A. Castelein, S. J.
(prière d'en borner la note à un compte rendu dans l'université catholique)
Th
968

Droit Naturel

DEVOIR RELIGIEUX

DROIT INDIVIDUEL = DROIT SOCIAL

DROIT DOMESTIQUE = DROIT CIVIL ET POLITIQUE

DROIT INTERNATIONAL

NOUVELLE ÉDITION

REVUE ET COMPLÉTÉE

ALMA COLLEGE
172.02
LIBRARY
C276
Alma, California

BRUXELLES
LIBRAIRIE ALBERT DEWIT
53, rue Royale, 53

1912

33056

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS

Qu'il nous soit permis de reproduire ici le jugement porté sur la première édition du présent ouvrage par le jury que le gouvernement avait choisi pour apprécier les publications relatives aux sciences sociales parues entre 1902 et 1906.

M. V. Brants, professeur à l'Université de Louvain, avait été nommé rapporteur. Les autres membres étaient MM. Beernaert, ministre d'Etat, président; Dejace, professeur à l'Université de Liége; De Ridder, professeur à l'Université de Gand, et Strauss, président du Conseil supérieur de l'industrie et du travail.

« C'est à la philosophie du droit qu'appartient l'ouvrage du P. A. Castelein : Droit Naturel. S'il couvre presque mille pages, c'est qu'il s'étend à tous les domaines qu'il indique lui-même en sous-titre : « Devoir religieux, droit individuel, social, domestique, civil et politique, international ». Le terrain est vaste, et si tel aussi le concevaient les anciens auteurs, rarement peut-être eut-il pareille envergure; elle n'est pas pour effrayer l'érudition de l'auteur. Si les « thèses » donnent au livre une forme dont la masse des lecteurs contemporains n'a plus l'habitude, le fond aborde les problèmes dont elle se préoccupe chaque jour.

» Depuis les doctrines fondamentales du Droit et du Devoir dans la vie humaine jusqu'au système de Marx et aux lois sociales des jours présents, l'auteur aborde tout avec une sérénité de raisonnement, une clarté d'exposé et une variété d'information toujours égales. Le Droit Naturel appartient à une importante série d'œuvres philosophiques qui échelonnent une longue et laborieuse carrière de publicité et d'enseignement. »

DES PRESSES DE L'*AMI DE L'ORDRE*, NAMUR.

INTRODUCTION

Le *Droit naturel* a pour objet l'ensemble des *droits* et des *devoirs* qui découlent de la *loi naturelle.*

Définissons aussitôt les trois notions qui constituent la substance du droit naturel.

Le *droit* est la *faculté morale et inviolable* de faire ou d'exiger d'autrui un acte conforme aux *lois de l'honnête* ou à l'*ordre de notre fin.*

Le *devoir* est l'*obligation* ou la *nécessité morale* de faire ou d'omettre un acte exigé par les *lois de l'honnête* ou par l'*ordre de notre fin.*

La *loi naturelle* est l'ensemble des droits et des devoirs, issu des tendances universelles et stables de la nature humaine et répondant aux exigences de la fin individuelle et collective de l'humanité.

Les fondements et les propriétés de la loi naturelle ont été établis dans notre traité de *Philosophie morale*, parce qu'ils en relèvent directement.

Un traité de Droit naturel constitue le prolongement logique et pratique d'un traité de philosophie morale. Il en déroule les grandes applications, selon l'ordre des relations de l'homme avec Dieu, avec lui-même et avec le prochain.

Aussi les considérants par lesquels nous avons fait valoir l'excellence et l'utilité de la philosophie morale, dans l'introduction de notre traité précédent, peuvent-ils être invoqués en faveur du Droit naturel.

Plus que jamais, dans le chaos des faits d'ordre social, juridique, civil, politique, international, amoncelés par les chercheurs de toute école, et dans la cohue des opinions les plus disparates sur le caractère moral de ces faits, c'est au Droit naturel qu'il faut demander la lumière qui fait voir clair dans ces faits, et les principes qui permettent de bien juger ces opinions.

En effet, comme la philosophie morale régit le Droit naturel, le Droit naturel régit, bien qu'avec moins de rigueur et de précision, l'ensemble des lois et des institutions, qui constituent le *Droit positif* des peuples ou le *Droit posé par la volonté du législateur*.

Ce droit positif renferme deux parties : d'abord des *déterminations* plus précises et plus détaillées des principes du Droit naturel; ensuite des *additions* proprement dites, faites au Droit naturel, selon les besoins et les inspirations particulières des peuples, à travers les multiples contingences de leur histoire.

Dans ce double ordre de prescriptions, le Droit positif ne peut jamais contredire le Droit naturel. Là où le Droit naturel est suffisamment clair et fixe, le Droit positif doit s'y conformer comme à sa règle supérieure. Plus, dans les additions qu'il fait au Droit naturel, à raison de la nature particulière et variable de faits humains, le Droit positif s'inspire des principes du Droit naturel, qui seuls réflètent les besoins universels et permanents de la nature humaine, plus ce Droit positif sera parfait.

Aussi sera-t-il utile, pour mieux comprendre et mieux justifier les principes du Droit naturel, de faire parfois une excursion sur le terrain du Droit positif et des faits qui différencient l'état social et politique des peuples. L'analyse

des applications concrètes éclaire par réflexion la science des principes abstraits.

Et maintenant, indiquons les lignes des grands jalons tracées à travers la matière du Droit naturel, pour en bien délimiter les parties principales.

Nous diviserons notre traité en six sections, qui, malgré une compénétration partielle, sur certains points de leurs frontières, offrent cependant une délimitation assez nette, pour satisfaire aux lois d'une méthode logique.

A raison de son excellence, la religion est l'objet d'une première section, portant pour titre le *devoir religieux*.

Les cinq autres sections suivent, ayant pour titre selon la nature des matières qui y sont exposées : le *Droit individuel;* — le *Droit social;* — le *Droit domestique;* — le *Droit civil et politique;* — le *Droit international.*

Justifions ces titres et l'ordre suivi.

Nous avons désigné les cinq dernières sections par la notion des droits qui s'y rattachent, en y sous-entendant celle des devoirs qui s'y trouvent impliqués. Comme le devoir présuppose le droit, car il en constitue le respect dans les relations humaines du même ordre, — principe que nous démontrons en philosophie morale, — nous avons emprunté notre étiquette au droit. Au contraire, nous avons intitulé notre première section le *devoir religieux*, parce que l'homme n'a que des devoirs vis-à-vis de Dieu et que nos droits d'ordre religieux vis-à-vis des autres hommes dérivent de ces devoirs.

Après le devoir religieux, l'ordre logique nous fait considérer d'abord nos droits et nos devoirs *personnels*, ou les droits qui découlent pour nous de notre dignité et de notre fin personnelle avec les devoirs que ces droits impliquent.

Ensuite, nous considérons les hommes dans leurs relations *générales* entre eux, en tant qu'ils font tous partie, à titre égal, de la société humaine. De là le titre de « *droit social* ».

De ces relations générales et communes à tous les hommes, nous descendons aux relations *spéciales*, déterminées par le caractère des trois sociétés spéciales, auxquelles ils peuvent appartenir : la société *domestique ;* la société *civile et politique ;* enfin la société *internationale* des peuples.

Nous ne traitons pas de nos devoirs spéciaux dans la société religieuse, à laquelle notre foi chrétienne nous rattache, car ces devoirs spéciaux relèvent du *droit positif révélé*. Quant aux devoirs généraux et naturels de la religion, considérés sous leur aspect individuel ou social, ils font l'objet de la première section.

I

Le Devoir Religieux

Thèse I.

Dieu a fait du devoir religieux le premier devoir de l'homme. — Ce devoir a un triple objet : la science de la Religion; le culte tant interne qu'externe, et non seulement privé mais public et social, de la Divinité; la loi morale reconnue et acceptée, dans sa portée universelle, comme Loi divine.

I. Exposé des systèmes contraires.

Nous n'avons pas à mentionner les systèmes issus du matérialisme ou du positivisme. Dans ces systèmes, il n'y a pas de place pour l'idée religieuse.

Mais autre est le matérialisme, système abstrait, tout rempli d'affirmations gratuites, de démonstrations illogiques et de conclusions contradictoires, comme nous l'avons établi dans la thèse X de notre psychologie, et autres sont les matérialistes. Ceux-ci ne peuvent se dépouiller complètement de cette idée religieuse, que leur système condamne. Ecoutons-en l'éloquent aveu auprès du célèbre Molescott au premier congrès d'anthropologie criminelle : « Vous le savez, quant aux dogmes du christianisme, je n'ai aucune espèce de croyance pour eux; mais si je pense à la sagesse de sa morale, alors je crois que tout libre-penseur s'incline avec la dévotion la plus religieuse devant ses trésors inépuisables. »

Rapprochons de cet aveu un aveu encore plus éloquent et plus émouvant de M. Edm. Picard, un des chefs belges de cette libre-pensée, en rupture avec toute foi religieuse ou spiritualiste. Il fait ainsi parler en son nom l'ermite de la

Forge Roussel : « Assurément *la conscience est plus satisfaite*, quand elle croit que ses actes peuvent être mis en accord avec un ordre universel, dont ils ne sont que des éléments, et auxquels ils s'adaptent harmonieusement ; quand elle croit que sa justice n'est qu'une émanation de la justice absolue, et qu'elle participe ainsi au concert de la nature entière. La vie sociale prend alors *une élévation et une sérénité séduisante*. Ce charme puissant, elle l'a surtout quand on suppose qu'un être supérieur assiste à ce divin spectacle, qui a pour objet de le réjouir et de lui rendre un culte. Les religions l'ont compris et elles en ont fait la base de leurs théories. L'homme a un *si impérieux besoin* d'un idéal où règne cet accord si admirable, ce besoin s'est maintenu avec une persistance si constante, qu'on a pu dire qu'il était indélébile et *tenait à l'essence de l'humanité...* » Et plus loin : « Aujourd'hui encore ceux qui ont une foi, *religieuse* ou *spiritualiste*, savent répondre autrement que je ne le fais aux problèmes inquiétants que j'ai abordés. Ont-ils raison? Ont-ils tort? Je ne veux ni ne puis le dire. Leurs convictions sont-elles plus consolantes? On ne saurait en douter. Mais pour ceux qui, comme moi, ont, sans en avoir conscience, été conduits par l'étude à ce scepticisme amer que je vous ai décrit, *le besoin de ce point fixe*, vers lequel on aspire sans trêve, subsiste aussi poignant. » Que d'aveux, dont on pourrait tirer la réfutation de ce positivisme contre nature et contre raison!

Ces inconséquences du matérialisme contemporain signalées, exposons les principaux systèmes du rationalisme spiritualiste.

1. *Système de* Kant.

Nous avons suffisamment exposé la théorie kantienne dans notre morale fondamentale pour pouvoir nous borner à un court résumé de l'ouvrage, que le philosophe de Koenigsberg a rattaché comme complément à sa *Critique de la raison pratique*, savoir : « *La religion entre les limites de la raison* ».

Toute religion positive, enseigne Kant, se transforme, par l'évolution spontanée de la raison, en religion philosophique et exclusivement morale. La foi religieuse, sous l'influence d'une raison plus raffinée, se dépouille de toutes formes et

enveloppes qui ne sont pas des préceptes de moralité pure et devient ainsi « raison pratique », ou « impératif catégorique » (loi des mœurs universelle et absolue), sans aucun point d'attache avec un dogme déterminé ou avec un principe métaphysique.

Cette théorie a été généralement admise par les écoles de philosophie ou de théologie protestante, sorties du kantisme dans la première moitié du XIX[e] siècle. Ainsi WEGSCHEIDER, tournant en sa faveur certains textes de la Bible, séparés de leur contexte et de leurs parallélismes, enseigne qu' « aucun dogme n'a de valeur en soi et que tout le prix qu'il faut y reconnaître provient de son influence sur la vertu et la vraie piété et de son efficacité comme principe et inspiration d'une vie honnête » (1).

2. *Système de* FICHTE.

Fichte, disciple de Kant, mais chef d'une école plus radicale, a plié cette théorie à son panthéisme. La religion et l'honnêteté s'identifient. Nous nous élevons à l'ordre spirituel et infini au moyen de la foi et de la moralité, mais de telle sorte que celle-ci inspire celle-là, à l'inverse de l'ordre naturel des choses (2).

3. *Système de* HÉGEL.

Hégel applique à l'étude de la religion sa célèbre théorie des idées qui vont se développant par « *trois moments* » ou trois phases d'évolution (thèse, antithèse et synthèse). L'essence ou l'idée de la religion consiste pour lui dans l'unité de Dieu et de l'homme. Au premier moment, la thèse se pose sous forme de la religion de la nature. L'idée de Dieu

(1) WEGSCHEIDER. *Inst. theol. dogm.*, p. VII. — Les textes dont le théologien kantiste abuse sont : Matth. VII, 21; XXV, 21, 23, 30, 34-35; — Isaïe IV, 23, 24; — Rom. II, 13; — Jac. II, 19. Il prend tous ces textes dans un sens *exclusif*, contre le sens clair et formel de centaines de passages différents.

Ainsi dans le premier de ces textes, Matth. VII, 21 : « Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum : sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum », Notre Seigneur ne nous détourne pas de son invocation et de la foi à ses enseignements qu'il a si souvent recommandées, pour nous reporter exclusivement vers des œuvres. Il affirme simplement que l'invocation de son nom ne suffit pas au salut, mais que les œuvres y sont requises. Tous les autres textes peuvent s'expliquer de la même manière.

(2) Cf. *Application an das Publicum.*

est confuse, car la notion de l'infini ne s'y révèle pas : on n'y trouve que le fini et l'indéfini, comme dans le fétichisme et le polythéisme. Dans le deuxième moment, la notion de l'infini se dégage et se pose comme antithèse en face du fini. Telles sont les religions monothéistes. Enfin, dans le troisième moment, la synthèse s'élabore par la conscience de l'identité entre le fini et l'infini. C'est la phase du panthéisme transcendental. — Cette théorie est fausse, même si on la considère comme théorie historique.

Quant aux relations entre la religion et la philosophie, elles sont définies par Hégel dans le sens de la théorie kantiste : la religion et la philosophie ont le même objet, savoir l'infini. – Toute religion est de la philosophie à l'état spontané, comme toute philosophie est de la religion à l'état réfléchi et méthodiquement analysé. — Ces deux formes de la pensée humaine sont solidaires l'une de l'autre, de telle sorte que la forme religieuse précède et prépare la forme philosophique. — Celle-ci est donc l'interprète indépendante et rationnelle de la religion, qu'elle dépouille de ses mythes ou de ses enveloppes légendaires, pour la réduire à l'idée la plus pure de l'infini identifié avec le fini (1).

4. *Système de* Benjamin Constant.

L'ouvrage où ce système est exposé en trois volumes porte pour titre : *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Cet ouvrage a joui d'une grande vogue et a exercé une puissante influence dans la première moitié du XIX[e] siècle. Et cependant on n'y trouve, à côté de vues historiques, dont beaucoup sont maintenant vieillies et démodées, qu'une conception assez vague et très systématique de la religion. L'auteur distingue entre le *sentiment* et la *forme* de la religion. Cette distinction,

(1) Cf. ce que nous avons dit du système moral de Hégel dans notre *Morale fondamentale*, thèse VII.

On trouvera bien exposés les autres systèmes religieux issus du rationalisme allemand dans Denzinger (*4 Bücher von der religiosen Erkentniss*, liv. I, chap. 4-12 et liv. II, chap. 2-84). On pourra y étudier dans leur détail souvent bizarre les systèmes qui ont pour auteurs Jacobi, de Wette, Strauss, Schleiermacher, Feuerbach, Schelling et Schopenhauer. Il n'y a qu'un simple profit d'érudition à connaître ces théories. L'esprit philosophique n'en tire aucun bénéfice, tellement toutes ces théories sont artificielles et faussées par l'esprit de système.

fondamentale à son point de vue, constitue tout le fonds de la science de la religion.

Ecoutons comment, dans son premier chapitre, il définit ce sentiment : « Nous éprouvons un désir confus de quelque chose de meilleur que ce que nous connaissons. Le sentiment religieux nous présente ce quelque chose de meilleur. Nous sommes importunés des bornes qui nous resserrent et nous froissent. Le sentiment religieux nous annonce une époque où nous franchirons les bornes... En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'*inconnu*, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement. » C'est ce vague sentimentalisme que le philosophe prend pour point de départ, au lieu de s'appuyer sur une forte métaphysique ou de s'engager dans une pénétrante analyse des besoins de l'intelligence dans la recherche des causes et des principes de l'univers.

La distinction, — clef de voûte de tout le système, — entre le *sentiment* et la *forme* de la religion est formulée comme il suit au chapitre 2 : « Le *sentiment religieux* naît des besoins que l'homme éprouve de se mettre en communication avec les puissances invisibles. La *forme* naît du besoin qu'il éprouve également de rendre réguliers et permanents les moyens de communication qu'il croit avoir découverts. La consécration de ces moyens, leur régularité, leur permanence, sont des choses dont il ne peut se passer. Il veut pouvoir compter sur sa croyance, il faut qu'il la retrouve aujourd'hui ce qu'elle était hier et qu'elle ne lui semble pas à chaque instant prête à s'évanouir et à s'échapper comme un nuage. Il faut, de plus, qu'il la voie appuyée du suffrage de ceux avec lesquels il est en rapport d'intérêt, d'habitude et d'affection : destiné qu'il est à vivre avec ses semblables et à communiquer avec eux, il ne jouit de son propre sentiment que lorsqu'il le rattache au sentiment universel. Il n'aime pas à nourrir des opinions que personne ne partage, il aspire pour sa pensée comme pour sa conduite à l'approbation des autres, et la sanction du dehors est nécessaire à sa satisfaction intérieure. De là résulte, à chaque époque, l'établissement *d'une forme positive, proportionnée à l'état de cette époque.* »

Cette analyse subtile et ingénieuse rend assez bien compte de la genèse des fausses religions considérées dans leur

formalisme liturgique. Mais tout le côté métaphysique de la religion est négligé comme aussi le fonds sérieux des croyances universelles que l'on découvre sous la moisissure des superstitions locales.

5. *Système de* VACHEROT.

Ce système procède d'une combinaison du précédent et de ceux de Kant et d'Hégel. Il suppose que la religion et la philosophie ne peuvent coexister simultanément dans l'esprit par rapport aux mêmes vérités. La première précède la seconde dans la raison individuelle et dans la raison sociale de l'humanité. La seconde peu à peu la remplace comme une forme de connaissance plus parfaite remplace une forme essentiellement imparfaite.

Voici comment Vacherot résume son système : « En résumé, la religion et la philosophie répondent à deux moments, deux états distincts de la vie intellectuelle... Le caractère dominant de l'état religieux, c'est le règne de l'imagination par le symbole et de l'autorité par le dogme; le caractère dominant de l'état philosophique, c'est le règne de la raison pure et de la liberté. La correspondance des termes dans le double développement individuel et social est parfaitement exacte et montre la concordance de l'expérience historique et de l'expérience psychologique. De même que, dans l'histoire de l'individu, l'imagination est le premier et la raison le dernier degré de l'évolution de la pensée, de même dans l'histoire générale de l'humanité, le mouvement intellectuel commence par la religion, finit par la philosophie, et, dans le développement philosophique lui-même, se termine par la philosophie critique et positive » (1).

Ce système, fondé sur une analyse superficielle d'un certain état religieux, est faux dans sa portée absolue et universelle. Il est faux que la foi religieuse est par nature un fruit de l'imagination et du sentiment et que la philosophie seule constitue l'adhésion raisonnable de notre esprit aux vérités d'ordre divin. Il est faux par suite qu'il y a antagonisme essentiel entre la religion et la philosophie. Enfin, il est faux que celle-ci est par essence plus parfaite que celle-là

(1) *La Religion*, pp. 213-214.

et qu'elle l'élimine et la remplace par le progrès naturel de la raison et de la science.

6. Ajoutons à ces systèmes vieillis, issus du rationalisme et du protestantisme, un système récent inventé par quelques écrivains catholiques et nommé d'un mot expressif, *Modernisme.*

Le Modernisme, condamné par l'Encyclique « Pascendi » constitue une explication rationaliste de la religion catholique au moyen d'un amalgame d'*Immanentisme,* d'*Agnosticisme,* de *Symbolisme,* de *Fidéisme,* de *Pragmatisme* et d'*Evolutionnisme.* Cet amalgame a été opéré, non sans différence dans le procédé, par les chefs du Modernisme : Loisy, Tyrrel, Leroy et M. Blondel.

Exposons ce système dans son sens le plus radical, qui est en somme le plus logique, l'erreur ayant ses exigences logiques comme la vérité.

D'après ce système :

La grâce de la foi n'agit que sur le cœur pour y produire le *sens du divin* et une *foi aveugle au divin.* C'est donc du *Fidéisme.*

Le principe, l'objet et la règle suprême de la foi sont enlevés à toute révélation *extérieure,* pour être attribués à ce sens du divin, qui provoque, par voie d'*évolution intérieure,* des représentations intellectuelles du divin, soumises à des révisions et à des corrections continues, parce qu'elles ne sauraient être que de purs symboles, sans caractère absolu, Dieu étant inconnaissable pour l'intelligence. C'est ainsi que ce système s'inspire de l'*Immanentisme,* de l'*Evolutionnisme,* du *Symbolisme* et de l'*Agnosticisme.*

Les dogmes de la foi sont des formules forgées avec ces représentations ou ces symboles. Mais chacun les interprète et les transforme d'après son sens du divin et sa capacité intellectuelle. Le sens des dogmes est donc soumis aux libres inspirations du cœur et au libre travail de la raison individuelle. L'immanentisme n'est ainsi que du rationalisme mystique.

L'excellence et le mérite de la foi viennent exclusivement de la volonté. Peu importent les idées; seuls les *actes* religieux valent. Qu'on choisisse donc librement les formules et les symboles qui aident le mieux le sentiment et la volonté pour

bien agir. L'homme le plus religieux est celui qui agit le mieux selon le sens du divin qu'il a en lui. De là vient le nom de *Pragmatisme* (*pragma*, action).

Enfin, l'*autorité extérieure de la foi* dans l'Église catholique ne saurait être qu'une autorité disciplinaire, pour imposer les formules et les rites religieux qui conviennent le mieux comme *signe public* et comme *lien social* parmi les hommes religieux. Nous avons ainsi un *néo-catholicisme*, qui n'est plus que la caricature du vrai catholicisme. Les dogmes, les sacrements, l'autorité de l'Eglise pour régler la foi, les mœurs et la piété des fidèles perdent leur valeur. Chaque fidèle les interprète avec une souveraine indépendance.

Cet étrange système, où l'on sent l'influence mêlée de Kant, de Spencer, des protestants fidéistes et des protestants rationalistes, repose sur cette fausse théorie psychologique, que nos idées et nos croyances spirituelles évoluent du dedans au dehors, comme des semences qui ne peuvent produire que les feuilles, les fleurs et les fruits dont elles renferment en elles-mêmes le principe et la loi de développement. Du dehors ne peuvent venir que des excitations et des suggestions favorables.

Cet exposé du Modernisme suffit à faire comprendre les multiples motifs pour lesquels l'Encyclique « Pascendi » a dû le condamner.

Ce système va plus loin que ceux de Hermès et de Gunther, qui ont été condamnés par Pie IX, le premier en 1847, le second en 1857.

Opposons à tous ces systèmes trois notions fondamentales, qui fixent le caractère propre de la religion catholique :

1° L'objet de la foi ou le *sens* de toutes les vérités révélées est *immuable*. De même toutes les définitions de la foi sont de leur nature *infaillibles* et *irréformables*.

2° Le progrès philosophique n'a prise sur ces définitions que pour en développer logiquement les conséquences, pour en éclaircir certains côtés secondaires ou pour en mieux montrer l'accord, soit entre elles, soit avec les vérités naturelles, mais jamais pour en transformer le sens une fois défini. Jamais donc, sous prétexte de progrès philosophique, *la raison du croyant ne peut sortir de ce sens*.

3° La raison ne saurait, du reste, avoir aucun motif raisonnable d'en sortir, puisque jamais la vérité, révélée infailli-

blement par Dieu et interprétée infailliblement par l'Eglise, n'ira contredire une vérité logiquement issue de la raison humaine, car ces deux ordres de vérités sortent, comme deux rayons de lumière, de la même source en Dieu. Mais, comme la raison humaine est faillible, elle pourrait, en matière de foi, glisser sur la pente du sophisme et s'égarer dans des théories qui contredisent l'enseignement de l'Eglise; et alors, en vertu d'*une règle de logique* qui est du même coup *une règle de conscience,* le croyant doit préférer à ses vues personnelles, dont il a maintes fois constaté « la faillibilité », un enseignement qu'il sait être infaillible et divin.

Après avoir exposé les principaux systèmes religieux que le dernier siècle a vu éclore, faisons connaître dans ses traits essentiels la nouvelle science, née également au siècle dernier qui a nom la *Science des Religions*.

La *Science des Religions* a pour objet la détermination et la comparaison de toutes les croyances et formes de culte qui constituent les différentes religions de l'humanité. Une pareille science, par elle-même, est instructive et possède un caractère philosophique d'une haute portée. L'histoire des idées religieuses et morales d'un peuple et l'influence de ces idées sur sa civilisation constituent une science d'une grande valeur, pourvu qu'elle soit traitée avec compétence et impartialité.

Le comte Goblet d'Alviella, titulaire de la chaire consacrée à cette science à l'université libre de Bruxelles, a bien indiqué les trois stades ou les trois fonctions que cette science doit parcourir avec ordre : 1° la *hiérographie,* qui décrit les faits; 2° la *hiérologie,* qui dégage les lois générales des phénomènes religieux; 3° la *hiérosophie,* qui interprète les deux premières données et s'essaie à des jugements sur la valeur relative des différentes religions.

Inutile de faire remarquer qu'on ne saurait bien mener cette triple étude, surtout la troisième, sans principes ni métaphysique. Ainsi M. Goblet, en mettant l'animisme au bas des religions primitives, s'inspire du postulat évolutionniste au sens d'un pur naturalisme.

On ne peut nier que cette science, à raison de sa complexité psychologique, métaphysique et historique, ne prête beaucoup à l'abus de l'à priori et aux constructions et généralisations hâtives sur données incomplètes.

Pour que les constructions de cette science soient valables, il faut n'y faire entrer que des constatations complètes, exactes, précises; — des distinctions bien motivées entre les notions primitives des diverses croyances et les infiltrations latérales de croyances voisines; — des déterminations nettes et précises des faits et des croyances qui constituent les caractéristiques des divers cultes; — enfin, pour éclairer et coordonner ce vaste ensemble de matériaux, une métaphysique vraiment rationnelle et toute entière d'évidente objectivité (1).

(1) La « science des religions », entendue dans un sens rationaliste, est issue du mouvement d'idées qui a produit, dans la première moitié du siècle, les ouvrages aujourd'hui bien vieillis de Dupuis, de Benjamin Constant, de Quinet et le livre bien plus savant de Creuzer, traduit et refondu par J.-D. Guignault sous le titre de *Les religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* (10 vol. in-8. Paris. 1825-1851). Puis est née la mythologie comparée, qui a inspiré l'ouvrage fameux de A. Kuhn sur « la descente du feu », *Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen* (Berlin, Dümmler, 1859) et les publications plus célèbres encore de Max Müller sur « la science du langage et la mythologie comparée », surtout *Les nouvelles leçons sur la science du langage*, traduites par E. Harris et G. Perrot, tome II, *Influence du langage sur la pensée. Mythologie ancienne et moderne* (Paris, Durand, 1867-1868 ; les *Essais sur l'histoire de la Religion*, traduits par E. Harris (Paris, Didier, 1872, in-8, 1-526 ; et l'*Essai sur la mythologie comparée*, traduit par E. Perrot (Paris, Didier, 1873). Tout récemment, peu de temps avant sa mort, Max Müller a encore édité un gros volume, traduit par L. Job, *Nouvelles études sur la mythologie* (Paris, Alcan, 1898, 651 pp. in-8), pour défendre son système, trop étroit, car il se borne aux peuples indo-européens, et trop systématique, car il ne voit dans toutes les légendes que des mythes astronomiques ou météorologiques, toujours les mêmes.

L'étude des mythologies et des religions comparées, faite dans un esprit rationaliste, a inspiré également un grand nombre d'articles de la célèbre *Revue des Deux-Mondes*, maintenant mieux orientée, depuis la forte et sage direction de M. Brunetière. Ces articles ont pour principaux auteurs : Émile Burnouf, Maury, Th. Pavie, Renan, Lerminier, Gaston Boissier, L. Ménard, Alb. Réville.

A l'opposé du système météorologique de Max Müller, E.-B. Tylor a écrit un livre intitulé *La civilisation primitive*, traduction française par Mme P. Brunet (Paris, Reinwald, 1876-78, 2 vol. in-8), où il essaye d'appliquer la méthode anthropologique à l'étude des croyances primitives, en cherchant à interpréter les restes des croyances et des légendes des peuples primitifs par la comparaison avec les superstitions des peuples sauvages ou des hommes arriérés, que l'on découvre au milieu des peuples civilisés. A. Lang a suivi une méthode semblable dans son ouvrage fortement documenté, portant le titre de *Mythes, cultes et religion*, traduction française par L. Marillier (Paris, Alcan, 1896, XXVIII-683 pp. in-8).

II. Première proposition.

Dieu a fait du devoir religieux le premier devoir de l'homme.

PREUVE MÉTAPHYSIQUE.

La hiérarchie des devoirs doit être déterminée par la valeur de leur titre, — l'excellence de leur objet, — et leur relation avec notre fin dernière.

Cette science des mythologies et des religions a formé peu à peu une nouvelle division, nommée « Folk-lore », pour recueillir, dans leurs multiples vestiges et sous leur forme populaire, les croyances, opinions et superstitions populaires.

On peut reprocher à l'école anthropologiste et à l'école folkloriste de forcer les interprétations et les inductions, en voulant faire sortir tout le développement des grandes religions anciennes des humbles mythes sauvages, qu'ils trouvent à la base de la mythologie.

Une autre théorie s'est accréditée en France, la théorie du *Totémisme,* dont le plus ardent promoteur a été Salomon Reinach, qui a essayé de réduire l'origine de toutes les religions au culte d'un animal (Totem), regardé comme l'ancêtre de la tribu, d'où grande variété de totems. Mais au dernier congrès d'Oxford, en 1909, après la réfutation du système par Toutain, appuyé par le C^te^ Goblet d'Alviella, S. Reinach a semblé sacrifier sa conception totémiste, en appelant ses totems « des dadas fourbus ».

L'école sociologique française, qui veut expliquer l'origine des religions sans l'idée même confuse d'une divinité personnelle, a produit tout récemment trois mémoires, réunis sous le titre de *Mélanges d'histoire des religions,* par H. Hubert et M. Mauss (Paris, Alcan, 1909), où l'on cherche à expliquer la nature et la fonction du sacrifice, sans l'idée traditionnelle du sacrifice, par un procédé assez vague d'un lien quelconque, au moyen d'un animal, entre le monde sacré et le monde profane.

A ces ouvrages on peut opposer l'ouvrage plus sérieux de Mgr Le Roy, évêque d'Olinda : *La Religion des Primitifs* (Paris, 1909, Beauchesne, pp. 518). Mgr Le Roy a vécu vingt ans en Afrique parmi les *Bantous* et les *Négritos,* placés au dernier degré de la dégénérescence. Observateur patient et sagace et s'appuyant sur des données linguistiques précises, il a dressé une liste de noms expressifs par lesquels ces peuplades désignent un être supérieur, auteur et maître du monde. On le nomme « l'ayant toute puissance, celui d'en haut, le grand Grand, le maître, le chef... » (pp. 173 et 189). Fait significatif, son nom porte toujours les préfixes et les accords du genre animé (p. 176). Il est honoré comme un être vivant.

Depuis vingt-cinq ans, la science des religions s'est puissamment développée, grâce surtout à feu Tiele, professeur à l'université de Leyde, qui s'en est montré un des plus ardents promoteurs, comme son *Manuel de l'histoire des religions,* traduit par Maurice Vernes (Paris, Leroux, in-12, 354 pp.) en est un des plus célèbres produits. Les quatre universités de Hollande ont été dotées, en vertu de la loi de 1876, d'une chaire consacrée à cet enseignement. Celui-ci a été inauguré en outre, depuis quelques années, dans l'université de Berlin, par Pfleiderer, dans celle de Genève par Stroehlin, dans celle de Rome par Labanca, et dans celle de Bruxelles par le comte Goblet d'Alviella. En Angleterre, la nouvelle science se propage au moyen de quelques chaires secondaires et surtout au moyen des *Hibbert lectures,* conférences alimentées par la riche fondation Hibbert et où se

Or, sous ce triple rapport, le devoir religieux prime tous les autres.

En effet, le *titre* de ce devoir a une valeur incomparable. L'homme, par son origine, vient de la puissance créatrice de Dieu; par sa destinée, il tend à chercher son bien suprême en Dieu; par le fond même de son être, il dépend en tout et d'une manière continue de la providence et de la souveraineté absolue de Dieu. Tout entier, il vient de Dieu, tend à Dieu et dépend de Dieu. L'hommage direct et personnel, que Dieu exige de l'homme, sa créature, à raison de sa puissance créatrice, de ses bienfaits, de sa providence et de son autorité souveraine, est donc motivé par des titres d'une valeur *prépondérante*.

En suite, ce devoir a pour *objet formel* l'hommage direct rendu d'une part à cette souveraineté absolue de Dieu et d'autre part à toutes ses perfections infinies. Cet hommage, considéré dans son terme, renferme donc une excellence propre, qui est également au-dessus de toute comparaison. Aucun devoir de respect, de soumission, de reconnaissance, de fidélité d'un homme vis-à-vis d'un autre homme, ne peut avoir un pareil prix.

En outre, la *fin* de la création ou la fin que Dieu s'est proposée et que, par suite, il nous a imposée, étant la glorification de son nom et de ses attributs, cette fin est si intimement unie à cet hommage, qui constitue le devoir

sont déjà fait entendre Max Müller, Renan et Réville. Mais c'est en France que la science des religions semble la mieux organisée. Elle y possède à son service, outre une chaire au collège de France, inaugurée par A. Réville, un organe étendu et bien renseigné, *La Revue de l'histoire des religions*, publiée sous la direction d'abord de M. Vernes, puis de E. Réville et L. Marillier (2 vol. in-8 par an). Cette science dispose en outre d'un musée et d'une bibliothèque, le musée et la bibliothèque Guimet, où, à la suite d'un premier fonds, exceptionnellement riche, fourni par M. Emile Guimet, de Lyon, s'accumulent peu à peu des trésors de documents et d'emblèmes religieux de tout ordre et de tout culte.

Cf., pour l'indication des autres ouvrages sur la matière, l'excellent travail de M. Ch. Michel, professeur à l'université de Liége : *Religion des peuples classiques avant le christianisme*.

Pour être renseigné plus complètement sur les questions si importantes qu'agite la science des religions, nous conseillerons l'excellent livre de l'abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édition (Paris, Putois-Cretté, 1886, in-12, 428 pp.), et les bulletins d'histoire comparée des religions, par Fr. Bouvier, dans la revue : *Recherches de science religieuse* (datant de 1910, aux bureaux de la Revue, Paris, rue de Babylone, 50), et dans la revue bi-mensuelle *Etudes*, par des Pères de la Compagnie de Jésus (même adresse).

religieux, que les deux semblent s'identifier. En remplissant le devoir religieux, nous glorifions Dieu *directement* et nous remplissons *formellement* la fin pour laquelle nous avons été créés. Le lien entre le devoir religieux et notre fin dernière est donc intime et indissoluble. Pas de lien plus intime et plus tenace ne se peut concevoir.

Donc le devoir religieux, considéré sous les seules lumières de la raison, prime tous les autres. Aucun devoir n'est plus légitime, plus indispensable, plus digne de nos soins et de nos efforts.

PREUVE HISTORIQUE.

A raison de l'importance de cette thèse, nous croyons utile de détailler cette preuve historique, qui constitue la plus belle leçon de l'histoire générale de l'humanité.

Cette preuve se dédouble en deux conclusions, que fournit l'étude impartiale de l'histoire.

1re Assertion : tous les peuples en général et, d'une manière spéciale, les peuples les plus élevés en civilisation, ont mis le devoir religieux et le culte de la Divinité en tête de leur législation et de leurs mœurs, tant privées que publiques. Tous ces peuples se montrent profondément religieux, malgré les superstitions et les erreurs qui auraient dû discréditer la religion à leurs yeux.

2e Assertion : la religion apparaît chez tous les grands peuples, surtout chez les peuples à forte civilisation, comme la première des puissances sociales. Il semble que Dieu, tout en tolérant les erreurs religieuses librement introduites par l'homme, ait néanmoins voulu faire de la religion la première loi de l'humanité et la principale force de la civilisation.

1re assertion.

Prouvons la première assertion pour les peuples antiques. Inutile, en effet, de la prouver pour les peuples *chrétiens* ainsi que pour le peuple *juif* et le peuple *mahométan*. Qui niera que le christianisme ne règne sur les peuples chrétiens? Qui niera ensuite que le judaïsme et l'islamisme n'aient pénétré le peuple juif et les peuples musulmans, au point de faire de leur régime politique une théocratie absolue?

Commençons notre revue par les peuples *gréco-romains*, les mieux connus de tous.

Homère, bien qu'accusé avec raison par Platon et Plutarque d'avoir, par licence poétique, inventé toute espèce de légendes et de mythes, qui ont grandement contribué à favoriser la superstition et l'idolâtrie, représente toutefois Zeus comme le père des dieux et des hommes, investi d'une puissance souveraine et, par suite, possédant seul les attributs de la divinité. Qui ne se rappelle la brillante image de l'*Iliade* : « Vous apprendrez, dit Zeus aux autres dieux, combien je suis plus fort que vous tous. Attachez au ciel une chaine d'or, à laquelle vous vous suspendrez tous, dieux et déesses. En dépit de tous vos efforts, vous n'entraînerez pas Zeus, le souverain ordonnateur. Mais si moi-même je voulais tirer la chaîne à moi, je tirerais à moi la terre et la mer elle-même; puis je l'attacherais au sommet de l'Olympe, et tout l'univers resterait suspendu, tant je suis au-dessus des dieux et des hommes. » En outre, un passage de l'Iliade nous révèle un culte de Zeus, plus ancien que celui des Grecs, le culte du Zeus pélasgique, établi à Dodone avec un sacerdoce spécial. Là, le Dieu suprême était adoré sans temple et sans idole; on écoutait sa voix retentir dans le bruissement du feuillage des chênes (1).

« Jupiter, — dit le savant Doellinger, dans l'ouvrage qui a fait jadis sa supériorité comme historien, *Paganisme et Judaïsme*, — est donc le Dieu suprême, investi de la plénitude de la force et de la puissance. Ce caractère monothéiste, déjà nettement accusé dans la théogonie d'Homère, se dessine avec plus de force et de précision encore dans les poètes qui le suivirent, et Jupiter finit par être regardé comme Dieu par excellence, seul digne de ce titre. Le ciel et l'éther étaient son domaine; mais il était en même temps le centre privilégié de l'univers. La vie et la santé des hommes dépendaient de lui, pour autant que les arrêts du destin (que les Grecs, au reste, envisageaient comme la loi essentielle des choses, respectée et voulue par Jupiter) ne missent point de bornes à son pouvoir... son influence s'exerçait même dans la sphère d'action des autres dieux... Gardien du serment, vengeur du parjure, il veillait avec jalousie à sa propre dignité. Il était

(1) DE BROGLIE, ouv. cité, p. 49.

le dispensateur de tous les biens comme de tous les maux qui arrivent aux hommes, et son pouvoir se révélait dans toutes les conditions et circonstances de la vie humaine... Il était universellement regardé comme le bienfaiteur de l'humanité, et tous les peuples (d'origine grecque) attachaient à son nom l'idée d'une providence divine. » (1)

Reproduisons quelques citations caractéristiques des plus grands écrivains de la Grèce, pour montrer combien élevée était leur conception de la divinité et de la religion, malgré les influences de la superstition païenne.

Pindare, le prince des *lyriques,* abonde en passages d'une religion profonde et élevée, où il se sert du substantif isolé et absolu « Dieu ». Ainsi, dans la *IIe Pythique,* il dit : « Dieu seul achève tout présage selon notre espérance... Dieu qui abaisse l'esprit orgueilleux des mortels et transporte à d'autres la gloire, qui préserve de vieillir. » (2) Dans sa *IVe Isthmique,* il dit : « Zeus distribue le bien et le mal. Il est le maître de tout. » (3)

Eschyle, le premier par ordre de date des grands tragiques, s'écrie dans les *Danaïdes :* « Il est Père, et toute forme vient de Lui. Ce qui est de toute antiquité, Il l'a façonné de sa main souveraine et toute-puissante, le suprême auteur de l'univers, Zeus! Au-dessus de Lui, nul ne s'assied. En puissance, Il ne cède à personne. Aussi prompt que la parole, l'acte réalise ce qu'a conçu sa pensée, esclave docile de ses desseins. » (4) Et plus loin, il nomme Zeus « le dieu tutélaire des hôtes, dont, de toute éternité, les volontés sont les lois du destin ». (5) Dans *Agamemnon,* Clytemnestre s'écrie : « Ah! l'idéal, c'est d'être à l'abri de la souffrance avec un cœur juste, content de son sort. Contre la colère céleste, la richesse n'est pas une garantie, et l'homme qui, de son pied, a heurté l'autel sacré de la justice, doit être frappé. » (6)

Sophocle, le plus grand des tragiques de l'antiquité, imprime à ses tragédies un caractère encore plus religieux. Le but de ses drames est de manifester l'ordre divin des

(1) Doellinger, *Paganisme et Judaïsme,* tome I, pp. 113-114.
(2) *IIe Pythique,* ỳ. 49 et suivants.
(3) *IVe Isthmique,* ỳ. 52-53.
(4) Traduction de M. Ad. Bouillet (Paris, Hachette, 1878), I, p. 235).
(5) *Ibid.,* p. 237.
(6) *Ibid.,* p. 42.

choses, toujours juste et toujours triomphant. Ce qui perd les héros, ce sont leurs crimes, leur orgueil, ou du moins leur manque de sagesse ou la transgression des lois ou des limites imposées à l'homme. Telle est la loi, d'après laquelle Zeus dirige le monde. En outre, Sophocle excelle à répandre dans ses drames les réflexions religieuses, que provoque la leçon des faits dramatisés. Ecoutons dans *Œdipe-Roi* comment le chœur des vieillards célèbre la loi morale : « Puisse-t-il m'être donné de conserver la sainte pureté dans toutes mes actions et mes paroles, fidèle à ces lois sublimes, émanées des cieux, dont l'Olympe est le Père, qui n'ont rien d'humain ni de mortel et que l'oubli ne peut abolir. En elles vit la puissance divine que la vieillesse ne saurait atteindre. » Plus loin : « O Jupiter, souverain des cieux, si c'est avec raison que l'on te nomme maître du monde, ne permets pas que rien échappe à tes regards et à ton empire. » Et dans *Electre*, le chœur rappelle la vierge héroïque à la confiance envers Jupiter. « Aie confiance, ma fille, aie confiance. Jupiter, qui règne au haut des cieux, voit et gouverne tout. Remets-lui ton ressentiment et ta douleur ».

Qu'il nous suffise de citer pour les orateurs quelques lignes tirées du *Discours de la Couronne*, le chef-d'œuvre du plus grand orateur de la Grèce : « Le sort de chacun fut réglé par le Ciel »; — « L'homme de cœur doit toujours mettre la main à de nobles entreprises, s'armer d'espérance et supporter avec fermeté ce que la Divinité envoie »; — « L'issue du combat dépendait de Dieu, non de moi ».

Passons aux historiens.

Hérodote, « le père de l'histoire », croit à l'empire universel de la morale et d'une justice divine, qui règne partout. La divinité châtie l'homme qui dépasse les bornes que marque la loi. La Divinité sait en outre que l'homme ne peut supporter un bonheur sans mélange, qu'un pareil bonheur l'enivre et le rend impie. Voilà pourquoi elle fait succéder le bonheur et le malheur, la prospérité et les revers dans la vie des hommes et des peuples. Ecoutons comment Hérodote fait valoir cette haute leçon, en la mettant sur les lèvres d'Artaban, dans un discours que celui-ci tient à son neveu Xerxès : « Vois-tu comme la foudre du ciel frappe toujours les têtes les plus hautes et ne les laisse pas croître dans leur orgueil, tandis qu'elle ne touche pas à ce qui est moins élevé? Vois-tu comme

l'éclair de Dieu s'abat toujours sur les monuments, sur les arbres les plus hauts? C'est que Dieu aime à briser ce qui s'élève... Dieu ne souffre point qu'un autre que lui s'estime grand. » (1)

Thucydide, le plus grand des historiens grecs, apparaît également dans ses écrits profondément religieux. Au liv. VII, il met dans la bouche de Nicias ces paroles : « Je suis ballotté dans un même péril avec les plus misérables. Cependant, ma vie fut employée à des actions pieuses envers les dieux et à des actions justes et irréprochables envers les hommes... Nous aussi, nous devons espérer que la Divinité nous traitera avec plus de clémence. » (2) — Au livre V, il prête, aux députés Méliens en conférence avec les Athéniens, ces paroles : « Nous avons la confiance, quant au sort, que, protégés par la Divinité, nous ne vous serons pas inférieurs, car, pleins de piété envers les dieux, nous résistons aux hommes iniques. » Et il y oppose les paroles suivantes des Athéniens : « Nous aussi, nous pensons que la faveur divine ne nous manquera pas, car ce que nous croyons et pratiquons n'a rien de contraire aux croyances des hommes concernant la Divinité. » (3)

Xénophon, cet illustre général-historien, a eu des convictions religieuses très arrêtées et très élevées. Il suffit de dire qu'il est disciple fidèle de la grande école de Socrate.

Plutarque, historien et moraliste, a eu également de puissantes convictions religieuses. Il admet, comme Platon, une intelligence souveraine, qui, dès le commencement, a ordonné le monde sur un plan de sagesse et de bonté; et, au-dessous de cet être suprême, des puissances intermédiaires, des génies ou esprits qui lui servent de ministres, et sont, sous le nom de dieux, protecteurs des différentes classes d'êtres, surtout des hommes. « Il nous reste, dit-il, dans son traité *Du destin*, à parler de la providence divine, qui

(1) Hérodote, VII, 10. Remarquons qu'Hérodote aime à dire : « Dieu », « le Ciel », « la Divinité ».

(2) Chap. 77. — M. Merlet, dans son *Etude sur les classiques grecs*, p. 409, a tort de vouloir représenter Thucydide comme un sceptique ou un athée. Il n'est pas aussi crédule que d'autres, voilà tout. Mais partout il fait de Nicias, qu'il représente comme très pieux, un héros. Il professe même un respect superstitieux pour les oracles, comme on le voit par son liv. II, ch. 4 et ch. 17.

(3) *Ibid.*, ch. 104.

comprend aussi le destin. Il est une première et suprême providence, qui est l'intelligence du *Premier et Souverain Dieu*, ou, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante envers tous les êtres, et qui, la première, a donné, à l'ensemble des choses divines et à chacune en particulier, l'ordre le plus admirable et le plus parfait. La seconde providence est celle des *dieux secondaires*, qui règlent toutes les choses humaines et maintiennent tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpétuité des différentes espèces d'êtres. La troisième providence peut s'appeler l'inspection des *génies* qui, placés près de la terre, observent et dirigent les actions des hommes. » Cette conception était très répandue parmi les peuples gréco-romains.

Après avoir interrogé les *lyriques*, les *tragiques*, les *orateurs* et les *historiens*, interrogeons les *philosophes*.

Xénophane (vers 600 avant J.-C.) dit, dans un fragment conservé de ses œuvres : « Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air... Si les bœufs ou les lions avaient des mains ou savaient peindre, ils représenteraient les dieux comme des bœufs et des lions... Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui chez les hommes est honte et crime. Il n'y a qu'*un Dieu*, le plus grand parmi les êtres humains et divins. Il n'est semblable aux mortels ni par le corps, ni par la pensée... Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend... Sans peine, par la pensée, il gouverne toute chose. »

Parménide d'Elée (vers 500) a dit de Dieu ce mot profond : « Sa pensée et l'objet de sa pensée sont identiques. »

Pythagore (né en 525) a prétendu qu'Homère et Hésiode sont châtiés aux enfers, pour avoir prêté aux dieux, dans leurs fables, des vices et des crimes. Toutefois, il a ordonné comme premier devoir d'honorer les dieux immortels, ainsi qu'il est ordonné par la loi.

Passons aux trois grands philosophes, Socrate, Platon et Aristote qui, hors des peuples chrétiens, ont élevé la philosophie à sa plus grande hauteur et ont rendu le plus noble hommage à l'idée de Dieu et à la religion.

Tous les trois non seulement sont monothéistes décidés, en n'admettant au-dessous de la divinité que des esprits pleinement subordonnés, mais ils professent *la foi dans la*

Providence et ils font du devoir religieux *le premier devoir de l'humanité.*

« Ne vois-tu pas, dit SOCRATE dans un des plus beaux passages des *Mémorables* de Xénophon, que les établissements humains les plus antiques et les plus sages sont aussi les plus religieux; que les époques les plus éclairées sont celles où régna la plus grande piété? Apprends, mon ami, que ton âme, renfermée dans ton corps, le gouverne comme il lui plaît. Il faut donc croire que l'intelligence, qui réside dans l'univers, dispose tout à son gré. Quoi! ta vue peut s'étendre à plusieurs stades et l'œil de la divinité ne peut tout embrasser à la fois? ton âme peut en même temps s'occuper de ce qui se passe ici et en Egypte et en Sicile, et l'intelligence de la divinité n'est pas capable de songer à tout dans un seul instant? En rendant hommage aux dieux, si tu essaies de voir jusqu'à quel point ils veulent bien éclairer les hommes sur ce qui est caché, tu connaîtras quelle est la grandeur de cette divinité qui peut à la fois tout voir, tout entendre, être présente partout et prendre soin de tout ce qui existe. » (1)

L'enseignement de SOCRATE sur les dispositions intérieures, avec lesquelles on doit honorer les dieux, est digne de sa haute philosophie. Au chapitre II du livre II des *Mémorables,* il atteste que l'Etat frappe d'un châtiment le citoyen qui ne respecte pas ses parents et qu'il l'exclut de toute magistrature, persuadé que les sacrifices publics ne sauraient être saintement offerts par un tel homme et qu'aucune de ses actions ne peut être ni belle ni juste. « Aussi, mon fils, ajoute-t-il, si tu es sage, tu prieras les dieux de te pardonner tes offenses envers ta mère, dans la crainte qu'ils ne te regardent comme un ingrat et ne te refusent leurs bienfaits. »

SOCRATE identifie la morale et la religion. Les lois morales viennent de la divinité. Voilà pourquoi, d'après lui, il est

(1) *Mémorables,* liv. VI, chap. IV. On convient généralement que Xénophon est plus fidèle que Platon à reproduire exactement la pensée et la parole de Socrate. — Au liv. IV, chap. III, Xénophon nous a gardé ces belles paroles de Socrate sur Dieu : « Celui qui dispose et régit l'univers, en qui se réunissent toutes les beautés et tous les biens; qui, pour notre bonheur, maintient à l'univers une durée, une vigueur et une jeunesse éternelles; qui le force à une obéissance infaillible et plus prompte que la pensée, ce Dieu se manifeste dans l'accomplissement de ses œuvres les plus sublimes... »

impossible d'être pieux et de prier, comme il convient, si l'on est coupable de quelque faute (1).

Platon est également un génie profondément religieux. Son principe est que Dieu est le Bien parfait et qu'il a produit le monde par bonté. Le mal n'est que la limite du Bien, il a sa raison d'être dans la matière ou dans la liberté de nos volontés finies. Mais Dieu gouverne ce monde qu'il a fait à son image, par une providence qui mène tout à sa perfection. L'homme ne peut, il est vrai, dans cet état d'union, connaître Dieu que d'une manière très imparfaite. Mais sa fin consiste à le connaître et à l'imiter aussi parfaitement que possible. En atteignant ce but, elle trouve la vertu et le bonheur; en le manquant, elle devient criminelle et malheureuse. Platon a ainsi uni fortement dans l'idée religieuse ces deux notions qui régissent tout l'ordre moral : « Bien et Bonheur, Mal et Malheur ». (2)

Dans plusieurs livres de sa *République* et à travers les douze livres des *Lois*, il fait de la religion populaire, épurée de toutes les légendes qui prêtent aux dieux des vices et ramenée à l'unité par sa conception d'un Dieu suprême, seul existant par lui-même et souverain absolu de tous les êtres immortels ou mortels, l'âme de toutes ses institutions. Tout ce qu'il y a de bon dans l'état vient de Dieu : tout doit lui être consacré. Violer son sanctuaire est le plus exécrable des forfaits (3).

(1) Dans les *Mémorables*, liv. IV, chap. IV, il démontre le caractère divin des lois morales par la sanction inévitable qu'elles renferment. « On voit, dit-il, une foule d'hommes qui transgressent impunément les lois humaines, mais les hommes qui violent les lois divines subissent un juste châtiment. Pourquoi? Parce que la transgression de la loi divine est le mal, comme la loi est le bien, et que, tôt ou tard, le mal produira le malheur par la force des choses ou plutôt par la force de Dieu. Chaque loi porte avec elle la punition du transgresseur; n'est-ce pas là l'ouvrage d'un législateur supérieur à l'homme? »

(2) En différents endroits de ses ouvrages, Platon impute le mal à la liberté humaine. « La faute du mauvais choix tombe sur nous, dit-il, dans le livre X de la *République*, Dieu en est innocent. » — Cf. le livre X des *Lois*.

(3) Voir *République* IV, V, VII et *Lois* I, VII, VIII, X. A consulter Doellinger, *Paganisme et Judaïsme*, livre V, où est très bien résumé tout le système de Platon sur le culte populaire. Voir aussi *Histoire de la Philosophie*, par A. Fouillée et *id.* par Brandis.

Platon affirme hautement, et avec un accent de pleine bonne foi dans son opinion, qu'il n'y a pas de contact direct entre Dieu et les hommes : tout se fait par l'intermédiaire des génies produits et régis par Dieu. Personne, pas même

Platon non seulement identifie la morale et la religion, mais il assigne comme loi à la morale l'imitation de Dieu. « Il n'est point, dit-il au IV^e^ livre des *Lois,* d'autres moyens de se faire aimer de Dieu que de travailler de tout son pouvoir à lui ressembler... » Cette maxime nous conduit à une autre, la plus belle et la plus vraie de toutes, savoir que, de la part d'un homme vertueux, c'est une action louable, excellente, qui contribue infiniment au bonheur de sa vie et qui est tout à fait dans l'ordre, de faire aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières, des offrandes et un culte assidu; mais qu'à l'égard du méchant, c'est tout le contraire, parce que l'âme du méchant est impure, tandis que celle du juste est pure. Or, il ne convient pas à un homme de bien, encore moins à Dieu, de recevoir les dons que lui présente une main souillée de crimes. »

Tout le système moral et social de Platon repose ainsi sur la religion. La foi, le respect et la confiance envers les dieux inférieurs, considérés comme les intermédiaires bons, sages, justes, saints, entre le Dieu suprême et les hommes, le désir de leur plaire, l'effort pour ressembler comme eux à ce Dieu suprême, qui seul est le Vrai et le Bien absolu et éternel, apparaissent dans le Platonisme comme les vertus principales. Sous ces vertus principales, clef de voûte de tout l'ordre religieux, moral, social, et que Platon identifie avec la *piété,* se rangent les vertus à exercer envers soi et le prochain.

Couronnons enfin cette analyse des convictions religieuses

le sage, voué à la contemplation du Bien absolu et de la Divinité, ne peut, sans imprudence, négliger le culte de ces divinités inférieures.

Dans son livre X des *Lois,* il défend même, pour arrêter les progrès de l'impiété et diminuer les extravagances de la superstition, tout autre sacrifice que ceux permis par les lois. Le motif, très raisonnable, qu'il allègue pour tenir à la loi et à la tradition, en ces matières, c'est qu'il y faut des lumières supérieures et que le sens privé s'y égare trop facilement. Dans son livre II de la *République,* malgré toute son admiration pour Homère, il proclame qu'il l'exile avec tous les poètes de sa république, à cause de leur mythologie, et il veut que les magistrats censurent rigoureusement tous les chants destinés à célébrer les dieux et la vertu. « Quand quelqu'un, dit-il, parlera ainsi des dieux, nous le repousserons avec indignation. Nous ne souffrirons pas davantage de semblables discours dans la bouche de maîtres chargés de l'éducation d'une jeunesse, que nous voulons pénétrer de respect pour les dieux et rendre semblables aux dieux, pour autant que la faiblesse humaine peut le permettre ». Quelle leçon pour nos modernes théoriciens de morale neutre!

du monde hellénique par quelques citations d'ARISTOTE sur Dieu et sur l'identité de la loi morale et de la loi religieuse.

Dans son style si net et si précis, et en nommant toujours Dieu au singulier et au sens absolu, il dira : « Vous pouvez nommer tous les êtres qui peuplent la terre, l'air et les eaux, les œuvres de Dieu. » (1) — « De son centre immobile, Dieu met tout où il veut, et il fait mouvoir tout selon sa volonté dans les êtres de tout genre et de toute nature. » (2) — Dieu est le père et le gardien de tout ce qui est. » (3) — Il proclame que « tous les êtres vivent et meurent en obéissant à ses décrets ». (4)

Dans le même ouvrage, il expose sa théorie sur la loi divine, principe et sanction de la loi morale : « Dieu est notre loi immuable, loi qu'on ne saurait changer ni corriger, loi plus sainte et meilleure que les lois écrites sur nos tables, gouvernant tout par son activité continue et son infaillible harmonie. Il dirige et ordonne tout l'univers, terre et ciel, et se répand dans tous les êtres. Il est un. Mais il a plusieurs noms, qui lui viennent de ses diverses opérations sur le monde... Tous ces noms signifient le Dieu unique, comme le remarque le noble Platon... Dieu donc, *d'après l'antique tradition*, est le principe, la fin et le milieu de tout ce qui est. Il traverse toute la nature en ligne droite, montrant à toute chose la voie droite, toujours suivi de la justice vengeresse des transgresseurs de cette ligne divine, justice que doit posséder quiconque veut arriver dans l'avenir à la Béatitude, et quiconque veut être heureux dès maintenant. » (5)

Nous pourrions offrir une semblable démonstration au moyen de citations, empruntées aux écrivains latins, à commencer par VARRON. Les citations seraient moins belles, mais tout aussi concluantes, car le peuple romain, surtout des

(1) ARISTOTE. Edition gréco-latine de FRELLONIUS, Lyon, 1561. *De mundo*, 2 vol. in-folio, p. 1469.

(2) *Ibid.*, p. 1470.

(3) *Ibid.*, p. 1466.

(4) *Ibid.*, p. 1471.

(5) *De mundo*, chap. VI. Notez qu'Aristote, malgré toute la puissance de son génie philosophique, n'en appelle pas à celui-ci, mais à la tradition, pour appuyer ces vérités. « *Une antique tradition*, dit-il un peu avant le dernier passage, *répandue par nos pères dans toute l'humanité*, nous apprend que toute chose vient de Dieu et par Dieu et qu'aucune nature ne se suffit et ne subsiste que par son secours. »

cinq premiers siècles, a été aussi religieux que le peuple grec.

La cité antique, ce livre si clair, si précis et si bien documenté de Fustel de Coulanges, nous montre sur le vif le caractère profondément religieux des peuples gréco-romains et leur habitude d'accorder au devoir religieux la première place dans la vie privée et publique (1).

Passons des peuples gréco-romains, qui nous touchent de plus près, au peuple le plus vaste et le plus important au point de vue absolu de l'histoire et du genre humain.

Le *peuple chinois,* avec ses trois ou quatre cent millions d'hommes, vit, depuis quatre mille ans, de fortes croyances religieuses, dont Mgr de Harlez a parfaitement démontré le caractère nettement monothéiste dans la religion publique et officielle de la Chine.

Ainsi, d'après ces antiques croyances, Shang-Ti est bien le vrai Dieu. Maître souverain des hommes, il dispose des empires. Il est le gardien et le vengeur des lois et de la justice. Il institue les rois, pour qu'ils gouvernent avec justice et bonté, et leur retire leur mandat, dès qu'ils en abusent pour opprimer les peuples. Il examine les actes des hommes jusque dans les intentions secrètes de leurs cœurs. Il comble les bons de faveurs et punit les méchants. Il enseigne les hommes et leur révèle toute science. Les principaux devoirs envers la Divinité sont l'adoration, le respect pour ses volontés, l'imitation de ses vertus et le grand sacrifice, offert par l'empereur. On recommande peu de prières et de cérémonies religieuses; mais le côté moral de nos devoirs envers Dieu est vivement mis en relief (2).

(1) A consulter, outre Fustel de Coulanges, pour les Grecs : A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique,* 3 vol. (Paris, 1857-1859); L. Ménard, *Du polythéisme hellénique* (2 éd. Paris, 1863); J. Martha, *Les sacerdoces athéniens* (Paris, 1882); J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle* (3e éd., Paris, 1887); — pour les Romains : Marquardt, trad. par Brissaud, *Le culte chez les Romains,* 2 vol. in-8 (Paris, 1889 et 1890); Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* 2 vol. (Paris, 1878); en outre, plusieurs chapitres de l'*Histoire romaine,* par Th. Mommsen, et les *Césars,* les *Antonins,* et *Rome et la Judée,* du Comte de Champagny.

(2) La congrégation des Rites n'a toutefois pas permis, malgré les instances et les raisons des missionnaires jésuites, de se servir de l'appellation « Shang-Ti », pour désigner le Dieu des chrétiens. C'était pour éviter tout sens superstitieux ou équivoque, qui a pu, çà et là, se souder à ce mot.

Citons quelques passages décisifs des cinq *Kings*, où se trouvent toutes les croyances et les traditions officielles de la Chine (1).

(1) Les livres canoniques de CONFUCIUS, qui font loi pour tous les Chinois, même pour ceux qui ont adopté le culte superstitieux des esprits ou les pratiques du Bouddhisme, sont les cinq *Kings* (doctrines) *I-King, Chou-King, Chi-King, Li-Ki, Tchun-tsieou,* auxquels il faut ajouter les livres proprement confuciens : le *Ta-Hio* ou le grand enseignement; le *Lun-Yu,* les entretiens du maitre avec ses disciples; le *Tchoung-Young,* la doctrine du milieu.

Le P. LÉON WIEGER a réuni un choix de textes inédits dans un article très savant de la revue *Recherches de science religieuse,* n° 4, juillet-août 1910. On y trouve également les traces du monothéisme antique de la Chine.

Voici comment le R. P. MATHIEU RICCI, le célèbre fondateur des missions de la Chine, expose les opinions religieuses des Chinois dans un ouvrage très savant et très fouillé, bien qu'appelant des retouches, écrit au commencement du XVII[e] siècle. (*Etudes,* 20 septembre 1910 : « Le P. Mathieu Ricci, 1552-1610 », pp. 763 et suiv.

« La religion des lettrés est proprement l'antique religion de la Chine. Pour cette raison, elle a toujours gouverné et gouverne encore aujourd'hui le pays, et c'est elle qui est la plus florissante, qui a le plus de livres et qui est la plus estimée. Les Chinois ne choisissent pas cette religion, mais ils la prennent en étudiant leurs lettres. Il n'y a aucun gradué, ni aucun mandarin qui ne la professe. Son auteur ou son restaurateur (mot plus exact) et chef est Confucius...

» Cette religion n'admet pas d'idoles, mais honore seulement le Ciel et la Terre ou le Roi du ciel, qu'elle regarde comme faisant subsister et gouvernant toutes les choses d'ici-bas, ainsi que nous l'avons déjà dit. Elle révère encore d'autres esprits, mais sans leur accorder autant de pouvoir qu'au Seigneur du ciel.

» Dans cette religion, il est parlé du châtiment divin et de la récompense que doivent recevoir les bons et les méchants; mais généralement on pense que cela sera en cette vie, soit dans la personne même des auteurs du bien et du mal, soit dans leurs descendants. Les anciens, à ce qu'il semble, n'ont guère douté de l'immortalité de l'âme... Seuls, les lettrés d'aujourd'hui ne laissent pas subsister l'âme après la mort... Quelques-uns, à qui cela paraît trop dur, disent que l'âme des bons seule se conserve vivante, parce que la pratique des bonnes œuvres l'a nourrie et fortifiée; l'âme des méchants, n'ayant pas eu cet avantage, se dissiperait et s'anéantirait au sortir du corps. Mais l'opinion la plus suivie actuellement et qui me paraît empruntée à la secte des idolâtres les Bouddhistes depuis cinq cents ans, est que tout ce monde est composé d'une seule substance... C'est de cette unité de substance qu'on déduit le devoir de la charité entre hommes et la possibilité pour tous de devenir semblables à Dieu, leur substance étant la sienne...

» A cet être suprême qu'ils reconnaissent, les lettrés n'érigent aucun temple : ils ne lui ont consacré aucun lieu pour l'y adorer. Conséquemment, ils n'ont ni prêtres, ni ministres de la religion, ni rites solennels à garder par tous, ni préceptes ou commandements imposés, ni chef spirituel, chargé de déclarer ou de promulguer leur doctrine et de châtier ceux qui la transgressent. De même, ils ne récitent jamais de prières ni en commun ni en particulier. Bien plus, ils prétendent que l'empereur seul doit offrir ses hommages et sacrifices au Roi du ciel, et, si d'autres voulaient le faire, ils seraient punis comme usurpateurs des droits impériaux. C'est pourquoi l'empereur a, près de ses deux cours de Pékin et de Nankin, des temples fort somptueux, où autrefois il sacrifiait en personne, à certains temps de l'année; maintenant il envoie des mandarins de

Le *Chi-King* renferme des passages comme celui-ci : « Grand est Shang-Ti (Dieu). Il regarde le monde inférieur : plein de majesté, il examine les quatre plages, cherchant qui donnera la sécurité au peuple. Il cherche, parmi les différents états, à qui il pourra donner la suprême puissance... Lorsque le pouvoir vint à Wen-Wang (empereur), il reçut toutes les bénédictions de Ti. Elles s'étendirent à ses descendants... Wen-Wang offrit le grand sacrifice à Ti. » (7e ode de la 1re décade du *Chi-King*.)

« Immense, immense est Shang-Ti, le souverain des peuples d'ici-bas. Majestueux, terrible est Shang-Ti. Ses décrets sont pleins d'avertissements et de châtiments. » (1re ode de la 3e décade.)

L'ode 1re du 4e livre dit de trois rois qu'ils ont été sacrés rois par Shang-Ti.

On peut glaner dans ces odes une foule de passages semblables. Il ne s'y trouve pas trace d'idolâtrie proprement dite. Le sacrifice principal est toujours offert à Shang-Ti. D'autres, secondaires, sont faits pour les ancêtres et certains

haut grade pour le faire à sa place. A cette occasion, l'on immole grand nombre de bœufs et d'autres animaux, et il se fait beaucoup d'autres cérémonies dans ces deux temples. Aux esprits des montagnes et des fleuves et des quatre parties du monde, peuvent sacrifier seulement certains hauts fonctionnaires et grands de l'empire, et aucun particulier ne doit s'y ingérer...

» La chose la plus solennelle parmi ces lettrés et pratiquée par tous, depuis l'empereur jusqu'au plus petit de ses sujets, ce sont les offrandes, qu'ils font chaque année à des époques fixes, de chair, de fruits, de parfums et de pièces de soie, ou de papier pour les plus pauvres, à leur ancêtres défunts... Ils déclarent le faire parce qu'ils ne savent pas d'autre moyen de manifester leur amour et leur reconnaissance pour leurs ancêtres... D'ailleurs ils ne reconnaissent en ces défunts aucune divinité, ne leur demandent rien et n'en attendent rien...

» Le vrai temple des lettrés est celui de Confucius. La loi veut en effet qu'on lui en élève un dans toutes les villes, au lieu que nous appelons l'école... A la place d'honneur dans le temple est la statue de Confucius ou bien une tablette bien travaillée, portant son nom en lettres d'or, et à ses côtés sont les statues ou les noms d'autres sages, qui ont été ses disciples et sont également tenus pour Saints. C'est là que les magistrats de la ville et les gradués viennent, à toutes les néoménies et aux pleines lunes, pour faire à Confucius leurs génuflexions, allumer des chandelles en son honneur et mettre de l'encens dans le brûle-parfums placé devant l'autel. De même, à l'anniversaire de sa mort et à certaines dates de l'année, ils lui offrent des animaux tués et d'autres choses qu'ils mangent ensuite en grande solennité. Tout cela, ils le font pour remercier Confucius de l'excellente doctrine qu'il leur a laissée dans ses livres... mais ils ne lui font aucune prière et ne lui demandent rien non plus qu'à leurs ancêtres défunts.

» Ils ont encore d'autres temples, dédiés aux esprits protecteurs de la cité ou du palais, où se tiennent les audiences. C'est là que les magistrats, quand ils

esprits qui semblent n'être le plus souvent que des morts vénérés pour leurs vertus ou leurs bienfaits.

Le *Chou-King*, livre historique, confirme ces témoignages. A l'entrée du livre des histoires, on trouve une sorte de résumé de tout le culte. Il y est dit : Yao (le premier souverain de la Chine) faisait le principal sacrifice de Shang-Ti, rendant les honneurs aux six vénérables (ancêtres honorés d'un culte, d'après de Harlez), tournant ses regards vers les monts et les fleuves, il honorait tous les esprits (qui y président).

Ces monts étaient ou bien les quatre grandes montagnes, sur lesquelles se faisaient les grands sacrifices annuels, ou celles qu'on croyait avoir été le théâtre d'un fait surnaturel. Les fleuves étaient, disent les commentateurs, les grands fleuves de la Chine, si bienfaisants pour l'agriculture et parfois si funestes par leurs inondations. Les Chinois croyaient que des esprits, placés sous les ordres de Shang-Ti, présidaient au régime des eaux.

Le livre 4. 2. 2. renferme, dans une proclamation du prince

entrent en fonctions, prêtent un serment solennel de garder la justice et d'administrer fidèlement leur office, et ils ajoutent des offrandes de chair et de parfums. A ces esprits, ils reconnaissent le pouvoir de récompenser et de punir...

» Le but de cette religion des lettrés est la paix et la tranquillité de l'empire, le bon gouvernement des familles et la bonne conduite des particuliers. Pour tout cela, ils donnent de très bons avis, entièrement conformes à la raison et à la vérité catholique. Ils attachent une grande importance à ce qu'ils appellent les *cinq corrélations* communes à tous les hommes, c'est-à-dire de père et enfants, de mari et femme, de supérieur et inférieur, de frère aîné et cadets, de compagnon à compagnon. Ils s'imaginent que dans les pays étrangers on ne se préoccupe pas de ces relations. Mais ils proscrivent le célibat et permettent la polygamie. Tous leurs livres insistent beaucoup sur le second precepte de la charité : Faire aux autres ce que nous voulons que les autres nous fassent. Ils exaltent surtout l'obéissance des enfants aux parents et des inférieurs aux supérieurs... »

Le P. Ricci conclut que les lettrés peuvent bien se faire chrétiens, tout en restant dans cette *espèce d'académie*, puisque son objet essentiel ne renferme rien de contraire à la foi catholique et que celle-ci est éminemment favorable à la paix et à la tranquillité publique, principal souci des lettrés.

Le P. Ricci décrit ensuite la secte de Chekia (Çakya) ou le Bouddhisme et celle de Laoru (Lao-tsé) ou le Taoïsme. Il les appelle les sectes des idoles. Ces sectes se sont subdivisées en un grand nombre d'autres, elles sont souvent entrelacées entre elles et même pénètrent en partie la religion des lettres. Les superstitions les plus variées ont rempli les temples d'idoles. Il y en a même beaucoup dans les maisons particulières, sur les places, dans les rues, dans les barques et dans les édifices publics. « Mais, dit le P. Ricci, peu de gens ajoutent foi à ce qu'on raconte de ces idoles. Pourvu qu'on ne contredise pas les principes et les maximes des livres de Confucius, on convertit assez facilement les Chinois. »

Tang, revenant d'avoir vaincu le dernier des Hia (tyran), le passage suivant : « L'auguste Shang-Ti a fait descendre dans le peuple l'esprit de rectitude... Ayant souffert cruellement de la tyrannie de Hia, vous avez proclamé votre innocence devant les esprits supérieurs et inférieurs (du ciel et de la terre). La voie du Ciel (Dieu) est de bénir le bon et de rendre malheureux le méchant. Il a fait descendre des calamités sur Hia, pour révéler ses crimes. C'est pourquoi je n'ai pas osé, chargé que j'étais du mandat, pardonner au coupable : mais présentant une noire victime, j'ai osé, m'adressant au Souverain du Ciel suprême, demander le châtiment. » — IV, 4. 4. : « Shang-Ti n'agit pas toujours d'égale façon : sur celui qui fait le bien, il fait descendre cent bonheurs; sur celui qui fait le mal, il fait descendre cent infortunes. » — IV, 5. 3. 1. : « Les anciens rois, honorant la vertu, savaient ressembler à Shang-Ti. »

Le nouveau souverain, Wuh-Wang, dans une proclamation à son peuple, explique les crimes de la dynastie qu'il va renverser. Nous y lisons (V. 1.) : « Sheou ne servait point Shang-Ti ni les esprits (Shen-Tchi, spirituels ou vénérables). Il délaissait les temples des esprits et n'y faisait plus d'offrandes. Le Ciel (Dieu) a fait les chefs pour secourir les peuples et leur a donné des instructeurs, qui soient *les lieutenants et les aides* de Shang-Ti et donnent paix et sécurité au monde... Et moi, j'ai offert le grand sacrifice à Shang-Ti; j'ai satisfait à l'esprit de la terre (Shai, qui préside à la fertilité du sol)... » « Shang-Ti ne le (Sheou) supportera plus : mais, le maudissant, il fera tomber sur lui la ruine. Aidez-moi à exécuter avec respect la sentence du Ciel. Pour moi, ayant obtenu des ministres vertueux, j'ose seconder avec respect les décrets de Shang-Ti, pour faire cesser ces troubles.»

Plus loin, V. 14. 1, il est écrit : « Les souverains de Thang, jusqu'à Ti-Y cherchèrent à faire briller leur vertu. Le Ciel consolida leur maison et ces souverains ne permirent pas de rien faire qui pût leur faire perdre Ti (Dieu). Leurs successeurs, abandonnés au vice, ne pensèrent plus aux lois du ciel. Aussi Shang-Ti ne les protégea plus et fit tomber ces maux, auxquels nous avons eu part. »

Toute l'histoire des rois dans le *Shuh-King* est ainsi présentée à un point de vue religieux et moral, du haut de cette notion de Dieu, Gardien et Vengeur de ses lois.

Dans les *trois livres confuciens* on trouve les mêmes notions, bien que plus rarement exprimées.

Ainsi au *Ta-hio*, X, 5, Confucius rappelle les vers du *Shuh-King* : « Avant que les souverains Shang eussent perdu leurs peuples, ils pouvaient se dire les lieutenants de Shang-Ti. » — Au *Tchong-Yong*, XIX, 6, Confucius affirme que les grands sacrifices, réputés faits au Ciel et à la Terre, s'adressaient réellement à Shang-Ti. Dans le *Lun-Yu*, XX, 1, 3, il reproduit le passage du *Shuh-King* (IV, 3, 48) : « O puissant souverain Shang-Ti, je n'ai point pardonné indûment au coupable, ni opprimé tes ministres : c'est toi qui es leur inspecteur, ô Shang-Ti. »

De même Meng-Tsé, le plus célèbre des disciples lointains de Confucius (3 siècles avant J.-C.), a laissé quelques passages expressifs sur le fond de ces croyances à un Dieu personnel, auteur de la loi morale, par exemple I, 2, 3, 7 : « Les souverains et les maîtres de la doctrine sont les auxiliaires de Shang-Ti », et IV, 2, 25 : « Bien qu'un homme soit méchant, s'il rétablit l'ordre en soi, s'il jeûne et se baigne, il pourra sacrifier à Shang-Ti. »

Le *Li-Ki*, livre rituel, dont la dernière rédaction se fit un peu avant l'ère chrétienne, mais qui rapporte fidèlement les coutumes antiques et renferme de très anciens matériaux, constitue un solennel hommage au culte de Shang-Ti. Le culte des ancêtres et des esprits n'y apparaît que comme un culte inférieur et subordonné au premier : rien ne s'y trouve qui assimile les esprits à la divinité, au témoignage de Mgr de Harlez. Nous y trouvons même un texte qui montre bien la différence entre le culte de Shang-Ti et celui des ancêtres. Au *Li-Yun*, il est dit : « Sacrifier à Shang-Ti est le suprême degré de respect; faire les oblations aux ancêtres est le suprême degré de l'humanité. »

Enfin le *Tchéou-Li*, règlement des fonctionnaires sous la dynastie des Tchéou, livre plus récent, réserve « le sacrifice suprême au Seigneur suprême du ciel ».

Ainsi au témoignage et d'après les citations si nettes de de Harlez, la religion officielle de la Chine semble avoir été toujours fidèle au culte du vrai Dieu, tout en y ajoutant le culte des ancêtres et de différents esprits qu'elle regarde au reste comme tout à fait sous la dépendance de Dieu et ne participant pas à la nature divine. La religion officielle de

la Chine, dont l'influence a été si puissante dans toutes les parties de cet immense empire, a été, de toute antiquité, un monothéisme élevé et profondément moral. Toute loi humaine juste est regardée comme une émanation de la loi divine : il faut l'observer, parce que le Ciel le veut. L'empereur reçoit autorité de Dieu et il en est le ministre. Voilà pourquoi il faut lui obéir, comme un fils doit obéir pour le même motif à ses parents.

Aujourd'hui encore. écrivait naguère un missionnaire très compétent, le sacrifice offert par l'empereur, le Fils du Ciel, présente une physionomie remarquable de grandeur et de dignité religieuse. Dès la veille, l'empereur se rend dans une des chambres attenantes au temple, Il doit y passer la nuit tout seul, et, dès le soir, garder une abstinence sévère, s'interdire toute distraction, et, en présence du Ciel, dont il est le Fils, examiner sa conscience et confesser ses péchés. Il est sévèrement surveillé pour qu'il ne se mette pas au large dans cette préparation. Le lendemain, bien avant le lever du soleil, se font les grands sacrifices au Ciel. D'après le récit devenu classique de S. Wells Williams, qui a pu y assister, l'empereur, portant la robe rituelle, où est brodée l'image du soleil, de la lune et des sept planètes, se tient debout au centre du temple. Les vice-rois, les présidents des ministères sont de chaque côté, mais à distance. Le cérémoniaire donne les ordres : « Prosternez-vous. » Et l'empereur se prosterne. « Offrez la coupe du sacrifice. » Et l'empereur obéit. Puis a lieu le sacrifice d'un bœuf sans tache. Tout se fait là au nom de l'empereur qui agit comme chef de l'Etat et représentant tout son peuple (1).

Quant à l'identité du Sublime Souverain *Shang-Ti* avec le Ciel *Tien,* elle a été affirmée à toutes les époques comme chose incontestable et reçue de tous. C'est à ce *Seigneur du Ciel* que les Chinois attribuent tous ces événements importants et surtout les fléaux généraux. En 1902, quand le choléra ravageait le Nord, les païens disaient : « Nous avons traité trop mal les chrétiens, le Seigneur du Ciel ne l'a pas oublié. » (2)

(1) Relation du P. TOURCHER, missionnaire chinois, bien informé. *Kouang-ping-fou,* septembre 1910. *Etudes,* 20 décembre 1910, pp. 788 et suiv.

(2) *Id.,* p. 790. Tiré du R. P. WIEGER, *Collection des rudiments, Textes philosophiques,* t. I, pp. 11, 12, 39.

Ne serait-ce pas là le principe de la puissante stabilité qu'offrent les lois, les mœurs et la civilisation de la Chine? (1)

Passons des Chinois aux *Mèdes* et aux *Perses*.

Une civilisation bien remarquable à certains égards a été celles des Mèdes et des Perses. Elle a donné naissance à deux puissants empires, celui de Cyrus et de Darius jusqu'à la conquête d'Alexandre, et celui des Sâsânides du III^e^ au VII^e^ siècle de l'ère chrétienne.

Ce peuple, digne d'arrêter le regard du philosophe et de l'historien, s'est inspiré lui aussi d'idées religieuses. Il a placé ses devoirs vis-à-vis de Dieu au-dessus de ses autres devoirs, ou plutôt il a fait de sa religion le fondement de tous ses devoirs.

Cette religion a pour fondateur Zoroastre (Zarathustra). Selon la tradition qu'il est difficile de dégager de la légende, il passa plusieurs années dans la méditation et prétendit, dans une illusion de sa conscience, avoir reçu des révélations d'Ahura-Mazda, le Seigneur du ciel. Sa grande préoccupation, comme il paraît d'après sa doctrine, a été de combattre le culte des dévas ou mauvais génies et de rétablir sur les ruines de l'idolâtrie naissante le culte du vrai Dieu. Cette religion constitue une réaction contre la corruption de la religion védique primitive. Il ressort des inscriptions de Darius I^er^ que de son temps c'était la religion officielle de la Perse (2).

(1) Sur la Chine et les Chinois, on ne doit pas trop écouter les voyageurs qui ne connaissent que les Chinois corrompus des ports, lesquels exploitent les étrangers. Ceux-ci exagèrent et généralisent.

D'autre part, le peuple chinois croit facilement aux pires calomnies contre les Européens, dans lesquels ils voient les ennemis de leurs traditions. Ainsi, ils racontent entre eux que les Européens arrachent les yeux des petits enfants chinois pour les aplatir en verres de lunettes, et qu'ils broient leurs os pour en faire des remèdes.

(2) Cette religion, nommée Mazdéisme ou Parsisme, nous est principalement connue par l'*Avesta*, collection d'écrits composés en grande partie en *Zend*, d'où le nom de *Zend-Avesta*, et par le *Bundehesh*, ouvrage de cosmogonie théologique écrit en *pehlevi*.

Nous avons surtout suivi Mgr DE HARLEZ et SPIEGEL. Le premier a publié l'*Avesta*, livre sacré des sectateurs de Zoroastre (3 vol., Liége, 1875-1877), avec une savante introduction sur les caractères de cette religion. Mgr DE HARLEZ se rapproche beaucoup de la méthode et des conclusions de SPIEGEL, le célèbre éraniste, à qui l'on doit *Eranische Alterthumskunde* (Leipzig, 1872-1873, 3 vol., dont le 2^e^ sur la religion et l'histoire de l'Iran jusqu'à la mort d'Alexandre, et

Résumons le fond de cette doctrine d'après de Harlez, Spiegel, Tiele et de Broglie :

Au-dessus de tous les êtres célestes se tient Ahura-Mazda, le maître du ciel, glorifié comme le Créateur et le Dieu de la lumière, de la pureté et de la vérité, le distributeur de la vie et de tous les dons de quelque valeur. Tout relève de lui. Au-dessous de lui, il n'y a que des anges et des génies. La proclamation de ce Dieu comme le Dieu suprême ou plutôt comme le Dieu unique est le trait caractéristique de la réforme de Zoroastre.

Au-dessous d'Ahura-Mazda se rangent six esprits supérieurs, dont les noms signifient le bon esprit, la meilleure pureté, l'empire désiré, abondance de santé, immortalité, sagesse protectrice. Joignez-y Mithra la lumière et les autres génies. Ces esprits semblent plus tard avoir été honorés comme des dieux distincts, mais ce polythéisme ne s'identifie pas avec le Parsisme.

Actuellement les Parsis professent un monothéisme assez pur : le feu qu'ils honorent n'est pour eux, disent-ils, qu'un simple symbole de la divinité. Cependant ce monothéisme est défiguré par le dualisme, né de la difficulté d'expliquer l'origine et les effets du mal dans le monde. En face d'Ormuzd, principe éternel du bien, de la lumière, de la vérité et de la pureté, ils placent Ahriman, principe du mal, des ténèbres, du mensonge et de l'impureté. Tous deux sont éternels, mais ne sont pas égaux. La lutte entre les deux principes sur le théâtre du monde doit se terminer par la défaite d'Ahriman et de ses partisans, les dévas, qui seront précipités dans l'enfer. Tous ceux qui, durant cette lutte, auront été fidèles à Ormuzd seront associés à son triomphe et jouiront du bonheur éternel. Ce dualisme pénètre toute la création

le 3e sur l'histoire et l'état social des Eraniens jusqu'à nos jours. Darmesteter a également traduit l'*Avesta* d'après une méthode différente et il a combattu plusieurs conclusions de Mgr de Harlez. Tiele, peu suspect en ces matières, se range plutôt à l'avis de celui-ci. Cf. aussi L. Feer, « De l'histoire et de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes, particulièrement en France », dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. V, p. 289, et de Broglie, ouvrage déjà cité, ch. V, n° II. — Sur le culte de Mithra, primitivement le Dieu de la lumière et de la vérité, sur les modifications qu'il a subies et l'extension qu'il a prise, cf. l'ouvrage très érudit de Frantz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* avec une introduction critique (Bruxelles, Lamertin, 1896-1899), 2 vol. in-4, dont le second renferme les conclusions de l'auteur.

spirituelle et matérielle. En haut, dans les sphères les plus élevées, est le domaine souverain d'Ormuzd; en bas, au plus profond de l'abîme, le royaume de son adversaire. Entre les deux est situé le monde présent, champ de bataille temporaire entre les deux principes.

De cette conception grandiose, qui a un côté moral très élevé, malgré l'erreur pessimiste sur la nature du mal qui la vicie, est sortie un culte simple, sans images ni temples : le feu tout pur y joue le principal rôle. Associé aux formules sacrées et aux hymnes du sacrifice, il possède la vertu de briser la puissance des mauvais esprits et de purifier les hommes de leur contact. La vie tout entière des croyants est une lutte continuelle contre le mal, lutte où se confondent souvent le mal physique et le mal moral : de là bien des pratiques superstitieuses pour se délivrer des forces du mal, par exemple, la distinction des animaux purs et impurs, l'usage d'exposer les cadavres sur les monts ou dans « les tours du silence », pour qu'ils soient dévorés par les oiseaux et ne souillent pas la terre, l'eau ou le feu, et, par une conséquence encore plus funeste, le caractère d'impureté appliqué à certaines professions. Tous les artisans qui taillent la pierre ou emploient le feu sont regardés comme violateurs de la pureté de ces éléments et considérés comme des espèces de parias.

Sauf cette confusion du mal physique et du mal moral et les conséquences qui en résultent, la morale du Mazdéisme est généralement pure et élevée. Pour être fidèle au Dieu pur, il faut n'avoir que des actions pures, des paroles pures, des pensées pures. De ce principe résulte un code assez beau et assez précis, qui comprend la plupart des devoirs, surtout ceux de la sincérité et de la chasteté. La morale identifiée avec la loi divine a pour sanction la vie future, dont les livres sacrés de la Perse donnent des peintures assez relevées.

Voilà, dans ses grandes lignes et ses principaux caractères, cette antique religion, qui a été l'âme d'une civilisation vraiment remarquable. Nous pouvons encore juger la vertu sociale de cette puissante religion et constater l'efficacité des croyances religieuses par l'exemple des *Parsis* de Bombay et de Calcutta. A l'origine, ils n'étaient qu'une poignée de fugitifs, chassés de la Perse par les Musulmans. Ils sont actuellement 80,000, d'aucuns disent 120,000, et, de l'avis de

tous les voyageurs et du témoignage que j'ai recueilli de la bouche de Mgr Goethals, archevêque de Calcutta, ils passent pour la race la plus honnête, la plus loyale, la plus active et la mieux douée de l'Inde : ils jouissent d'une très grande considération (1).

Les *Egyptiens* des temps primitifs nous apparaissent aussi comme un peuple profondément religieux (2).

« En Egypte, nous dit l'abbé de Broglie dans son savant livre sur les problèmes et les conclusions de la science des religions, nous trouvons une belle doctrine sur un Dieu unique, invisible, éternel, qui n'est représenté par aucune image et à qui aucun temple n'est érigé. Nous y trouvons aussi des idées très élevées sur la vie future et sur le jugement après la mort. La pureté de l'âme, qu'exige au premier abord la déclaration prononcée par le défunt devant le tribunal d'Osiris, est remarquable et contient un noble enseignement moral. Ces doctrines remontent à une très haute antiquité. Elles sont un élément de l'antique civili-

(1) Elisée Reclus confirme ces témoignages : « De toutes les races étrangères, qui se sont établies dans les villes du Konkan, celle des Parsis a pris le rang le plus élevé à côté des dominateurs anglais... Quelques-uns de leurs banquiers sont parmi les plus puissants du monde et dirigent les plus grandes entreprises de Bombay : même à Londres, de beaux édifices sont dus à leur munificence... Les vertus par excellence de leur code moral sont la bienfaisance et la véracité. » (*Nouvelle géographie universelle,* vol. 8e, « L'Inde et l'Indo-Chine », pp. 462-463.)

(2) A consulter les « Bulletins critiques de la religion de l'Egypte ancienne », par G. Maspero, dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* depuis I (1880), — Tiele et G. Collins, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques* (Paris, 1882), — et les divers ouvrages sur l'Egyptologie de Champollion, de Lepsius, de Chabas, de Mariotte-Bey, de E. de Rougé, de Wiedemann et de J. Capart.

Parmi les sources qui font connaître l'ancienne religion de l'Egypte, la première revient à ce qu'on appelle le *Livre des morts,* collection des textes, quelques-uns bien anciens, trouvés dans les tombeaux. On y trouve des hymnes religieux d'une très haute inspiration.

Toutefois Renan et Maspero constatent une grande différence entre le Monothéisme égyptien et le Monothéisme juif. Renan dit en propres termes, mais en forçant la note, « qu'il n'y a pas un seul point de coïncidence entre ces deux religions ». Selon Maspero, le Monothéisme égyptien fut assez vague et ça et là mêlé de conceptions panthéistiques.

Dans un savant travail publié dans le *Contemporany Review,* M. Reginald Stanley Poole divise l'histoire religieuse de l'ancienne Egypte en trois phases : la première est celle des Moralistes qui prêchaient la « grande puissance », *Nuteru,* où le caractère d'un Dieu personnel est assez obscurci; la seconde est celle des prêtres, qui semblent concevoir Dieu comme « cause suprême »; la troisième se rattache au culte du Dieu *Ra* ou Dieu Soleil, en qui tout est et de qui tout vient.

sation de l'Egypte, et nous montrent non seulement la conservation d'anciennes traditions, mais tout un travail philosophique sur ces données primordiales, qui est probablement l'œuvre de l'antique sacerdoce égyptien. » (1)

Voici quelques maximes des hymnes antiques qui montrent, dit l'abbé de Broglie, que l'Egyptien parlait de Dieu comme nous : « Dieu aime l'obéissant et hait celui qui désobéit. Un bon fils est un don de Dieu. Dieu connait les méchants et les punit. » — « Le Dieu tout-puissant, qui existe par lui-même, qui a fait le ciel et la terre, les eaux, le souffle de la vie, le feu, les dieux, les hommes, les animaux, les reptiles, les oiseaux. » — « Salut à toi, Ammon Ra, seigneur de toutes les existences, le support de toutes choses, l'unique dans ses œuvres, le Dieu de vérité, père des dieux. » — « Très glorieux Seigneur de la crainte, qui avez fait la terre à votre image, combien vos pensées sont élevées au-dessus de tous les dieux! Créateur des hommes, qui leur donnez la vie, écoutant le pauvre dans sa détresse, compatissant quand on s'adresse à vous. » (2)

Les *Indiens* des temps primitifs peuvent aussi être cités à l'appui de notre thèse. D'après l'opinion la plus plausible, le code religieux du Brahmanisme indien, code à couches multiples et de très inégale valeur, garde dans ses plus vieux hymnes l'empreinte du monothéisme primitif. « Nous voyons percer dans le *Véda*, a dit jadis Max Muller, le sentiment intime que tous les dieux ne sont que des noms différents d'une même divinité », comme dans la bible èl, elohim, Adonai, Jahveh. « Nous y trouvons, dit-il ailleurs, ces idées qui semblent contradictoires et qu'il est si facile de concilier :

(1) Ouvrage cité de DE BROGLIE, p. 124.

Nous concluons d'un fait transmis par la Genèse, ch. 47, v. 20-22, qu'au temps du patriarche Joseph le sacerdoce égyptien était encore un sacerdoce légitime, adorateur et ministre du vrai Dieu. Il est dit, en effet, dans ces versets que Joseph acheta pour le roi toute la terre d'Egypte aux habitants affamés comme prix des vivres qu'il leur vendit, « excepte la terre que le roi avait donnée aux prêtres, auxquels on fournit des subsistances des greniers publics ». Or, Joseph était tout-puissant sur l'esprit du roi. Il n'est guère vraisemblable que lui, fidèle et zélé adorateur du vrai Dieu, eût approuvé et exécuté pareille mesure, si ce sacerdoce ne représentait plus le vrai Dieu.

(2) LEPAGE-RENOUF, *Lectures of Growth and developpement of religions*, pp. 225-226, cité par DE BROGLIE, p. 47.

Dieu a établi les lois éternelles du bien et du mal, il punit le péché et récompense la vertu, et cependant le même Dieu est prêt à pardonner : il est juste et cependant miséricordieux. C'est un juge et en même temps un père. Au lieu de la métempsycose, nous y trouvons formellement enseignées l'immortalité de l'âme ainsi que la survivance personnelle par delà la tombe et même une résurrection véritable, du moins pour les justes, qui reprendront un corps nouveau (1).

Les attributs de Varuna, qu'on identifie avec le grec οὐρανός, ciel, nous semblent assez bien refléter les attributs du vrai Dieu. Rien n'égale la magnificence des descriptions que font de lui les hymnes. C'est lui qui a établi sur des fondements inébranlables le ciel et la terre et les maintient séparés. C'est lui qui a placé les astres au firmament, qui a fait marcher le soleil et a tracé leur route aux aurores et leur cours aux rivières (2). Il a tout fait et il conserve tout : rien ne saurait porter atteinte aux œuvres de Varuna. Nul ne le pénètre ; mais lui, il sait tout, il voit tout, ce qui est et ce qui sera (3). Des sommets du ciel, où il réside en un palais aux mille portes (simple image poétique), il distingue la trace des oiseaux dans l'air et celle des navires sur les flots (4). C'est de là, du haut de son trône d'or aux fondements d'airain, qu'il veille à l'exécution de ses décrets, qu'il dirige la marche du monde, et qu'entouré de ses émissaires, d'un regard qui ne sommeille jamais, il contemple et juge les agissements des hommes (5). Car il est avant tout le gardien de l'ordre dans l'univers et dans la société, et sa souveraineté est la plus haute expression de la loi physique et de la loi morale (6). Il a des châtiments terribles, des maladies vengeresses pour le coupable endurci (7). Mais il est miséricordieux à l'homme

(1) *Rig-Véda,* X, 14, 8. — A consulter MAX MÜLLER, qui a édité, outre le *Rig-Véda,* les différents ouvrages déjà cités plus haut ; A. BARTH, « Les religions de l'Inde », extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (Paris, Fisschbacher, 1879), où la richesse de l'érudition s'allie à l'exactitude de l'interprétation ; A. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda,* 3 vol.

(2) *Rig-Véda,* VII, 86, 1 ; VIII, 41, 10 ; 42, 1 ; I, 24, 8 ; V, 85, 5 ; I, 123, 8 ; II, 28, 4 ; V, 85, 6 ; VII, 87, 1.

(3) *Rig-Véda,* IV, 42, 3 ; I, 24, 10 ; 25, 14.

(4) *Rig-Véda,* I, 25, 10 ; VIII, 88, 5 ; I, 25 ; 7-11.

(5) *Rig-Véda,* V, 62, 8 ; I, 25, 13 ; IX, 73, 4 ; VII, 49, 3.

(6) De là ses surnoms Ritasya gopâ, gardien de l'ordre, Dhritavrata, Satya-dharman, dont les décrets sont inébranlables, efficaces.

(7) *Rig-Véda,* I, 24, 11, 14 ; VII, 62, 4 ; IV, 1, 4 ; VII, 84, 2.

qui se repent. Aussi c'est vers lui que s'élève le cri d'angoisse du remords; c'est devant sa face que le pécheur vient se décharger du poids de sa faute par l'aveu (1).

Les *Chaldéens*, dans les temps primitifs, reconnurent l'unité divine sous deux formes, nous dit M. de Broglie (2), celle d'Ilu, dieu primordial, sans attributs définis, sans temples et sans autels, et celle d'*Assur* à Ninive ou plus tard de *Marduk* à Babylone, l'un et l'autre dieu national, mais souverain. Il faut supposer que la superstition, plus ou moins teintée d'idolâtrie qui régnait à Ninive, avait laissé

(1) *Rig-Véda*, I, 25, 1-2; II, 28, 5-9; V, 85, 7-8; VII, 86, 87, 7, 88, 6; 89. Il y a deux hymnes IV, 42; VII, 82, dans lesquels est établi un parallèle formel entre Varuna et Indra, et dans ces deux hymnes, c'est à Varuna que revient la suprême majesté. — On voit, il est vrai, plus tard Indra invoqué plus souvent : même dans l'hymne X, 124, il est dit qu' « Agni « a quitté Varuna pour Indra. C'est là la mythologie postérieure.

M. Barth, a propos des différents dieux, Varuna, Indra, Agni, Soma, Vishnu, Sûrya, Savitra, note que lorsqu'un dieu est évoqué, tous les autres s'effacent : il attire tout à lui, il est le dieu, en vertu de la notion tantôt monothéiste, tantôt panthéiste, qui se trouve à l'état latent au fond de tout vague déisme. « Un autre procédé, écrit-il, par lequel se traduit souvent ce vague *besoin d'unité*, est celui de l'identification d'un dieu avec plusieurs autres. Il n'est peut-être pas une seule figure marquante qui n'ait donné lieu à quelque fusion semblable... Il n'y a pas jusqu'à la formule si fréquente dans les Brâhmanas : « Agni est tous les dieux », qui ne se rencontre déjà dans les hymnes. » Barth, ouvr. cité, p. 19. Cf. la savante brochure de M. Louis de la Vallée Poussin, professeur à l'université de Gand : *Notions sur les religions de l'Inde : le Védisme* (Paris, Blond, 1909). Cette étude récente confirme le fait relevé plus haut que, dans l'Inde primitive, ce n'est pas une magie ni un animisme vague que l'on rencontre, mais une religion proprement dite, avec la foi à une divinité suprême, gardienne de l'ordre matériel et moral.

L'affirmation contraire de V. Henry, dans son livre : *La Magie dans l'Inde antique*, édité en 1904 et réédité, plutôt réimprimé sans amélioration en 1909 (Paris, Mourry), ne repose pas sur des faits concluants.

(2) de Broglie, ouvr. cité, p. 48. — Tiele, ouvr. cité, 107-112. « Les deux peuples, dit celui-ci, presque semblables pour la langue et la religion, diffèrent davantage en ce qui concerne la civilisation et les aptitudes. Dans les sciences et les arts, les Babyloniens furent les prédécesseurs et les maîtres des Assyriens, mais leur empire ne semble pas avoir eu une forte organisation. Il s'affaiblit de plus en plus jusqu'à ce qu'il fut entièrement conquis par les Assyriens. Mais Babylone abaissée se venge. Nabu-Paluçur, allié aux Mèdes, ruine Ninive et fonde le nouvel empire babylonien, qui dut son plus grand éclat à son fils Nabu-Kuduruçur. *Marduk* et *Nabu*, les dieux nationaux de Babylone, mais dont le culte s'était déjà depuis longtemps répandu en Assyrie, prennent alors la place qu'avait si longtemps occupée la principale divinité des Assyriens et le nom de cette dernière cesse même d'être prononcé. »

Si l'on veut se faire une idée de l'ampleur qu'a prise et des progrès que fait l'étude des religions en Babylonie, qu'on consulte le savant article du Père Condamin : « La religion en Babylonie, 3000-2000 ans avant J.-C. », dans la revue intitulée *Recherches de sciences religieuses*, n° 4, juillet-août 1910.

dans la conscience universelle les notions caractéristiques du monothéisme. Sinon, le repentir sincère de cette immense ville, repentir agréé par le vrai Dieu et loué par Jésus-Christ, serait invraisemblable. L'écrivain sacré aurait narré que Jonas, par sa prédication de quarante jours, a fait un miracle incomparablement plus grand que tous les miracles opérés par Notre Seigneur et ses apôtres.

2e assertion.

Ces faits bien mis en lumière prouvent, par eux-mêmes, notre *seconde assertion,* savoir que la religion apparaît chez tous les grands peuples, surtout les peuples à forte civilisation, comme la première des puissances sociales.

« Sans prosélytisme religieux, a dit avec raison un penseur qui n'est pas des nôtres, il n'y aurait jamais eu de grande civilisation; sans un établissement religieux, assis et reposé après ses conquêtes, une civilisation originale et forte est impossible. » (1)

La puissance sociale des croyances religieuses se manifeste à un triple effet qui en marque la mesure. C'est la puissance *la plus capable d'unir et de fusionner des races opposées ou de diviser une même race;* c'est la puissance *la plus difficile à vaincre;* — c'est enfin la puissance qui *exerce l'influence la plus énergique et la plus constante sur l'état moral et social des peuples.*

En premier lieu, disons-nous, c'est la religion qui opère parmi les grands peuples les fusions et les divisions les plus énergiques et les plus durables.

Actuellement, sept grandes religions bien tranchées règnent parmi les grands peuples, le *Christianisme,* le *Judaïsme,* le *Mahométisme,* le *Confucianisme,* le *Mazdéisme* ou *Parsisme* des anciens Perses, le *Brahmanisme* et le *Boudhisme.* Or, ces religions n'ont-elles pas réussi à unir les races les plus diverses, et, par un effet contraire, à créer au sein des mêmes races et sous les mêmes climats les divisions les plus radicales? Tous les peuples chrétiens ne se distinguent-ils

(1) M. Tarde. Voir *Réforme sociale,* 15 avril 1895, p. 619.

Nous emprunterons une partie de notre démonstration à un exemple tiré de notre méthode des sciences historiques.

pas profondément de tous les autres peuples, et, d'autre part, n'ont-ils pas dans leur histoire et leur civilisation des traits communs, marqués au coin d'une puissante originalité? N'en est-il pas de même des Mahométans? Le Turc, l'Arabe, le Kurde, l'Egyptien, les Musulmans de l'Inde et ceux de la Chine constituent des races physiquement bien tranchées, mais au point de vue moral et social, nous ne découvrons entre eux que peu de différences. Que sont-ils pour nous? Des disciples du Coran. De même, que sont pour les disciples de Mahomet les Anglais, les Français, les Allemands, les Espagnols? Avant tout des chrétiens. Considérons ensuite le juif, errant depuis dix-huit siècles avec deux livres sous le bras, la *Bible* et le *Talmud* : ces deux livres en expliquent les contrastes. Les climats et les accidents les plus variés n'ont pas réussi à différencier notablement le juif, comme ils ne réussissent pas à différencier beaucoup le chrétien, le mahométan, le parsi et le brahmaniste. Veut-on une preuve encore plus saisissante? Voyez l'immense empire chinois avec ses quatre cent millions d'habitants. La religion officielle de *Shang-Ti* et les *Kings* de CONFUCIUS ont fait avec toutes ces tribus et ces races, sous des climats bien différents, un peuple profondément homogène et *tout d'une pièce.*

En second lieu, tandis que les empires et les régimes politiques se font et se défont avec tant de facilité, les religions bien organisées montrent une vitalité et une force de résistance extraordinaire. *Pas de puissance sociale plus difficile à vaincre.*

En dehors du paganisme gréco-romain, si puissamment organisé et armé, que le christianisme a complètement vaincu et détruit par des moyens où nous prétendons voir un effet de l'intervention divine, jamais une religion fortement organisée chez un grand peuple n'a été complètement vaincue et détruite.

Le Mahométisme, par exemple, a soumis par les armes et converti assez facilement les peuplades sporadiques de l'Arabie et du nord de l'Afrique, qui n'étaient rattachées à aucun établissement religieux; mais les conquêtes qu'il a faites, après huit siècles de luttes opiniâtres, sur l'empire grec de Constantinople, n'ont amené que la conversion d'une minorité de chrétiens grecs. De même, il n'a su détruire aucune autre des religions bien organisées qu'il a combattues, ni le

Mazdéisme, ni le Brahmanisme, ni les religions de la Chine. Si le Boudhisme a fait de très grandes conquêtes dans l'Asie orientale, c'est parce que, sans dogmes fixes, il s'est plié à toutes les croyances auxquelles il se heurtait. Sa seule agression sérieuse pour se substituer complètement à une autre religion a été sa lutte contre le Brahmanisme, fortement établi dans l'Inde, et le Brahmanisme, après avoir été d'abord vaincu, grâce à la supériorité du roi Açoka, le Constantin du Bouddhisme, a repris peu à peu et gardé toutes ses possessions (1).

(1) Précisons mieux certains détails de notre démonstration.

L'histoire ne mentionne que cinq grandes luttes entre religions fortement organisées. Indiquons-en le résultat.

Le *Judaïsme* a été en lutte avec plusieurs grandes religions, surtout avec le Christianisme et le Mahométisme. Il n'y a été ni vainqueur ni vaincu : mais il a su y déployer une force de résistance vraiment indomptable, en gardant sa pleine autonomie, quoique privé de sa puissance politique, de son sanctuaire et de son sacerdoce antique.

Le *Bouddhisme* a été fondé, environ quatre siècles avant l'ère chrétienne, par Çakia-Mouni, personnage réel, mais à histoire légendaire. Il semble être une réaction contre l'orgueil et le despotisme des Brahmanes. C'est une doctrine morale sans dogmes religieux proprement dits, fondée sur l'égalité et la fraternité et efficacement organisée pour le prosélytisme, grâce à une puissante institution monastique, qui lui fournit partout de nombreuses légions d'apôtres. Toutefois, malgré d'admirables ressources et certaines circonstances très favorables, comme, à son origine, l'appui d'Açoka, un des plus puissants rois de l'Inde, il a été refoulé au sud et au nord de l'Inde, vaincu complètement par l'antique Brahmanisme, qui est resté en possession de son pays d'origine.

Le Bouddhisme, il est vrai, s'est étendu sur le Thibet, la Mongolie, la Chine et l'Indo-Chine, et il semble avoir en grande partie triomphé du Confucianisme et des vieux cultes païens qui régnaient sur ces contrées. Mais ce n'est qu'*un triomphe apparent, parce qu'il s'est complètement fondu avec les autres cultes.*

On peut donc dire que le succès de cette religion n'est qu'un trompe-l'œil.

Le *Mazdéisme* (culte de Ahura-Mazda ou Parsisme, religion des Parsis) semble une des plus parfaites parmi les religions d'origine humaine, comme DE HARLEZ l'a établi par l'analyse du *Zend-Avesta*. Malgré l'éclat que la puissante monarchie des Perses lui a communiqué et la supériorité de sa doctrine sur le Brahmanisme, il n'a pu vaincre celui-ci. Après la conquête de la Perse par le cimeterre des Musulmans, les Parsis se sont dispersés dans l'Orient, surtout dans l'Inde, où ils restent fidèles à leur antique doctrine et aux vertus de probité et de générosité qui s'y trouvent si hautement célébrées. Aussi jouissent-ils dans l'Inde d'une estime universelle.

Le *Mahométisme* a triomphé du Paganisme en convertissant une foule de petites peuplades idolâtres sur le vaste territoire de l'Asie et de l'Afrique, où il règne. Il n'a réussi toutefois qu'à convertir une fraction des populations grecques, qu'il a vaincues par la force des armes; et ces conversions, obtenues sous le premier régime de terreur qu'amenait la conquête, ne se soutinrent qu'en partie. C'est en Crète que les conversions ont été les plus nombreuses. Un cinquième environ de la population grecque y a abjuré; mais elle fait peu à peu retour aux croyances

Nous pouvons donc conclure que la religion est de toutes les puissances sociales la plus difficile à vaincre. C'est donc elle qui a les racines les plus vives et les plus tenaces au cœur des peuples et de l'humanité tout entière.

Enfin, et pour un motif analogue, c'est elle qui exerce l'influence *la plus énergique et la plus constante sur l'état moral et social des peuples.*

Toutes les grandes civilisations portent l'empreinte de quelque grande religion, qui y a laissé en bien ou en mal une influence décisive et en explique le mieux les caractères saillants.

Une raison générale et de principe, c'est que seule la loi religieuse, par le prestige de son autorité et par l'efficacité de sa sanction, exerce une action directe, continue et énergique sur le fond même de la conscience, du cœur et de la volonté. Elle a prise, à chaque moment de la vie, au sein des travaux, des plaisirs et des épreuves, sur nos intentions et nos résolutions les plus importantes. Comme l'œil qui regardait Caïn et le faisait trembler jusque dans la tombe, où le poète nous le montre réfugié, la religion pénètre jusque dans les replis les plus secrets de la conscience pour y éveiller, sous la flamme vengeresse des jugements divins, les craintes et les remords des coupables désirs et des funestes passions. La loi civile,

chrétiennes. Enfin, le Mahométisme n'a jamais réussi à opérer des conversions durables au sein des populations catholiques.

Le *Catholicisme* a vaincu et détruit *complètement* le Paganisme gréco-romain, malgré l'appui d'un établissement religieux, consacré par les plus puissantes traditions et l'obstacle que créait à la nouvelle religion tout l'ordre des lois et des mœurs publiques du plus formidable empire qui fût jamais. Cette victoire constitue dans l'histoire de l'humanité *un fait exceptionnel*, dont nous ne saurions assigner les causes naturelles.

Le Catholicisme a réussi ensuite à convertir les peuples barbares si nombreux et si puissants qui ont envahi l'empire romain ; mais ces conversions, à raison du caractère peu fixe et ferme des religions professées par ces peuples barbares, nous semblent beaucoup moins extraordinaires que la destruction radicale du Polythéisme gréco-romain.

Hors ces luttes, le Catholicisme, malgré la puissante expansion de son apostolat et l'admirable dévoûment de ses missionnaires, n'entame que peu à peu les grandes religions de l'Asie et de l'Afrique, contre lesquelles il poursuit ses conquêtes. Il gagne sans cesse du terrain, mais pouce par pouce. Même on doit reconnaître que ses efforts de propagande échouent jusqu'ici presque complètement contre le Judaïsme et le Mahométisme.

C'est la preuve que rien n'est tenace et puissant au cœur des hommes et des peuples comme les croyances religieuses.

l'opinion du monde, le considérant de l'estime publique ne nous protègent, même qu'en partie, contre les effets extérieurs et visibles de nos vices, sans pouvoir en détruire les principes invisibles. Seule, la loi religieuse s'attaque à ces principes et livre à la passion un combat sans cesse renouvelé, à travers les alternatives de victoires et de défaites, où se révèlent la force et la faiblesse de la nature humaine.

La démonstration par les faits exigerait assurément de longs développements pour être complète, mais cela n'est point nécessaire. La preuve pour les religions et les civilisations bien connues est facile et suffisante. Le juif, le mahométan, le parsi, le bouddhiste, le brahmaniste, le peuple chinois pris en bloc et les peuples chrétiens, avec leur distinction en catholiques, protestants et schismatiques, nous sont assez connus pour que nous puissions juger leur civilisation par leur religion, *telle qu'elle est comprise et pratiquée par eux.*

Qu'il nous soit permis d'évoquer rapidement la preuve tirée du Christianisme et de l'appuyer sur un témoignage aussi compétent qu'il est peu suspect.

La *morale chrétienne,* considérée dans ses effets publics sur le monde, a produit les transformations les plus élevées, les plus étendues et les plus durables. Elle a transformé l'homme, la famille et la société. De tous les âges, de tous les rangs et de toutes les civilisations, elle a fait jaillir des splendeurs de vertu et de sainteté. Dans la vie sacerdotale et religieuse, elle a créé de vastes associations, dont la charité la plus dévouée est le lien et la perfection la plus élevée, le but idéal. Elle a eu raison des abus les plus invétérés et des vices les plus puissants, comme l'esclavage, le divorce, la polygamie et la haine des ennemis. Enfin, elle a converti le payen, le barbare et le sauvage; et, en réussissant à faire avec ce triple débris de l'humanité déchue les peuples chrétiens de l'Europe et de l'Amérique, elle révèle, dans toute sa profondeur et son étendue, sa puissance sur la raison, le cœur et la volonté de l'homme.

« Aujourd'hui, écrivait Taine avec sa rare indépendance, après dix-huit siècles, sur les deux continents, depuis l'Oural jusqu'aux Montagnes Rocheuses, dans les Moujiks russes et les Settlers américains, le Christianisme opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée et de la même façon;

de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; ni sa substance ni son emploi n'ont changé : sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il est encore, pour quatre cent millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés ; pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité ; pour l'emporter, par delà l'espérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques ou privées se dégradent. Il n'y a que lui pour nous retenir sur une pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel notre race rétrograde vers ses bas-fonds ; et le vieil évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. » (1)

III. Seconde proposition.

Le devoir religieux a un triple objet : la science de la religion ; — le culte, tant interne qu'externe, et non seulement privé, mais public et social, de la divinité ; — la loi morale, reconnue et acceptée, dans sa partie universelle, comme loi divine.

1. Preuve du premier devoir : *La science de la religion.*

La connaissance *générale et rudimentaire* de Dieu, de la religion et de la loi morale ne saurait être l'objet d'un devoir proprement dit, parce qu'elle est, selon la doctrine exposée dans nos Principes de philosophie morale, le fondement même de tout devoir. Pareille connaissance est le fruit de l'*évolution normale des facultés humaines*, au sein d'une éducation, conforme aux obligations de la société domestique et à la mission providentielle que les parents tiennent de Dieu. Le premier objet du devoir religieux n'est donc pas cette connaissance rudimentaire, mais une *vraie science* de la religion, c'est-à-dire une connaissance relativement approfondie, étendue, éclairée et efficace, pour être la force, l'inspiration, la lumière et le frein salutaire de toute notre vie.

(1) *La reconstruction de la France en 1800*, 3e partie.

Pourquoi une pareille connaissance constitue-t-elle un devoir et même le *premier devoir* de l'homme? Parce que l'homme a besoin d'une pareille science pour régler sa vie conformément à la volonté de Dieu.

L'homme, en effet, être raisonnable, est porté par sa raison à régler, sur la connaissance théorique et pratique qu'il a du bien et du mal, les affections, les intentions et les résolutions qui ont ce bien ou ce mal pour objet.

Or, la science de la religion renferme les certitudes fondamentales, la lumière infaillible et la sanction souveraine de toutes les connaissances qui ont pour objet le bien ou le mal, la vertu ou le vice, la fidèle pratique ou la violation déréglée de nos droits et de nos devoirs.

Tout droit comme tout devoir emprunte à la notion de notre fin dernière, et, par suite, à la notion de Dieu, principe et objet de cette fin, la certitude des notions qui le légitiment devant la raison, la lumière des applications qui l'éclairent pour la conscience, et l'efficacité de la sanction qui l'impose à la volonté.

Mieux donc on sera convaincu des perfections infinies de Dieu, de la fin qu'il nous a assignée et des relations intimes et indissolubles qu'il a établies entre lui et nous, entre notre fin et la fin des autres hommes, — et c'est là tout le fond de la religion, — mieux on comprendra le bien fondé de tous nos devoirs ainsi que la sanction de différent ordre et de différent degré dont Dieu a dû les munir. Cette connaissance, par l'effet même de sa lumière et de l'excellence de son objet, inspirera au cœur l'amour de ces devoirs, tandis que la sanction, qui en consacre l'inviolabilité, saura produire sur notre volonté si mobile et si fragile, mais aidée du secours même de Dieu, l'influence décisive qui les lui fait accepter et remplir généreusement.

Dieu, devant vouloir que nous accomplissions nos destinées d'une manière *normale,* c'est-à-dire d'une manière conforme à notre nature raisonnable, a dû vouloir que nous regardions, comme le devoir fondamental de l'ordre religieux et moral, celui de perfectionner la connaissance rudimentaire que la première évolution de nos facultés nous donne de lui et de l'élever à une science suffisamment approfondie, étendue, éclairée et efficace, pour qu'elle soit la force, la lumière et l'inspiration permanente de toute notre vie morale et religieuse.

L'histoire confirme cette preuve de raison. Nous voyons chez les peuples antiques à grande et forte civilisation, dont l'histoire nous est bien connue, tels que les Grecs, les Romains, les Chinois, les Persans et les Indiens, l'enseignement public de la religion traditionnelle en plein règne et occupant la première place dans l'éducation de la jeunesse.

Platon, ce génie si personnel et d'une indépendance de jugement si complète, insiste fortement, dans une foule de passages de sa *République* et de ses *Lois*, sur le devoir impérieux d'inculquer à la jeunesse des croyances religieuses conformes aux perfections de Dieu et aux multiples devoirs qui nous relient à Lui. Critiquant quelques inventions mythologiques d'Eschyle et d'Homère dans son livre II de la *République*, il dit : « Quand quelqu'un parlera ainsi des dieux, nous le repousserons avec indignation. Nous ne souffrirons pas davantage de semblables discours dans la bouche de maitres chargés de l'éducation d'une jeunesse, que nous voulons pénétrer de respect pour les dieux et rendre même semblable aux dieux, autant que la faiblesse humaine peut le permettre. »

Un autre considérant qui recommande hautement le devoir de perfectionner sa science religieuse, c'est que ce devoir n'est pas seulement d'*ordre personnel*, mais d'*ordre social*. Tout homme doit contribuer, selon ses aptitudes et ses moyens, à la fin d'autrui et au bien commun de l'humanité. Or, un des moyens les plus efficaces pour aider le prochain dans l'ordre de sa fin et promouvoir le bien commun du genre humain, c'est le prosélytisme religieux, à la fois pour propager parmi les âmes bien disposées et pour défendre contre les adversaires égarés par l'erreur ou la mauvaise foi, les vérités et les vertus de la religion.

Cette œuvre d'apostolat et de bon combat exige, comme condition indispensable de succès, une science bien éprouvée. Le viril et persévérant effort pour l'acquérir est donc d'un haut mérite et doit être regardé comme un acte religieux, quand il est inspiré ou commandé par l'amour de la religion. L'acquisition même des sciences profanes dans le but d'honorer ou de mieux défendre nos croyances religieuses participe de l'excellence et du mérite de la vertu de religion. La belle parole de Leibnitz : « J'aime la science, parce qu'elle

me donne le droit d'être écouté quand je parle de Dieu et de la religion », élève l'amour des sciences humaines à sa plus noble fin en le faisant participer du mérite supérieur de l'amour de Dieu et de la religion.

La science religieuse, pour être une vertu, doit impliquer l'amour de cette science et le désir d'y progresser.

Cet amour et ce désir doivent élever l'homme à l'étude consciencieuse du fait de la révélation, quand ce fait est entrevu dans des caractères suffisamment sérieux, pour *motiver l'examen de la raison.*

La raison, en effet, doit admettre en principe que Dieu peut nous parler comme il veut; que nous devons accepter sa parole avec une foi et une soumission entière, si l'authenticité de cette parole ressort de preuves pleinement convaincantes; même que nous devons remercier Dieu avec une sincère reconnaissance de bien vouloir nous parler et nous enseigner lui-même la doctrine du salut et toutes les vérités qui contribuent à notre perfection et à notre félicité.

Quand le fait divin de la révélation a été bien constaté, l'acte de la foi à la révélation s'impose comme un acte de *parfaite raison,* un acte de *haute vertu* et un acte de *rigoureuse obligation* (1).

(1) Essayons d'exposer clairement dans cette note avec quelle logique la raison est conduite à la foi et comment le devoir religieux d'*ordre naturel* nous mène, par des voies régulières, au devoir religieux d'*ordre surnaturel.*

La raison ne naît pas dans la foi, comme le prétendaient les traditionalistes et les fidéistes; — elle n'est pas transportée dans la foi par une inspiration et une illumination mystique, irréductible à des principes rationnels, comme l'affirment les protestants orthodoxes; — elle n'est pas précipitée dans la foi par des pentes ténébreuses et une chute aveugle, comme les libre-penseurs nous le reprochent gratuitement; — non, selon la théorie catholique, elle est conduite à la foi par des chemins de lumière et par un triple pas, éminemment logique et d'une parfaite rectitude.

En d'autres mots, elle passe par un triple ordre de certitudes pour arriver à la foi : *un ordre de principes,* les principes de la religion et de la morale naturelle, principes clairs et parfaitement démontrés, qui prouvent la possibilité et l'utilité de la révélation; — *un ordre de faits,* les faits miraculeux qui constituent en quelque sorte le sceau divin, imprimé sur l'organe public de la révélation, faits parfaitement attestés et qui prouvent cette intervention surnaturelle de Dieu; — *un ordre de conclusions,* conclusions dérivées de l'application de ces principes à ces faits, par suite, conclusions sûres et incontestables, parce que cette application est logique et évidente.

Parcourons rapidement ce triple ordre de certitudes, pour en signaler le contenu.

2. Preuve du second devoir : *Culte interne, externe, public et social de Dieu.*

1. *Culte interne et externe.*

La fin suprême de la création exige directement et strictement que l'homme rende un hommage sincère, explicite.

Premier ordre de certitudes : ordre de principes ou ordre des vérités rationnelles, qui sont nécessaires à l'intelligence, et des *motifs* et de l'*objet* même de la foi.

Au-dessous de l'ordre de la foi, se trouve l'ordre des vérités purement naturelles, qui sont au niveau de la raison et se découvrent à la raison dans la lumière plus ou moins transparente de leur propre évidence. Aussi la raison, avant de croire et pour être capable de croire, s'établit-elle d'abord dans cet ordre de vérités. C'est là qu'elle doit puiser les certitudes et les notions, sans lesquelles les choses mêmes de la foi seraient sans intelligence et sans certitude. Les notions fondamentales de la logique, vulgaire ou scientifique, qui éliminent le scepticisme; les notions sur la spiritualité, la liberté, la responsabilité et l'immortalité de l'âme, qui réfutent toutes les formes du matérialisme; les notions premières sur Dieu et ses principaux attributs avec les notions essentielles de l'ordre moral, qui établissent sur un fondement inébranlable les grands principes de la religion et de la morale naturelle; voilà les principes que la raison perçoit dans cet ordre et elle peut les y percevoir avec certitude par ses propres forces; bien plus, elle en a besoin pour saisir avec intelligence et certitude les choses de la foi.

Redisons-le donc avec l'Ecriture, la Théologie catholique et le Concile du Vatican, qui a condamné les théories aveugles du traditionalisme et du fidéisme: la raison peut connaître par elle-même et par voie de raisonnement le Dieu de la création; elle peut lire dans le livre de la nature le nom de Dieu, qui y brille à chaque page; elle peut comprendre le cantique de louanges que les astres laissent échapper dans leur marche harmonieuse à travers l'immensité: car, comme le dit le psalmiste (ps. 18), les cieux publient la gloire de Dieu, et le firmament, par son étendue, sa profondeur et les clartés qui l'illuminent, éveille dans toute raison le nom de son auteur.

Toutefois, en faisant ce premier pas dans l'ordre naturel, la raison reconnaît par une expérience douloureuse qu'il lui faut beaucoup de temps et d'efforts pour saisir, par voie de raisonnement pur, les vérités premières de l'ordre religieux et moral. Elle constate même qu'elle ne saisit parfois ces vérités qu'enveloppées d'ombres, et qu'en les saisissant, elle glisse si facilement sur les pentes de l'erreur. Et ici, l'histoire du genre humain et l'examen des croyances religieuses qui le divisent est en lugubre accord avec l'expérience personnelle. Voilà pourquoi, dès que la raison pressent, à certains indices, à certains faits mystérieux, qu'il existe peut-être une doctrine religieuse et morale, revelée par Dieu même, loin de s'en détourner comme d'une ennemie ou d'une étrangère, elle ira à elle pour vérifier ses titres et l'authenticité de ses caractères divins, avec le secret désir d'y trouver une auxiliaire et une libératrice.

A ce point, s'offre un nouvel ordre de certitudes et un nouveau pas, qui nous conduira tout près de la révélation.

Deuxième ordre de certitudes : les faits, qui établissent la certitude de la révélation.

L'esprit religieux sainement entendu, et par suite également éloigné de l'incrédulité systématique et de la crédulité superstitieuse, n'incline pas la raison

intégral, aux perfections divines, telles que l'ordre créé les manifeste.

à croire avant que celle-ci ait constaté, dans ses preuves légitimes, la certitude du fait de la révélation.

La raison, pour arriver à la foi, a donc un second pas à faire. C'est le pas qui lui fait parcourir avec une prudente sollicitude ces preuves de faits qui démontrent l'authenticité de la révélation. Ce second pas est comme le premier éminemment logique et régulier. Pourquoi? Parce que Dieu lui-même, pour faire de notre foi un hommage parfaitement raisonnable et conforme à sa vérité infinie, a tracé la route qui doit conduire la raison humaine de son horizon rétréci sur les hauteurs de la révélation. Tracée par Dieu, cette route a été marquée de ses interventions inimitables et affermie contre l'action destructive des hommes et des choses. Jalonnée des miracles et gardant l'empreinte des exemples et des œuvres de l'Homme-Dieu, comme de ces phalanges d'élite qu'il a entraînées à sa suite, phalanges d'apôtres, de martyrs, de confesseurs, de vierges et de grands hommes sous toutes les auréoles du génie et de la vertu, elle apparaît au loin comme une route vraiment divine et nous mène à la montagne de Dieu, « Mons Dei », la montagne de la révélation chrétienne, au-dessus de laquelle rayonne ce triple monument d'incomparable éclat, l'*Evangile,* la *Croix* et l'*Eglise de Jésus-Christ.*

Qu'y a-t-il donc de plus raisonnable que de s'engager sur cette route par un examen aussi prudent que respectueux, d'en suivre les jalons, d'y considérer de près les signes de l'intervention divine et de conclure, en présence de ces preuves et de ces témoignages interrogés de bonne foi et avec une attention soutenue : oui, Dieu a apparu sur la terre, Dieu a lui-même tracé cette route, Dieu seul a élevé cette haute montagne, et il m'y appelle pour m'y communiquer des promesses d'immortelle vie, des bienfaits et des privilèges surnaturels, des lois qui assureront mon salut et une doctrine ravissante de lumière, de paix et d'amour?

Pour mieux préciser et détailler ce second ordre de certitudes, d'où ressort l'authenticité de la révélation, nous pouvons réduire à *quatre faits culminants* les preuves de l'intervention divine d'où sort notre religion et notre foi chrétienne et catholique.

Le *1er fait* est celui d'une *religion primitive.*

Chez la plupart des peuples antiques, on trouve le culte de Dieu associé à certaines traditions mystérieuses sur l'innocence première du genre humain, une décadence universelle dont il serait victime et l'institution de sacrifices expiatoires. Partout cette étrange trilogie : des prêtres, des autels, des sacrifices. Comment la raison commune de l'humanité a-t-elle créé de pareils rites? Jamais on n'en découvrira l'origine hors d'une révélation primitive.

Le *2e fait* est celui de la *tradition mosaïque* et de l'*histoire du peuple juif.*

Jamais on ne dépouillera cette tradition et cette histoire de son caractère surnaturel. Quelles que soient les controverses sur le détail, jamais la critique approfondie et loyale de l'ensemble ne le réduira à un produit exclusivement naturel et humain.

Le *3e fait* est celui de la *vie* et de la *mission* de *Jésus-Christ.*

Jamais on n'expliquera par l'hypothèse d'une légende, d'une imposture ou d'une folie, les trois témoignages étroitement unis, de sa *parole* si sincère, de son *cœur* si pur et de son *œuvre* si efficace. Toujours au contraire les consciences honnêtes et bien éclairées reconnaîtront dans sa parole la vérité d'une divine affirmation, dans son cœur les vertus issues d'une divine inspiration, et dans ses œuvres, œuvres de sa vie et œuvres de sa mort, la puissance d'une divine intervention.

Or, un pareil hommage, pour être conforme d'une part à la nature mixte de l'homme et d'autre part à l'excellence infinie et à la souveraineté absolue de Dieu, doit se faire par les actes qui constituent le culte interne et externe.

Donc, ces actes sont exigés par la fin suprême de la création.

Ces actes, objet du culte interne, sont l'*adoration*, hommage rendu à l'excellence absolue et au souverain domaine de Dieu; l'*action de grâces*, hommage rendu aux bienfaits de Dieu; la *prière*, hommage rendu, par l'expression de nos désirs et de nos demandes, à la providence divine; l'*humilité*, hommage rendu, par l'aveu de notre néant, à l'éminence infinie de Dieu; la *foi*, implicite ou explicite, hommage rendu à la véracité divine dans la manifestation naturelle ou surnaturelle de la vérité religieuse; l'*espérance*, hommage

Jésus-Christ a parlé, vécu et agi comme il convenait de parler, de vivre et d'agir à Celui qui s'est affirmé le Fils de Dieu.

Le *4e fait* est celui de la *fondation* et de la *durée* de l'*Église catholique*.

Jamais on n'expliquera par des causes naturelles son unité, victorieuse de toutes les opinions humaines; sa catholicité, victorieuse de toutes les divisions nationales; et sa sainteté, victorieuse, en tant de héros et à travers tant d'épreuves, de toutes les faiblesses et de toutes les passions, que partout nous offre l'histoire de l'humanité.

Ces quatre faits, qui dominent l'histoire du monde, manifestent la vérité de la révélation chrétienne dans une clarté et une certitude qui excluent tout doute raisonnable et prudent.

Troisième ordre de certitudes : ordre des dernières conclusions, qui fondent la légitimité et l'obligation de l'acte de foi.

Ces conclusions se réduisent à deux. Etant donné ces témoignages, qui excluent tout doute raisonnable et prudent, en n'y laissant que la possibilité du doute *imprudent et déraisonnable*, je conclus : 1° que je *puis* croire, avec la plus haute certitude d'être dans le vrai, toutes les parties de cette révélation, car Dieu non seulement ne saurait nous révéler des erreurs, mais il ne saurait permettre que l'élite morale de l'humanité se trompe sur l'origine et le sens de sa révélation; 2° que je *dois* croire de stricte obligation toutes ces vérités révélées, parce que Dieu non seulement les propose, mais les impose à ma foi en vertu de son autorité souveraine.

Ainsi donc, *providence* et *infaillibilité divine*, qui fondent la *certitude* de la foi, et *autorité divine*, qui fonde l'*obligation* de la foi, voilà, sous la lumière des preuves qui établissent le fait de la révélation, ce que l'on nomme les *motifs de crédibilité*, c'est-à-dire les motifs qui font apparaître la foi comme *éminemment raisonnable et rigoureusement obligatoire*.

Dieu permet toutefois qu'il reste autour de ces clartés et de ces certitudes des ombres et des difficultés de détail, pour laisser place dans notre acte de foi au mérite de notre volonté libre, qui a le devoir d'en écarter tout doute *déraisonnable et imprudent* et d'y maintenir cette fermeté d'adhésion absolue et perpétuelle, qui constitue l'humble hommage de notre raison à sa révélation.

rendu à la bonté et à la puissance divine, y compris, pour l'espérance surnaturelle, l'hommage rendu à la fidélité des promesses divines; la *charité* enfin, l'acte le plus parfait de tous, hommage rendu au bien infini qui est en Dieu et à l'amour pur, élevé et désintéressé, que Dieu ressent pour ses créatures.

Arrêtons-nous un moment à ce devoir de la vertu de charité, le plus excellent de tous, pour y distinguer l'amour *parfait* et l'amour moins *parfait*.

Quand la raison connaît le bien infini qui est en Dieu, dit Taparelli, la volonté s'y porte et s'y attache avec complaisance. Mais on peut se complaire dans le bien divin de deux manières, selon qu'on l'envisage comme le bien *absolu et infini en lui-même*, et alors la volonté se complaît dans l'excellence de l'ordre *objectif* ou de l'objet qu'elle admire; ou comme *principe de la félicité qu'on éprouve dans sa possession*, et alors la volonté se complaît dans la jouissance de cette félicité ou dans l'espérance subjective de le posséder. Or, se complaire dans le bien, parce qu'il est le Bien lui-même, c'est l'aimer parfaitement, car c'est lui rendre un hommage de raison et de volonté, dont l'objet formel est l'excellence propre de ce bien. Se complaire dans la félicité que l'on éprouve ou que l'on espère en s'attachant au Bien infini, c'est l'aimer d'un amour moins parfait : l'hommage de la raison et de la volonté dans un pareil amour est moins pur et moins élevé. Toutefois, ces deux aspects se correspondent et se tiennent intimement unis. L'un de ces aspects peut dominer; mais il ne *doit et ne peut même* exclure l'autre, comme nous l'avons établi en philosophie morale (1).

(1) Taparelli d'Azeglio, 1, 7. *Saggio di diritto naturale,* livr. I, ch. IX, n. 252-253. Nous avons modifié l'exposé de l'auteur. Nous n'aimons pas à dire qu'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même est le seul acte qui tende directement à la fin principale de la volonté, à la justice, au bien véritable et convenable, à l'honnête. L'amour de concupiscence tend directement aussi à l'honnête, car il ne saurait être *étranger* au premier aspect. Le tort de Taparelli est de vouloir juger ces deux actes d'amour selon la *règle de l'ordre ou du principe abstrait d'honnêteté.*

Cette règle, à notre avis, est trop générale pour pouvoir différencier ces deux vertus, qui sont toutes les deux parfaitement honnêtes et conformes à l'ordre des choses pourvu qu'elles ne s'excluent pas. Nous tirons, nous, la distinction en excellence et en mérite de ces deux vertus de l'*espèce différente d'hommage* qu'elles impliquent vis-à-vis de Dieu. Nous pensons que c'est là le point de vue vrai. L'hommage de l'amour de complaisance est plus parfait à raison de son motif formel, où seule agit l'excellence *absolue* du bien infini.

Du culte interne passons au *culte externe.*

Vu la nature mixte de l'homme, les actes du culte interne ne sauraient bien s'accomplir, surtout avec une certaine durée, sans inspirer un acte de culte externe. L'acte de culte interne entraîne, par suite de l'union substantielle de l'âme et du corps et de l'intime harmonie entre nos facultés spirituelles, nos facultés sensibles et nos organes corporels, l'acte de culte externe : celui-ci en est à la fois le naturel prolongement et le naturel auxiliaire. Impossible pour l'homme de s'isoler et de s'absorber dans un acte d'adoration, d'humilité, d'amour, sans que nos sens et nos organes ne participent et ne s'accommodent à l'état psychologique que ces actes déterminent dans nos facultés spirituelles.

Cette accommodation de nos organes à cet acte interne rend celui-ci plus facile, plus intense et plus durable: de plus l'homme tout entier est la créature, le sujet et le protégé de Dieu. Il convient donc que l'homme tout entier participe au culte divin (1).

2. *Culte public et social.*

Le culte public, domestique et social, se justifie par *trois considérants.*

D'abord, c'est un précieux auxiliaire pour le culte interne que tous les hommes doivent à Dieu (2).

Ensuite, il constitue l'hommage *collectif* de la famille ou de la société, répondant aux bienfaits *collectifs* que la famille et la société ont obtenus et peuvent espérer de Dieu : c'est en même temps la reconnaissance collective de la souveraineté que Dieu n'exerce pas seulement sur l'homme privé, mais sur la famille et la société : un pareil hommage a donc sa raison d'être spéciale.

Enfin, ce règne public et social de la religion soutient le

(1) S. Thomas, 2. 2. q. 8. a. 7.

(2) Fénelon montre très bien l'utilité des rites extérieurs et même de la splendeur du culte dans ses *Lettres sur la metaphysique* : « N'est-il pas évident, écrit-il, que les hommes attachés aux sens et dont la raison est faible ont encore plus besoin d'un spectacle pour imprimer le respect d'une Majesté invisible et contraire à toutes leur passions que pour leur faire respecter une Majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux et qui flatte leurs passions grossières? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi et on ne veut pas reconnaître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne pas reconnaître le besoin des hommes. »

règne public et social de la loi morale, qui tire sa force et sa sanction de la loi divine.

Nous devons distinguer toutefois le culte *public et social* du culte *civil et politique*. Là où les citoyens sont divisés par les croyances religieuses, de façon à rendre impossible une religion d'État, et où le gouvernement s'abstient d'un hommage officiel à la Divinité, les croyants doivent chercher une compensation à cette regrettable abstention, par un hommage social, aussi imposant que possible, à celui dont la Souveraineté continue à s'exercer sur les hommes et les peuples, quelles que soient la constitution civile qui les régit et l'opinion religieuse ou morale professée par leurs gouvernants. Les droits de Dieu, en effet, sont placés au-dessus des constitutions et des opininions humaines.

L'histoire confirme ici également cette preuve de raison. Tous les grands peuples de l'antiquité ont rendu à la Divinité un culte public et national.

Ce fait résulte, clair et incontestable, de la grande démonstration historique qui sert d'appui à notre première proposition. L'hommage public rendu par les Grecs et les Romains à Zeus-pater, honoré comme le Dieu suprême, le souverain absolu et le protecteur universel de ces peuples, le culte public et social de Shang-Ti en Chine, d'Ahura-Mazda en Perse, d'Allah chez tous les peuples mahométans, de Jahveh chez le peuple juif, de Baal chez le peuple chananéen, des dieux d'Egypte, de Babylone, de Ninive et de l'Inde, manifeste suffisamment les convictions de l'humanité sur la haute convenance du culte public et social de la Divinité.

A ces témoignages des peuples non chrétiens répond celui des peuples chrétiens. Ceux-ci, durant dix-huit siècles, ont été unanimes à vouloir une religion d'État et à maintenir la profession publique du Christianisme avec les actes de culte que cette profession comporte.

Depuis un siècle seulement, il s'est formé, surtout en France et en Belgique, une minorité de libres penseurs bruyants, qui veulent supprimer tout hommage officiel à la Divinité pour combattre à fond la religion catholique, objet de leurs négations et de leurs protestations intransigeantes. Partout ailleurs, dans les autres pays catholiques, comme l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Autriche, la Bavière

et les nations catholiques de l'Amérique du Sud, ainsi que chez les peuples protestants comme l'Allemagne, l'Angleterre, les États-Unis, la Prusse, la Hollande, la Suède, la Norvège et le Danemark, et l'empire orthodoxe de Russie, l'hommage public à la Divinité est maintenu a l'état d'institution nationale. Le nom de Dieu est généralement invoqué dans les discours du Trône ou les messages présidentiels. En Angleterre, chaque séance du parlement s'ouvre par une prière publique. Aux Etats-Unis, le Président maintient l'usage de fixer, par an, un jour pour des actions de grâces publiques à rendre à Dieu par toute la nation. Enfin, malgré le violent prosélytisme de la libre pensée, le nom de Dieu demeure maintenu dans le serment judiciaire.

Robespierre lui-même, sous le régime de la terrible Convention, si radicale dans son opposition aux idées traditionnelles, a voulu une fête solennelle, où la nation rendrait ses hommages publics à l'Etre suprême, si imposante et si incontestable lui semblait la tradition du culte public et social de la Divinité (1).

3. **Preuve du troisième devoir :** *La reconnaissance de la loi morale comme une loi émanée de la divinité.*

D'après les « principes de la philosophie morale », la notion de l'honnêteté morale s'identifie avec la *finalité absolue* de nos actes, un acte honnête se définissant *un acte qui, par ses éléments essentiels, est dans l'ordre de notre fin.* D'autre part, la finalité absolue de nos actes n'est intelligible que dans la

(1) Locke, dans sa célèbre *Lettre sur la tolérance* qu'il étend très loin, refuse toutefois cette tolérance aux athées, « car, écrit-il, ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être tolérés, attendu que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale ».

Telle est aussi, au chapitre « De la religion civile » dans le *Contrat social*, l'opinion de J.-J. Rousseau, auteur peu suspect en fait d'intolérance.

Sous l'inspiration toutefois d'une religion mieux éclairée, nous apprenons à concilier la tolérance même pour les athées avec l'intolérance pour l'athéisme. Pleins de charité pour l'athée et de pitié indulgente pour ses déplorables opinions, nous devons toujours chercher à combattre celles-ci, avec zèle et dévouement, par les armes pacifiques de la vérité. Par suite, nous devons savoir maintenir, sans caractère provocant, la profession publique et la propagande zélée de notre religion.

notion de Dieu, principe et fin de l'homme, qu'il a créé à son image pour glorifier en lui et par lui ses attributs. De plus, la loi morale, qui ajoute le principe de l'*obligation*, non à tous les actes d'honnêteté morale, mais aux actes *indispensables à notre fin*, émane de la volonté divine, laquelle seule peut obliger nos volontés libres.

Il suit de ces principes que la loi morale est vraiment une loi divine, une loi dont la *matière* est le reflet des perfections divines, manifestées dans l'ordre de notre fin, et dont la *forme* est le principe d'obligation émané de la volonté divine.

Telle étant la vérité des choses, Dieu doit vouloir, en vertu de la fin même qu'il s'est proposée dans la création de l'homme, que celui-ci considère l'ordre moral *comme un ordre émané de sa sainteté et de sa volonté divine.*

Considérer l'ordre moral simplement comme un *ordre de relations rationnelles* ou d'*utilité sociale* ou de *convenance esthétique*, c'est méconnaître la volonté divine, qui nous l'impose comme un ordre reflétant ses perfections, nous orientant vers notre fin et glorifiant *sa Souveraineté absolue sur nous.*

C'est donc un devoir éminemment religieux que celui qui nous fait accepter en principe la loi morale comme loi divine.

Telle est, au reste, d'après les textes décisifs, que nous avons reproduits plus haut, la doctrine de Socrate, de Platon et d'Aristote, les plus nobles penseurs de l'antiquité.

Corollaires.

1. Le devoir religieux doit être protégé contre toute violation publique.

Si personne ne peut être contraint à un acte d'un culte, auquel il ne croit pas, personne ne peut être empêché de participer à un culte auquel il croit, par des actes, qui ne violent aucun autre droit.

2. Dans la *thèse de l'unité religieuse*, au sein de la vraie religion, l'Etat doit protéger cette unité, pour un double motif : d'abord, parce que c'est un principe de paix publique et une force morale pour affermir au sein de ce peuple le règne de tous les droits et de tous les devoirs; ensuite parce que cette possession sûre et tranquille de la vérité religieuse est estimée par tous le premier bien de la nation. Seulement,

nous ne pouvons approuver le code pénal, beaucoup trop rigoureux, qui a été jadis appliqué à cette protection.

3. Dans l'*hypothèse de la division religieuse,* l'Etat doit protéger le règne des vérités religieuses, communes aux diverses religions positives, et régler sa législation sur les prescriptions de la loi et de la religion naturelle, sans violer le droit de conscience des divers croyants.

4. L'éducation des enfants doit être en harmonie avec leurs croyances religieuses, ou avec celles des parents, tuteurs-nés des enfants. Le droit en effet des enfants d'être élevés dans la morale et la religion, où se trouvent de fait leur fin et les obligations de leur conscience, prime tout autre droit. Le droit des parents d'élever les enfants selon leurs croyances tire toute sa force de la mission primordiale et inaliénable qu'ont les parents de procurer le vrai bonheur de leurs enfants.

5. La religion doit être dans l'éducation des enfants croyants ce qu'elle doit être dans leur vie. Elle doit y tenir le *premier rang:* elle doit y exercer une *influence permanente* et y obtenir une *protection efficace* contre toute violation ou contrainte externe.

Qu'on ne croie pas pouvoir remplacer la religion dans l'éducation morale de l'enfant par l'instruction profane ou la science neutre. Peu de préjugés sont plus funestes. Si l'instruction, disait déjà Socrate, ne donne pas un esprit juste et sain, elle ne fait que rendre les homme plus mauvais, en leur fournisssant plus de moyens pour faire le mal. » « L'affinement des esprits, écrivait Montaigne, n'est pas leur assagissement. » Et Goethe disait avec encore plus de profondeur : « Est pernicieux tout ce qui *libéralise nos esprits* sans nous donner la *maîtrise sur notre caractère.* » Or, il faut à l'homme autre chose que l'instruction encyclopédique de l'esprit ou même la culture esthétique de l'âme pour lui assurer la maîtrise sur son caractère. Seule, une puissante morale, une morale élevée, autoritaire, lumineuse, étendue à tous nos devoirs et douée d'une sanction décisive sur nos volontés, peut nous assurer cette maîtrise. Où trouver pareille morale hors d'une doctrine religieuse à laquelle on peut se lier avec une foi absolue? (1).

(1) Nous croyons suggestif d'exposer en note le régime scolaire en vigueur avant la loi Balfour, en Angleterre et où se trouve assez bien concilié, pour les

APPENDICE A LA PREMIÈRE THÈSE.

(La puissance sociale de la religion.)

Confirmons la démonstration générale de notre thèse sur la puissance de la religion pour l'amélioration de mœurs sociales, par quelques statistiques contemporaines sur le mouvement en progrès ou en recul des mœurs publiques.

pays protestants, le besoin religieux avec la division des croyances religieuses, et le noble souci de donner aux enfants une éducation vraiment forte et morale avec la sage sollicitude pour ne blesser jamais le droit des parents et la conscience des enfants.

« Obligatoire depuis 1876 et à peu près gratuit depuis 1891, dit M. A. Fouillée dans un remarquable article de la *Revue des Deux-Mondes,* l'enseignement primaire progresse de jour en jour en Angleterre.

» Deux sortes d'écoles le distribuent. Les écoles libres sont entretenues par des dons, dont le sentiment religieux est le mobile. Il y en a environ 14,500. Là où elles ne suffisent pas, le gouvernement a le droit d'instituer des bureaux et des conseils scolaires, qui fondent et administrent les écoles officielles, les « Boards Schools ». Il y en a 5,316 (en 1897). La population des écoles libres est de beaucoup plus nombreuse. Elles n'ont cessé de gagner du terrain, depuis que l'enseignement est obligatoire. En 1870, celles que patronne l'Eglise anglicane, comptaient 814,000 élèves et 5,500,000 fr. de souscriptions. Aujourd'hui (1897), elles atteignent 1,850,000 élèves et 13,500,000 fr. de souscriptions.

» Officielles ou libres, toutes reçoivent de l'Etat, par l' « Education Department », des subventions réparties, pour la grande part, à raison de tant par élève ayant fréquenté l'école pendant l'année et parvenu à un certain degré d'instruction : ces subventions ne représentent pas moins de 155 à 160 millions de francs et forment près des trois quarts des revenus des écoles.

» Dans les écoles libres, l'enseignement religieux est confessionnel et complet mais la liberté de conscience est garantie en ce que tout père de famille a droit de demander que ses enfants ne prennent point part à cet enseignement, à moins que l'école n'ait refusé de se soumettre à cette condition, ce qui l'exclurait des subventions. »

Même dans les écoles officielles, neutralité et laïcité sont autres qu'en France (et en Belgique). Elles consistent à n'enseigner dans l'école aucun catéchisme ou formulaire d'une confession déterminée; mais on lit partout la Bible : c'est dire quel esprit préside à l'enseignement. Une nouvelle loi introduite en février 1897 et votée en seconde lecture à la Chambre des communes par 355 voix contre 150, élargit encore l'aide prêtée aux écoles libres. Cette loi exempte les écoles libres de l'impôt local et lui accorde une subvention additionnelle en moyenne de 5 shellings par élève et par an, au-dessus de la subvention précédemment limitée à 17 shellings 6 pences; ce qui coûtera annuellement à l'Etat 15 millions de francs.

Nous croyons utile d'ajouter à ces renseignements sur l'esprit et l'organisation de l'enseignement primaire en Angleterre le résumé de la récente loi Balfour.

L'Etat permet aux familles et aux cultes de constituer des écoles libres confessionnelles et d'y exercer leurs droits au point de vue du caractère religieux de l'école par le moyen de comités mixtes, où ils ont toujours la majorité. Puis, il supplée à l'insuffisance de ces écoles en organisant des écoles officielles, où il fait

Nous rattachons ces statistiques à un double ordre de faits. Nous constaterons l'influence de la religion ou du manque de religion sur *les mœurs du peuple* et sur *les mœurs des gouvernants*, en nous limitant à quelques exemples d'une portée générale.

Considérons d'abord à l'aide de la statistique cette influence *sur les mœurs du peuple.*

Cette influence se manifeste de la manière la plus sensible et la plus facile à constater sous une double forme, dans les mœurs familiales d'abord : par la statistique des *divorces;* celle des *naissances illégitimes;* et celle des *naissances légitimes par famille.* — Ensuite dans les mœurs publiques par les *statistiques de la criminalité générale.*

La *statistique des divorces* pour la France nous manifeste, dans un premier document à contrastes significatifs, l'effet de la religion ou du manque de religion sur les mœurs de la famille.

Après la loi de 1886 pour rendre le divorce plus facile, nous trouvons en France 16.05 divorces pour 1,000 mariages. Or, les départements connus comme les meilleurs au point de vue religieux, tels que les départements de la Bretagne et de la Savoie, ne fournissent dans cette moyenne générale que 2 pour 1,000, tandis que la Gironde en fournit 24; la Seine-et-Oise, 30.3; les Bouches-du-Rhône, 33.4 et la Seine, 62.8! (1)

En Belgique, le résultat est semblable. Sur nos 9 provinces, en 1860 le nombre de divorces a été de 65, parmi lesquels 51

observer le principe de neutralité religieuse, tout en y faisant enseigner la morale du Décalogue et en y interdisant tout manque de respect aux croyances des enfants qui les fréquentent. Il met toutes ces écoles sur le pied d'une parfaite égalité au point de vue des subsides et des faveurs soit du pouvoir central, soit des pouvoirs locaux, et ce, à deux conditions : que les écoles libres se conforment dans la partie profane de leur enseignement au programme officiel et acceptent pour cette partie l'inspection de l'État et qu'ils respectent la liberté de conscience des enfants de cultes dissidents, si tous ne sont pas de la même confession.

Enfin, on peut dire que l'école officielle anglaise associe l'éducation morale et religieuse à l'instruction. La lecture obligatoire de la Bible la rend résolument spiritualiste et chrétienne, au point de vue protestant, bien entendu, quoi que pareille lecture ne soit pas avec raison jugée suffisante par l'Église anglicane pour l'éducation de ses enfants.

(1) J. Simon, *La femme du XX^e siècle*, p. 120.

En 1897, le nombre des divorces était monté à 29 pour mille mariages et au total 7,999 divorces prononcés. Ce chiffre a dépassé 10,000 en 1905.

Plus loin, dans notre *Droit domestique*, nous fournirons des statistiques plus détaillées relatives à ce triste sujet.

pour les trois provinces les moins religieuses, le Brabant, le Hainaut et la province de Liège : toutefois dans les 6 autres se trouvent de grandes villes comme Anvers et Gand. — En **1870**, le nombre des divorces a été de 130, dont 110 pour les trois provinces susmentionnées et, en **1888**, de 356, dont 278 pour ces trois provinces. Le Brabant seul en a compté 176, soit plus du double que les six autres provinces réunies. Cette progression et cette proportion se continuent.

Il suffira pour le prouver de citer quatre chiffres.

Le nombre des divorces est monté pour tout le pays à 690 en **1900** et à 1,309 en **1909**. Dans ce dernier chiffre, le Hainaut compte pour 216 et le Brabant pour 407.

Le *nombre des naissances illégitimes* ne dépend pas seulement du degré de moralité d'un pays, mais encore des difficultés opposées par le régime de la législation ou des habitudes de vie aux mariages. Il faut donc ici comparer des *régimes semblables* pour en déduire l'indice de la moralité.

Voici donc quelques chiffres de pays semblables : le nombre des naissances illégitimes sur 100 naissances est en Ecosse 9.24, en Angleterre de 5.27, et en Irlande seulement de 2.62. Ce dernier chiffre s'abaisserait, même notablement, si on retranchait de l'Irlande la province protestante de l'Ulster. Quel indice expressif de la moralité des familles irlandaises!

En France, de **1879** à **1883**, la moyenne, pour cent, des naissances illégitimes a été de *24.1* pour le département de la Seine, de *10.1* pour la population urbaine et de *4.2* pour la population rurale, où la religion est mieux gardée. En **1901**, la moyenne absolue de toute la France, pour cent, atteignait *10*.

En Belgique, cette moyenne de **1865** à **1883** a été de 7.05. Elle croît légèrement. Mais les villes les moins religieuses, comme Mons, voient cette moyenne tripler et monter à 22, tandis que les villes les plus religieuses du pays la voient réduite au moins de la moitié, du tiers et même du quart.

Le *nombre d'enfants par famille* est généralement aussi un indice de bonnes mœurs.

Ainsi en Irlande, bien que le nombre des naissances ne soit que de 26.4 *par mille habitants*, le chiffre le plus faible de tous les pays de l'Europe après la France, où il n'est que 23, en revanche, le nombre de naissances *par mariage* est le plus fort de l'Europe, soit 4.80. Le contraste entre ce double fait atteste à la fois la *pauvreté* et la *moralité* du peuple irlandais.

Ici encore, la comparaison entre les différents départements français est on ne peut plus significative. Dans l'année 1886, le nombre des naissances par mariage a été en France de 3; mais cette moyenne est montée à 3.75 et au-dessus pour la Bretagne, la Corse, l'Aveyron et les départements voisins: elle a oscillé entre 3.50 et 3.75 pour le Nord, le Pas-de-Calais, la Seine inférieure, la Haute-Savoie, la Savoie, les Hautes Alpes, la Haute Loire, la Corrèze et le Doubs. Ces moyennes, qui font prédominer notablement les naissances sur les décès, appartiennent aux zones les plus religieuses de la France. — Par contre, les zones les moins religieuses voient de plus en plus prédominer le nombre des décès sur celui des naissances. Ainsi, la moyenne des naissances par famille est de 2.50 à 2.75 dans les départements autour de Paris : Oise, Seine et Oise, Orne et Eure, et elle descend de 2.50 à 2.14 dans la Seine, le Rhône, le Var, le Loiret, l'Aube, le Calvados et l'Eure (1).

Signalons à la suite de ces statistiques générales un exemple-type des effets désastreux de l'irréligion. Il nous vient du village de *La Parade*, situé en plein pays gascon, dans le Lot-et-Garonne.

Ce village est agricole et riche; mais il appartient à une zône où l'indifférentisme religieux règne depuis de longues années. Or, voici un fait qui en dit long sur les mœurs des habitants. En 1878, La Parade comptait 937 habitants et au dernier recensement, 726! L'émigration y est toutefois assez rare. Mais les registres de l'état civil accusent une moyenne de 15 naissances et de 30 décès!

La commune comptait en 1894 170 ménages réguliers, qui se décomposent comme suit : *48* sans enfant; *80* ayant *1* enfant; *18* ayant *2* enfants; *16* ayant *3* enfants; *6* ayant *4* enfants; *1* ayant 5 enfants et un autre 7 enfants.

Les familles les moins nombreuses sont celles des gros propriétaires fonciers.

(1) Chiffres tirés de la *Revue scientifique de Paris*, 15 décembre 1888. — Ajoutons à cette statistique celle qui indique par périodes quinquennales de *1828* à *1903* le chiffre absolu des naissances et la moyenne par 1000 habitants. *1828* : 977,837; 30.5 — *1833* : 970,812; 29.5 — *1838* : 963,818; 28.5 — *1843* : 978,799; 28.2 — *1848* : 940,837; 26.5 — *1853* : 937,796; 26.0 — *1858* : 969,874 : 26 7 — *1863* : 1,013,847; 26.9 — *1868* : 984,922; 25.7 — *1873* : 946,845; 26 0 — *1878* : 937,839; 25.2 — *1883* : 938,841; 24.8 — *1888* : 883,838; 23.1 — *1893* : 856,876; 22.8 — *1898* : 844,810; 21.8 — *1903* : 827,754; 21.2. Enfin en *1907*, le chiffre des naissances qui était de 774,000 a été dépassé par celui des décès qui était de 793,000! Quelle déchéance!

Dans ce village la pratique religieuse est presque nulle. En revanche, le luxe et l'égoïsme sensuel y produisent les tristes effets que nous venons d'indiquer (1).

Si l'on veut trouver en France un exemple formant contraste avec le précédent, il convient de le chercher dans une province très religieuse. Tel est le Finistère. Consultons-y la natalité de la petite ville de *Douarnenez*. Pendant l'année **1896**, il y a eu à Douarnenez 416 naissances contre 190 décès, soit plus du double, et sur ces 416 naissances on n'en a pas compté une seule illégitime. Dans la même année, on y a célébré 100 mariages.

Si partout la religion était forte comme chez ces braves marins, les causes qui affaiblissent dans les centres plus riches le respect du mariage et des bonnes mœurs auraient moins d'empire : elle n'amèneraient pas la dépopulation et la décadence futures de la France (2).

Cette décroissance si fatale de la natalité dans les régions les moins religieuses de la France est bien due à des calculs et à des pratiques que la morale réprouve. « On entend dire de tous côtés, écrivait déjà en **1870** le Dr Bergeret, que les mariages sont moins féconds, que l'accroissement de la population ne suit pas la même progression. Je crois qu'il faut l'attribuer en grande partie aux fraudes génésiques.

(1) *Réforme sociale,* 16 février 1896.

(2) On peut rapprocher de ces données concernant la France les données concernant certaines villes protestantes, comme Berlin. A consulter sur la stérilité volontaire dans l'Allemagne protestante deux écrits publiés en 1895 par deux pasteurs protestants : *Die Sittlichkeit auf dem lande* (la moralité dans les campagnes), par le pasteur Wagner (Leipzig), et *Die gefahren des neumalthusianismus* (les dangers du néo-malthusianisme) par Kœtzschke (Berlin). Le pasteur Wagner nous fournit des informations effrayantes sur la moralité des parties protestantes de l'Allemagne. Il avoue que, dans la province du Rhin, la confession est un remède très efficace contre le malthusianisme, tandis que les prédications des pasteurs protestants restent impuissantes.

A consulter sur cette question de la natalité : E. Cheysson, *La question de la population en France et à l'étranger* (brochure in-8, 1883); — Garnier, *Du principe de la population,* 2e édition; — E. Levasseur, *La population française* (1892); — C. Bertheau, *Essai sur les lois de la population* (1892); — Vander Smissen, *La population, les causes de ses progrès et les obstacles qui en arrêtent l'essor* (1893); — Marquis de Nadaillac, *De la natalité en France* (1893). — En outre, articles nombreux chaque année dans la *Réforme sociale* et l'*Association catholique* (surtout, tome II de 1891). — Enfin, on trouvera sur cette matière un complément de statistiques et de renseignements dans ma brochure : *La passion de l'amour, le mariage et la natalité* (in-8, 48 pp., chez De Witt; 4e mille, 1910).

Aujourd'hui les fraudes sont pratiquées par toutes les classes de la société. » (1)

Évidemment, il y a d'autres facteurs que la religion parmi les causes qui développent la population d'un pays. L'Etat économique, qui rend plus facile l'entretien, l'éducation et l'avenir des enfants, influe beaucoup sur la natalité. Mais sans contredit le facteur religieux est le principal : c'est le principe régulateur par excellence. Le rapprochement des chiffres cités plus haut l'indique suffisamment.

Veut-on un dernier exemple à dimensions plus vastes : qu'on considère la population des États-Unis. Malgré le développement si prodigieux de toutes les branches de l'industrie et du commerce, la race principale, la race des Yankees, devenue si peu religieuse, dépérit d'année en année, tandis que les autres races plus religieuses prospèrent et que parmi celle-ci les émigrants catholiques de l'Irlande, du Canada et de l'Italie se développent beaucoup plus que toutes les autres, révélant ainsi dans une fécondité supérieure la moralité supérieure de la religion, qui en règle les mœurs et l'activité.

Je ne résiste pas à la tentation de couronner cette leçon de choses par une belle page empruntée à M. Ch. Périn dans son remarquable ouvrage *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (tome I, p. 541) : « La morale catholique, avec les institutions qui en découlent, donne au problème de la population la seule solution qui offre à la société de sûres garanties de prospérité, de force et de durée par le développement régulier de toutes ses tendances naturelles et légitimes. C'est en faisant de la chasteté pour toutes les conditions de la vie une obligation rigoureuse; c'est en prêchant la chasteté dans le mariage et la chasteté dans le célibat, que l'Église catholique assure la fécondité

(1) Cité par M. Vander Smissen, *La population...*, p. 395. — Les enfants, dit M. de Vogüé avec la puissante ironie de son style, on en a quelquefois, cela arrive encore. » (*Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1889.) — « Une famille de cinq ou six enfants, dit à son tour le Dr Rochard, était autrefois chose normale (en France); aujourd'hui, on regarde cela comme une véritable affliction. On blâme les malheureux époux; on les plaint, ce qui est bien pire; on en rit, ce qui est le comble; et voilà comment les classes élevées ne s'entretiennent plus! » (*Traité d'hygiène sociale*, p. 322.) C'est bien le cas de dire pour la France : *Vitio parentum rara juventus*, et d'appliquer au règne de la libre-pensée dans les lois et les mœurs la terrible flétrissure du poète :

Sævior armis,
Luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.

des races en même temps qu'elle contient leur expansion dans de justes limites. On a reproché à l'Eglise tantôt de pousser, par les principes de sa morale sur le mariage, à un accroissement inconsidéré de la population, tantôt d'imposer au progrès de la population, par le célibat de ses prêtres et de ses ordres religieux, des restrictions fatales à la prospérité des peuples. On n'a pas vu que l'Eglise, en imprimant en même temps aux mœurs cette double impulsion, évitait pour cela même les deux écueils contre lesquels vont se briser toutes les sociétés qui prennent leur règle en dehors de ses principes, l'excès d'une population qui s'accroît plus rapidement que les subsistances et une décroissance constante de la population qui enlève aux sociétés leur ressort et les conduit à une véritable décadence. »

Abordons maintenant la *statistique de la criminalité.*

Considérons ici encore la France, le pays où l'indifférence religieuse et le règne de la libre pensée se sont le plus développés depuis cinquante ans.

D'abord fournissons quelques chiffres généraux.

Depuis **1881**, année qui précède l'instruction obligatoire, devenue en majeure partie laïque et indifférente à la religion, le nombre des prévenus jugés par les tribunaux correctionnels s'est élevé en huit ans de 210,000 à 240,000 environ. De **1889** à **1901**, les meurtres et les assassinats ont passé de 351 à 833; les viols et les attentats à la pudeur ont passé de 539 à 1,577. La moyenne de ces derniers crimes est le triple en proportion de celle de l'Italie, où cependant le tempérament est plus passionné et plus impulsif. De même, la moyenne des infanticides est montée en **1901** en France à 475, le quadruple de l'Italie, bien que ce pays offre la plus forte *criminalité générale,* où les petits vols et les rixes ont la plus large part (1).

Pendant l'année **1892**, il y a eu dans les prisons en France 516,671 entrées et 468,007 sorties. Toutefois, on se plaint avec

(1) J'emprunte les chiffres pour 1901 au *Carnet de l'homme d'Etat,* publié aux bureaux de la *Revue de statistique* (Paris, rue de Grammont, 28).

Nous pouvons ajouter à ce bilan pour 1901, 4,828 adultères; -- 716 attentats aux mœurs favorisant la débauche; — Enlèvement de mineurs, 470; — Outrages publics à la pudeur, 3,833. Notons qu'en cette même année, les affaires classées au parquet sans suite ont été de 302,359 contre 484,333, sur lesquelles il a été statué et 13,692 suivies d'ordonnance ou d'arrêt de non-lieu.

raison de l'indulgence de plus en plus grande des tribunaux. Sur 100 cas, il y a 30 acquittements pour crimes contre les personnes et 17 seulement pour les attentats contre les biens (1).

Un indice très alarmant de l'abaissement des mœurs privées et publiques en France, c'est l'accroissement du nombre des crimes et des délits notoirement impunis, malgré le développement de la police judiciaire. Le nombre de gendarmes de tout grade s'est élevé entre 1845 et 1880 de 14,685 à 20,385 et celui des agents de police de 2,994 à 12,583, compensant largement la diminution de 3,200 gardes champêtres. Or, le total des crimes et des délits notoirement impunis, qui était en 1825 de 9,000, s'est élevé en 1880 à 55,683, en 1888 à 78,000 et en 1893 à 93,000! (2)

Un autre indice bien significatif, c'est l'accroissement prodigieux du nombre des suicides en France. Les moyennes annuelles de 1826 à 1830 étaient de 1,739; de 1836 à 1840 de 2,574; de 1846 à 1850 de 3,446; de 1856 à 1860 de 4,002; de 1866 à 1870 de 4,990; de 1876 à 1880 de 6,259. Puis la progression nous mène à 8,451 pour 1888 et à 8,797 pour 1901.

M. A. Fouillée et M. Tarde signalent tous les deux en France une période exceptionnelle depuis 1853 jusqu'en 1865, où la statistique signale un abaissement continu de la courbe des crimes et délits. M. Tarde attribue cet heureux résultat au raffermissement momentané de l'ordre intérieur. Ne pourrait-on pas ajouter que, durant cette époque, la religion

(1) Dans un remarquable article de la *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1897, M. Alfred Fouillée, à qui nous empruntons la plupart des renseignements précédents sur la criminalité française et ceux qui suivront sur celle des jeunes gens et sur la plaie de l'alcoolisme en France, affirmait que la criminalité dans ce pays aurait *triplé depuis cinquante ans*, mais nous croyons ce chiffre un peu trop fort, d'après les statistiques dressées par M. Maurice Block, au chapitre XV de son ouvrage généralement très exact : *L'Europe politique et sociale*. Mais actuellement ce triple est largement atteint.

Citons à titre d'exemple topique la statistique qui vient d'être publiée des arrestations faites à Paris en 1909. Le chiffre d'individus écroués au dépôt pour crimes ou délits monte à 74,857! Ce chiffre comprend 23,824 voleurs, mendiants, vagabonds et malfaiteurs divers des deux sexes, plus 51,033 femmes de mauvaise vie, dont 9,723 âgées de moins de vingt ans.

(2) J'ai emprunté la statistique concernant la police judiciaire à l'ouvrage précité de M. Block, p. 444, et la statistique concernant le nombre des crimes et délits notoirement impunis à une savante étude de M. Henri Joly, *Réforme sociale*, 1er novembre 1896, pp. 638-639. — J'emprunte au premier de ces deux ouvrages la statistique suivante relative aux suicides en France..

s'est relevée en France et a favorisé à son tour le relèvement passager des mœurs publiques?

Le côté le plus lamentable de la statistique criminelle en France est celui qui regarde les enfants et jeunes gens. Déjà de 1826 à 1880, la criminalité des jeunes gens de seize à vingt et un ans avait *quadruplé* et celle des jeunes filles presque *triplé*. Dans la seconde période 1880 à 1893, la proportion des enfants et jeunes gens criminels croît prodigieusement et *dépasse presque du double celle des adultes*. A Paris, plus de la moitié des individus arrêtés ont moins de vingt et un ans; presque tous ont commis des fautes graves. Dans la seule année **1880**, on comptait dans le bilan de cette belle jeunesse 38 assassinats, 39 homicides, 3 parricides, 2 empoisonnements, 114 infanticides, 4,212 coups et blessures, 25 incendies, 153 viols, 80 attentats à la pudeur, 458 vols qualifiés, 11,862 vols simples!

Ce bilan ne fait que se développer. Selon M. A. Guillot, juge au tribunal de la Seine, si célèbre par ses écrits sur les jeunes délinquants de Paris, on remarque dans les jeunes accusés « une exagération de férocité, une recherche de lubricité, une forfanterie de vice qui ne se rencontrent pas au même degré dans un âge plus avancé ». Les suicides des enfants au-dessous de seize ans, extrêmement rares jadis, atteignaient déjà en 1887 le nombre de 55 et en 1892 celui de 87, tandis que quinze ans plus tard les suicides de jeunes gens de seize à vingt et un ans ont été de 375.

M. A. Fouillée, non suspect de partialité en faveur de l'enseignement congréganiste, affirme, dans l'étude louée plus haut, qu'à Paris sur 100 enfants poursuivis, on en trouve 2 à peine qui soient sortis d'une école religieuse, bien que l'école religieuse eût à cette époque le quart des enfants fréquentant l'école laïque. Aucune considération ne peut infirmer la conclusion qui se dégage de cette comparaison en faveur de la religion, considérée comme principe de moralité.

Une enquête bien instructive sur les jeunes délinquants de Paris a été faite par M. Henri Joly, le sociologue bien connu et insérée par lui dans une conférence sur la criminalité de la jeunesse faite le 22 janvier **1898** (1).

(1) ***Réforme sociale,*** **16 mars 1898, pp. 434-455.**

M. Joly, membre de la société de patronage des jeunes détenus à la Petite-Roquette, est monté un jour à l'étage, où se trouve les condamnés de police correctionnelle, et prenant la première division venue, il a visité et interrogé, dans leurs cellules, 23 jeunes détenus de 16 à 20 ans, classés au hasard selon l'ordre de leur arrivée.

Voici le résultat de cette enquête : sur 23 condamnés, 16 sont essentiellement voleurs, 4 ont été condamnés pour actes de violence, 2 pour attentats aux mœurs et 1 pour vagabondage.

Or, tous ces jeunes gens gagnaient de beaux salaires, 3 à 7 francs, et tous avaient une certaine instruction. Ce fait contredit la fameuse opinion que les deux facteurs par excellence du crime, surtout chez les enfants, seraient l'ignorance et la misère.

De ces enfants la moitié seulement avait fait la première communion, alors que à Paris la très grande majorité, 95 pour cent, des enfants continuent encore à la faire et cette moitié l'avait faite rapidement, après une préparation et une étude du catéchisme très sommaire.

M. de Lanessan, ancien ministre combiste, dans un ouvrage fortement documenté, *La lutte contre le crime*, se basant sur les rapports de l'administration criminelle, établit qu'en 1905, en cours d'assises, *613* individus de 11 à 20 ans furent accusés contre *2,693* de 21 ans et au-dessus, et en 1907 le premier chiffre était monté à *708* tandis que le second était resté le même. Dans le premier chiffre se trouvaient *24* accusés de 11 à 15 ans; *155* de 16 à 18 ans; et *529* de 19 à 20 ans! (1)

Un exemple instructif à rapprocher de toutes ces statistiques concernant la France est celui de l'Angleterre. De 1870, année de la « Forster » relative à l'instruction, jusqu'à 1894, la population des écoles s'est élevée de 1 million et demi à 5 millions d'enfants et l'on peut dire que l'enseignement public de l'Angleterre est intimement pénétré de morale religieuse et d'esprit chrétien. Or, dans la même période, la moyenne de la population des prisons est tombée de 12,000 à 5,000, le nombre annuel de condamnés aux travaux forcés

(1) J. L. de Lanessan, *La lutte contre le crime* (Paris, 1910). A consulter aussi H. Joly, *Problèmes de science criminelle* (Paris, 1910); et une étude très documentée de M. Bodeux sur « L'augmentation de la criminalité et ses causes » *Revue de droit pénal et de criminologie*, numéros de juillet à octobre).

de 3,000 à 800 et la moyenne des jeunes gens poursuivis devant les tribunaux de 14,000 à 5,000. Dans les vingt dernières années en Angleterre on a fermé six prisons, faute de prisonniers.

On peut faire remarquer, il est vrai, pour expliquer en partie cette baisse de la criminalité, qu'un assez grand nombre de jeunes délinquants sont maintenant confinés dans « des maisons de réforme ou dans des écoles industrielles » et ainsi rendus temporairement incapables de crimes; mais cette baisse si forte surtout du nombre des jeunes gens poursuivis devant les tribunaux nous semble indiquer une amélioration notable, par l'influence de l'instruction et d'une éducation publique à morale chrétienne, sur la moralité de l'enfance et de la jeunesse (1).

Retournons à la France et, après avoir constaté comment l'indifférentisme religieux y entraîne dans le peuple l'abaissement de la moralité et, par suite, le progrès de la criminalité, voyons comment cet indifférentisme agit dans la *classe des gouvernants,* pour y multiplier la connivence ou une coupable tolérance vis-à-vis des agents de l'immoralité publique.

Ce n'est un mystère pour personne que, depuis la chute de Mac Mahon, la libre pensée et la passion de l'anti-cléricalisme n'aient envahi la sphère des pouvoirs.

Voyons quelle en est la conséquence dans l'ordre des mœurs.

Nous laisserons l'histoire du Panama et des députés et ministres achetés par l'or des financiers sans foi, pour autoriser les spéculations malhonnêtes. Évidemment de pareils exemples, tombant des hauteurs du pouvoir, doivent exercer sur les masses la plus funeste influence. Qu'est-ce que le petit vol des gens besogneux auprès de si colossales fraudes et une pareille vénalité!

(1) Nous recueillons ces chiffres dans le travail de M. A. Fouillée. M. Block, dans son ouvrage *L'Europe sociale et politique*, p. 450, nous fournit une statistique particulière sur le nombre de condamnés pour meurtres ou assassinats en Angleterre, de 1881 à 1889. Ce nombre va en décroissant, comme on peut en juger par les chiffres suivants : *1881,* 163, soit par million d'habitants 6.3; *1882,* 161 ou par million 6.1; *1883,* 135 ou par million 5; *1884,* 149 ou par million 5.5; *1885,* 154 ou par million 5.6; *1886,* 157 ou par million 5.6; *1887,* 152 ou par million 5.4; *1888,* 109 ou par millions 3.8; *1889,* 116 ou par million 4.

On prétend que l'indulgence croissante des juges explique l'abaissement du nombre des condamnés. Nous pensons que cette explication est outrée.

Qu'il nous suffise, pour pouvoir apprécier l'action démoralisatrice du pouvoir, de considérer quelle est la complicité des gouvernants vis-à-vis de la presse licencieuse. Ici encore consultons l'étude courageuse du libre-penseur, que nous avons cité plusieurs fois. « En 1882, nous dit M. A. Fouillée, le ministre de la justice déclarait à la Chambre que chaque jour, à Paris, il était distribué gratuitement à la porte des écoles plus de 30,000 feuilletons immoraux. » Le feuilleton obscène ou sanguinaire est d'ailleurs, en province comme à Paris, un des principaux agents de la démoralisation populaire. Dans son livre instructif *Le crime et la peine*, M. Proal raconte qu'il lisait dans un journal du parti cette excitation adressée aux filles du peuple placées en service dans les maisons bourgeoises : « Vengez-vous en dépravant les enfants de vos maîtres. » Or, ce journal resta parfaitement impuni.

Dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, « Le délit de presse devant le jury » 15 juillet 1896, M. Cruppi disait : « Quand un des industriels de la pornographie contemporaine est par grand hasard renvoyé devant la cour d'assises, l'avocat tire de sa serviette vingt recueils également scandaleux qui se vendent librement. Le jury ne comprend plus et acquitte. »

On sait quelle énergie et quelle vigilance il a fallu à M. Vanden Peereboom pour arrêter à la frontière les produits si nombreux et si variés de la pornographie française.

Aussi M. Fouillée a-t-il pu écrire avec raison que le gouvernement français « est l'unique au monde, qui, sous prétexte de liberté, s'abstienne d'attaquer les publications immorales. Les libres pays d'Amérique ne tolèrent pas ces outrages par écrit à la pudeur publique ».

Un autre délit de presse souverainement funeste qu'autorise le pouvoir libre-penseur en France, c'est la diffamation quotidienne de la presse socialiste et radicale vis-à-vis des classes supérieures. Par cette diffamation à jet continu, elle fournit aux esprits pervertis que tente le vol ou le meurtre, l'excuse de la prétendue perversion universelle. Comme dans une armée sans discipline, les soldats qui veulent fuir se mettent à crier : « Nous sommes trahis », de même dans un état sans répression morale, les misérables qui veulent tuer ou voler, s'écrient : « Nous sommes exploités ».

Au crime de diffamation la presse ajoute souvent le crime de la glorification du vice, déformant ainsi l'opinion publique

et la conscience publique et enlevant aux hommes sans religion le dernier frein qui pourrait arrêter les mauvais rêves de leur cerveau ou de leur cœur. Par cette coupable indulgence vis-à-vis de ces glorifications et de ces excitations funestes de la presse licencieuse, les pouvoirs publics manquent au plus grand et au plus indispensable de leurs devoirs.

Cet aperçu a suffisamment mis en lumière l'*importance sociale de la religion* pour le raffermissement des mœurs privées et publiques. Plus, au sein d'un peuple, l'idée religieuse s'élève et s'étend, plus s'élève et s'étend, par son effet naturel, l'idée morale, le règne des vertus et la meilleure source de la prospérité publique.

II

Le Droit Individuel

Thèses II-V.

2. L'amour bien réglé de soi est le principe de tous nos devoirs personnels lesquels se divisent en devoirs de CONSERVATION et devoirs de PERFECTION.

3. Les DEVOIRS DE CONSERVATION sont en partie NÉGATIFS, comme ceux qui défendent le SUICIDE, le DUEL, et tout acte qui lèse directement l'intégrité du corps ou les facultés de l'âme; en partie POSITIFS, comme est la défense de sa vie, poussée en droit jusqu'à la mort de l'injuste agresseur; et l'acquisition des biens nécessaires à notre fin.

4. Les DEVOIRS DE PERFECTION ont pour objet la SUBORDINATION des facultés inférieures aux facultés supérieures, par la TEMPÉRANCE et la FORCE; — et l'ÉVOLUTION de nos facultés ainsi que l'AMÉLIORATION des habitudes et des conditions de notre vie, selon les convenances de notre fin.

5. De ces devoirs et de ces droits personnels, sort le premier principe qui fonde le DEVOIR DU TRAVAIL, le DROIT DE PROPRIÉTÉ et la LIBERTÉ DANS L'ORDRE DES VOCATIONS ET DES OCCUPATIONS DE LA VIE.

Remarques générales.

Après avoir défini et justifié le droit de Dieu, qui constitue le devoir religieux de l'humanité, nous passons logiquement aux devoirs que l'homme a vis-à-vis de lui-même et aux droits personnels qui y répondent.

Les quatre thèses que nous venons de formuler et de dérouler dans leur suite naturelle, résument toute la doctrine philosophique qui a pour objet le « *droit individuel* ».

Nous avons vu en philosophie morale, qu'en toute propriété et rigueur de sens, on ne peut pas dire que l'homme est lié à lui-même par des devoirs. Tout devoir, en effet, émane des exigences d'un droit antérieur et existe en faveur de ce droit : le sujet d'un droit doit donc être réellement distinct du sujet du devoir. Toutefois, on peut par analogie supposer dans la même personne des droits et des devoirs vis-à-vis d'elle-même, en se plaçant *à deux points de vue différents*.

On peut dire que l'homme, considéré comme personne morale, créée pour glorifier Dieu et assurer son bonheur éternel, a le droit absolu d'employer en lui et hors de lui les moyens indispensables à cette fin absolue; qu'il a par suite le devoir de subordonner toutes ses tendances particulières et les fins particulières, qui le sollicitent, aux exigences absolues de sa fin.

Cette distinction de l'homme considéré comme *personne morale* ayant ce droit absolu de tendre à sa fin et de l'*homme considéré comme le sujet complexe de différentes tendances* particulières, ayant le devoir de subordonner celles-ci à l'ordre de sa fin, suffit pour qu'on puisse dire que l'homme a des devoirs vis-à-vis de lui-même.

Nous avons intitulé ce chapitre « Droit individuel », en y renfermant les devoirs que l'homme a envers lui-même et les droits qu'il a pour lui-même. Inutile de faire remarquer que ces devoirs et ces droits personnels ont pour premier principe Dieu lui-même, dont la volonté a réglé la hiérarchie de nos fins et tout l'ordre des droits et des devoirs soit vis-à-vis de nous-mêmes, soit vis-à-vis des autres hommes.

Thèse II.

L'amour bien réglé de soi est le principe de tous nos devoirs personnels, lesquels se divisent en devoirs de conservation et devoirs de perfection.

Démonstration.

Il nous faut chercher un *principe d'ordre*, qui se retrouve dans tous nos droits et devoirs vis-à-vis de nous-mêmes, et qui, servant de *fondement universel* à tous ces droits et devoirs, suffise pour en déterminer l'*objet*, les *limites* et la *hiérarchie*.

Ce principe en doit ainsi constituer le *fondement dernier* et la *règle suprême*, dans la lumière même de la providence divine.

Comment découvrir ce principe d'ordre?

Par l'analyse même de ces droits et de ces devoirs, tels qu'ils sont généralement admis.

En tout droit et en tout devoir vis-à-vis de nous apparaît l'*amour de nous*, amour inné, invincible, universel, qui nous porte à vouloir notre bien ou notre bonheur.

Dans cet amour nous pouvons considérer un double caractère : le caractère général d'*amour instinctif* qui nous porte à nous aimer et à vouloir toujours un *bien quelconque* de notre nature, et le caractère *spécial de l'amour librement réglé, sous les lumières de la raison*, qui nous porte à poursuivre toujours le *vrai bien*, le bonheur suprême, la fin absolue de notre personnalité.

Or, le premier amour, étant déterminé par un instinct physique et nécessaire à la nature, car notre volonté ne saurait se mouvoir hors de la notion générale du bien, ne saurait être l'objet d'un devoir ni l'objet d'un droit ; le second amour, au contraire, qui constitue un *mode particulier* d'amour et possède ce caractère d'*ordre parfait* qui en inspire et en dirige les impulsions, peut être l'objet d'un devoir, l'homme ayant et la liberté physique de régler son amour envers lui-même et l'obligation morale de le *bien* régler, c'est-à-dire de le régler *conformément à l'ordre de sa fin*.

A la lumière de cette distinction, le devoir de bien régler cet amour de soi, apparaît un *devoir fondamental et universel* : il se trouve manifestement au fond de tous les devoirs que l'homme a vis-à-vis de lui-même et il constitue la règle suprême de tous les actes de volonté qui relèvent de notre fin. C'est en s'aimant *bien* ou en poursuivant de son amour le *vrai bien*, comme sa fin absolue, fin interne et fin externe, — que la raison nous montre indissolublement unies, que l'homme naturellement remplira tous les devoirs et exercera tous les droits qui lui feront atteindre cette fin.

C'est donc bien là le principe d'ordre *universel* et *suprême* de tous les droits et de tous les devoirs de l'homme vis-à-vis de lui-même.

Ces devoirs, avons-nous dit ensuite, se divisent adéquatement en devoirs de *conservation* et devoirs de *perfection*.

En effet, se conserver et se perfectionner dans l'ordre de sa fin, *en gardant*, d'une part, contre tout principe nuisible et à l'abri de toute altération ou de tout dérèglement, les facultés et les aptitudes que le Créateur nous a données pour réaliser notre fin, et *en développant*, d'autre part, selon les lois d'un progrès harmonieux, ces différentes puissances, pour que leur évolution régulière et leur exercice normal nous mènent d'étape en étape vers cette fin, c'est bien là remplir vis-à-vis de soi-même tous ses devoirs.

Rien n'échappe à la largeur de cette double formule, suffisamment distincte pour diviser en deux classes, irréductibles entre elles dans leur principe, tous les devoirs qui y sont compris.

Thèse III.

Les devoirs de conservation sont en partie NÉGATIFS, comme ceux qui défendent le SUICIDE, le DUEL et tout acte qui lèse directement l'intégrité du corps ou les facultés de l'âme; — en partie POSITIFS, comme est la DÉFENSE DE SA VIE poussée en droit jusqu'à la mort de l'injuste agresseur et l'ACQUISITION DES BIENS NÉCESSAIRES A NOTRE FIN.

Démembrons cette thèse, pour en étudier à part les différentes parties.

I. Du suicide.

1. *Notions préliminaires.*

Les Stoïciens regardaient comme une prérogative de la personnalité du Sage de sortir tranquillement de la vie quand il le voulait, sans y être forcé du reste par aucun mal présent ou futur, mais par la raison seulement qu'il ne pouvait plus être bon à rien dans ce monde.

Pareille erreur était professée par certains hérétiques, dont fait mention saint Augustin (*Liber de Haeres :* Haer. 69), qui estimaient acte de grand mérite le suicide perpétré par courage ou pour honorer la patrie ou la religion. Sous l'influence d'une erreur semblable, les Brahmanistes, avant les mesures prises par le gouvernement anglais, se faisaient écraser sous le Jaggarnath et les veuves se précipitaient dans le bûcher de leur mari défunt. Le suicide sous le nom de Hara-Kiri des Japonais est devenu célèbre dans ces derniers temps.

Le suicide semble légitimé par la théorie pessimiste de Schopenhauer et de de Hartmann, qui tiennent la vie pour un vrai mal et le vouloir-vivre pour le plus grand des maux.

Les peuples ont généralement tous regardé le suicide comme illicite. Cependant, au témoignage de Flavius Josèphe, les Juifs exceptaient le cas où la conservation de la vie semblait un déshonneur pour la religion et la patrie et ils exaltaient ainsi le suicide de Samson et celui de Saül. Mais la mort de Samson n'a pas été l'effet d'un suicide direct.

2. *Arguments.*

1. Dieu possède un droit absolu, illimité et exclusif sur la vie humaine, parce que celle-ci est ordonnée par Dieu, d'une manière absolue et formelle pour la fin qu'il lui a assignée. — Or, il faut un pouvoir absolu et exclusif sur un être quelconque, pour qu'on ait le droit de le détruire par un acte de volonté propre. — Donc, Dieu seul peut détruire directement la vie humaine, à moins qu'il ne délègue ce pouvoir à l'homme. Mais rien ne nous autorise à conclure que Dieu, qui délègue dans certains cas le droit d'ôter la vie à autrui, délègue ce droit à l'homme vis-à-vis de lui-même.

En effet, pour que l'homme puisse croire à pareille délégation, pour qu'il soit fondé en droit à s'ôter la vie, il faudrait que l'homme constatât l'impossibilité pour lui de remplir désormais la fin première et absolue pour laquelle il a été créé. — Or, jamais pareille impossibilité ne peut être admise, vu que l'homme peut toujours faire la volonté divine et tirer des maux physiques de la vie un bien moral et un accroissement de mérites éternels.

Donc, l'homme ne peut jamais, de son autorité privée, directement se donner la mort.

Cet argument est confirmé par le suivant :

2. Tout vrai droit renferme en lui-même sa règle, c'est-à-dire le principe qui permet d'y distinguer les applications légitimes des applications illégitimes. — Or, cette règle ou ce principe distinctif des vraies et fausses applications ne se trouve pas dans le prétendu droit de se suicider.

En effet, supposons qu'il soit permis à l'homme de se suicider par un pouvoir personnel, d'arrêter l'épreuve de la

vie, dès qu'il croit trouver dans la mort plus d'avantages que dans la prolongation de sa vie, innombrables seraient les cas où l'homme croirait pouvoir se suicider, en entraînant pour l'ordre social quantité de maux et de périls : la sécurité et la prévoyance du genre humain en seraient gravement compromises et même perpétuellement troublées.

Donc, cette absence de principe régulateur pour discerner les applications légitimes et illégitimes du prétendu droit de suicide prouve que ce droit n'est pas fondé en vérité.

Ce considérant permet d'ajouter un nouvel argument, tiré du devoir social, à l'argument fondamental tiré du devoir personnel.

3. Le suicide n'est pas seulement contraire à l'amour bien réglé de nous-mêmes, parce qu'il viole le droit de Dieu; il est de plus *injurieux à la société.*

En effet, si l'homme reçoit de Dieu la vie, en ordre principal pour lui-même, il la reçoit en ordre secondaire pour le bien général de la société dont il est membre. En vertu de la corrélation que le Créateur a établie entre les fins personnelles de tous les hommes, entre les moyens accordés à chacun pour atteindre cette fin et entre les actions morales du genre humain tout entier, chaque homme a le devoir plus ou moins strict, d'après les circonstances, de concourir au bien commun. Or, tout homme peut toujours être utile aux autres, au moins par les exemples et les mérites de sa vertu. — Donc, il n'y a jamais de motif de se dérober, pour toujours et d'une manière absolue, à ce devoir général et permanent de concourir au bien commun de l'humanité.

Ce devoir social revêt un caractère d'obligation plus grave, quand l'homme a accepté des responsabilités que sa mort compromettrait ou qu'il s'est chargé par sa faute de devoirs d'expiation ou de réparation, auxquels sa mort l'enlèverait (1).

(1) Fournissons en note quelques données statistiques sur le suicide. Le mouvement progressif qui s'y manifeste semble un indice significatif de l'affaiblissement des croyances.

Pendant six ans, de 1883-1888, *289* élèves des établissements d'instruction publique se sont suicidés en Prusse : dans ce nombre, on compte 240 garçons et 49 filles. Rapprochons de cette statistique un fait relatif à l'université de Leipzig. Le recteur de cette célèbre université a constaté, dans son discours de rentrée (1882-1883), que sur 11 étudiants morts l'année précédente. *6* s'étaient suicidés

3. *Corollaires et conséquences.*

1° Le suicide *direct* ne doit pas se confondre avec le suicide *indirect*.

et *1* tué dans un duel. Les journaux allemands ont attribué ce fait au manque de religion.

Voici pour la France le progrès des suicides par périodes quinquennales de 1826 à 1885 : nous donnons la moyenne annuelle. 1826-1830 : 1,739 et respectivement pour les périodes suivantes : 2,119, — 2,574, — 2,951, — 3,446, — 3,639, — 4,002, — 4,661, — 4,990, — 5,276, — 6,259, — 7,339 et pour les trois années suivantes : *1886* : 8,187; — *1887* : 8,202; — *1888* : 8,451. En 1901, ce chiffre était monté à 8,797 et maintenant il monte au de-là de 9,000. Toutefois la population de la France ne s'est accrue que légèrement. Au reste, la proportion a été sur 100,000 habitants de 5.4 en 1828; de 10 vers 1848; de 14.2 en 1868 et de 21 en 1888.

En comparant le nombre des suicides par 100,000 dans quelques pays d'Europe pour quatre périodes assez distantes, soit les années *1846, 1865, 1875 et 1885*, on trouve respectivement les chiffres suivants : en Angleterre : 6.2; 6.6; 6.7; ?; en Autriche : 4.5; 7.4; 10.5; 17; en Belgique : 4.6; 5.4; 6.2; 10.5; en France : 7.6; 13; 15; 21; en Italie : ?; 3.1; 3.4; 4; en Prusse : 11; 12; 13; 21; en Suède : 6.6; 8; 8.6; 10. Assurément de pareilles comparaisons sont suggestives.

Une statistique très détaillée de suicides en France pour 1887 nous renseigne sur la profession des suicidés. On y trouve sur 100,000 hommes et 100,000 femmes les moyennes suivantes : Agriculture, 24 h., 7 f. — Industrie, 34 h., 10 f. — Commerce, 44 h., 4 f. — Domestiques, 41 h., 1 f. — Propriétaires, rentiers, 72 h., 13 f. — Administrations publiques, 9 h. — Agents de la force publique, 33 h. — Professions libérales, 30 h., 3 f.

Relativement aux motifs *présumés* des suicides, le *compte général* donne les moyennes suivantes pour la période 1876-1889 : maladies cérébrales, 1,901; — chagrins de famille, amour, jalousie, 1,096; — ivrognerie, 799; — misère et revers de fortune, 698; — peur de poursuites judiciaires, 236; — souffrances physiques, 202; — autres et inconnues, 627.

C'est dans l'armée que les suicides sont les plus fréquents. C'est la conséquence de la conscription forcée, qui entraîne pour certaines natures une trop forte épreuve. L'armée autrichienne vient en tête avec 122 suicides annuels par 100,000 hommes d'effectif, de 1875 à 1887. En 1889, la moyenne atteint 149. Ces suicides représentent le cinquième de la mortalité générale de l'armée autrichienne : la plus forte proportion vient des jeunes soldats au premier mois de service. Puis viennent l'armée allemande avec 67 suicides par 100,000 hommes, de 1878 à 1888; l'armée italienne avec 40 s., l'armée française intérieur, 29 s., de 1872 à 1888; mais l'armée française en Algérie, 63 s., de 1872 à 1879; l'armée belge avec 24 s., de 1875 à 1888, moyenne très satisfaisante, car c'est celle de la classe agricole en France; l'armée anglaise intérieur, 23 s., de 1882 à 1885; mais l'armée du Bengale, 48 s., pendant la même période; l'armée russe, 20 s., de 1873 à 1889; enfin l'armée espagnole, 14 s., en 1886. Cette statistique est la résultante de la moralité générale et des épreuves spéciales qui caractérisent la condition du soldat. On pourrait en conclure que c'est au caractère autrichien que la conscription forcée répugne le plus.

Il résulte enfin d'un très grand nombre de statistiques que le nombre des suicides croît avec l'instruction; mais n'interprétons pas ce résultat dans le sens que la culture intellectuelle serait une cause de suicide : ne serait-ce pas que c'est dans la classe des lettres qu'il y a à la fois le plus d'incrédulité et le moins de résignation aux épreuves de la vie?

Le *suicide indirect* est une action dont l'effet certain et prévu est la mort de l'agent sans que celle-ci soit intentionnellement voulue pour elle-même : elle est seulement consentie comme conséquence, en vertu de son lien avec un autre effet, honnête en soi et suffisamment important, sur lequel porte l'*intention directe et formelle*. Une pareille mort peut constituer un grand acte de vertu et même être l'objet d'un devoir. Telle fut la mort de Samson, telle est la mort d'un soldat qui met le feu à une mine, dont l'explosion, en le tuant, tuera un grand nombre d'ennemis. Telle est souvent la mort affrontée sur un champ de bataille, en chargeant nombre d'ennemis. Telle serait la mort trouvée en se précipitant dans la mer pour empêcher une barque de sauvetage, trop chargée, de sombrer tout entière. Ce sont là des morts dignes d'éloges.

Conséquence : Pour motif semblable mais inférieur, il est illicite de mutiler les membres du corps, de façon à en entamer l'intégrité et à rendre le corps moins apte à ses fonctions et à sa fin providentielle.

4. *Objections.*

1. La vie est un bienfait de Dieu. — Or, ce n'est pas manquer au droit du bienfaiteur que de renoncer au bienfait, quand on en a tiré tout le parti et tous les avantages qui nous le font aimer. — Donc, on peut renoncer à la vie, quand elle ne nous semble plus utile.

R. Distinguons : La vie n'est pas un bienfait quelconque de Dieu, comme les biens terrestres, qui ne sont que de simples moyens *extérieurs à notre fin,* tout en servant à notre fin. La vie est un bien dans lequel *directement* et *formellement* doit s'accomplir notre fin, selon le plan divin. C'est donc à la fois *un bienfait et une charge.* C'est un bienfait dont le bienfaiteur nous impose la conservation et le bon usage pour l'accomplissement indivisible de sa fin et de la nôtre.

2. On a le droit, même le devoir de se dérober à un péril presque certain de manquer son salut : or, dans certaines circonstances, le suicide est le seul moyen de se soustraire à pareil danger. — Donc, dans ce cas le suicide est licite.

R. Nous nions l'hypothèse, savoir qu'il y ait des circonstances où l'auteur de notre vie nous laisse sans secours et sans remède en face des périls qui menacent notre salut; car

aucun péril ne peut, sans notre libre faute, nous emporter hors des voies du salut.

Les périls dont nous ne sommes pas les auteurs volontaires constituent tout juste ces épreuves, auxquelles Dieu nous soumet, pour que nous en tirions une source de mérites et le moyen de payer à notre Créateur la dette de fidélité et de reconnaissance que nous avons contractée envers lui (1).

II. Du duel.

1. *Notions préliminaires.*

Il y a trois sortes de duels : le duel par autorité privée dans une cause privée, le duel par autorité publique dans une cause privée et le duel par autorité publique dans une cause publique (2).

Notre thèse est dirigée contre la première espèce qui est le duel proprement dit. La seconde espèce a été longtemps autorisée ou tolérée, sous forme de *duel judiciaire*, dans les temps barbares et superstitieux. Quand la justice humaine se croyait impuissante à prononcer entre l'accusateur et l'accusé, on autorisait ceux-ci à se battre à armes égales, escomptant l'intervention de la divine providence au profit de l'innocent. Charlemagne lui-même ne put abolir cet usage, tellement

(1) Empruntons à Cicéron et à Virgile deux éloquents témoignages contre le suicide.

Au chapitre 15 du livre VI de la *République*, Cicéron s'exprime comme suit : « Tibi, o publi et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis; nec injussu ejus, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a *Deo* defugisse videamini. »

Et Virgile, dans la description du Tartare au livre VI de l'*Enéide*, pp. 434-437, assigne un lieu d'expiation aux suicidés :

Proxima deinde tenent mœsti loca qui sibi letum
Insontes peperere manu, lucemque perosi
Projecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

(2) Sur le duel par autorité publique dans une cause privée, on peut consulter le Cardinal de Lugo, *Inst. Disp.*, X, n. 173, 4°; Sanchez, *Decl. Lib.* II, cap. 39, n. 16; les *Salmanticenses*, *Mor. Tract.*, XXV, cap. 1, n. 16; Ferraris, *Duellum*, *Art.* 1, n. 3; Pignatelli, t. IX, 88, n. 6. — Sur toute cette matière du duel, on consultera avec fruit le Cardinal Gerdil dans son remarquable ouvrage sur *Les combats singuliers*, et Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, n. 393.

il était invétéré dans les coutumes et les superstitions populaires.

La troisième espèce de duel, le duel par autorité publique dans une cause publique, rappelle le combat légendaire des Horaces et des Curiaces. Si on pouvait remplacer les guerres par un pareil genre de duel entre groupes choisis, il n'y aurait là rien de contraire au droit naturel. Loin de là.

Inconnu des Grecs et des Romains, le duel fut introduit en Europe par l'invasion des Barbares.

Le duel proprement dit se définit : « *Un combat entrepris d'autorité privée et pour une cause privée,* en vertu d'une *convention* réglant le temps, le lieu et les armes, *avec le péril voulu de blessures graves et même de la mort* ».

On prévoit donc que le duel pourrait se terminer par la mort ou une blessure grave de l'une des parties, bien qu'on convienne souvent qu'il se terminera à la première effusion de sang. Cette définition distingue le duel des exercices comme l'escrime, même s'ils étaient périlleux, parce qu'ils ne sont pas accompagnés d'intentions homicides, et de la simple *agression,* qui donne droit à la défense proprement dite, comme nous le dirons plus loin.

Benoît XIV, par sa célèbre bulle « Detestabilem » du 10 novembre 1752, a condamné comme « fausses, scandaleuses et pernicieuses » cinq propositions, qui dans certains cas légitimaient le duel.

2. *Arguments.*

Le duel privé est, par essence, illicite de droit naturel : aucun motif ne peut le légitimer.

En effet, par le duel, on expose, sans motif raisonnable, sa propre vie et celle du prochain à un péril réel et intentionnellement cherché.

Or, un pareil acte est contraire au droit de Dieu, — au devoir de charité envers soi-même, — et au devoir de charité envers le prochain; — outre qu'il est injurieux à l'autorité sociale et d'un exemple funeste pour la société tout entière.

Donc, il est illicite de droit naturel.

Prouvons les deux prémisses de cet argument.

La première prémisse résulte de la définition même du

duel. Le duel ne constitue pas un acte de défense nécessaire de sa propre vie; car on s'entend avec l'agresseur, on lui accorde des armes, on se rend là où il veut attenter à notre vie. Donc, deux vies humaines sont livrées à un péril réel, qu'on peut éviter. En outre, il n'y a aucun motif raisonnable de livrer à ce péril sa vie et celle de son adversaire, parce que ce combat privé est un moyen *essentiellement inepte* pour le dessein qu'on a en vue. On ne résout pas plus logiquement par le duel une question d'honneur ou une question de droit qu'un problème de mathématiques. Ni la manière de combattre, ni l'issue du combat ne sont une preuve que votre adversaire a tort et que vous avez raison, soit dans une question d'honneur, soit dans une discussion où il vous aurait contredit. Il n'y a ici en jeu qu'un préjugé dû à l'influence persistante d'une coutume barbare et aux suggestions passionnées d'un faux point d'honneur.

Notre seconde prémisse se déduit logiquement de la première.

Pareil acte, en effet, est *contraire au droit souverain que Dieu possède sur la vie des hommes.* Il faut, en effet, comme nous l'avons établi en traitant du suicide, une délégation ou une permission de Dieu pour détruire une vie humaine et même pour l'exposer à un péril réel. Or, on ne peut pas supposer que Dieu, infiniment sage et bon, accorde pareille délégation ou pareille permission sans motif sérieux ou plutôt pour un but aussi inepte que celui de trancher une question d'honneur par un combat arrangé d'avance avec péril certain de blessure grave ou de mort.

Pareil acte, en outre, est également *contraire au devoir de charité bien réglée vis-à-vis de soi*, car par le duel, on sacrifie un bien supérieur, sa vie, source de bonheur et de mérites, à un faux bien, c'est-à-dire à un sentiment d'honneur déréglé ou à une satisfaction déraisonnable d'amour-propre.

Pareil acte est également *contraire au devoir de charité bien réglée vis-à-vis du prochain*, puisqu'on s'y propose directement et sans nécessité la mort de son adversaire par un acte de vengeance privée, et cela avec la persuasion que l'adversaire est dans des dispositions mauvaises pour paraître devant son souverain juge. On semble donc vouloir en quelque sorte sacrifier la vie et même le salut du prochain et la fin de Dieu à une passion désordonnée.

Pareil acte, enfin, est *injurieux à l'autorité sociale* et *pernicieux par le mauvais exemple à toute la société.*

L'autorité sociale, en effet, dans un Etat bien ordonné, est juge des querelles graves entre citoyens et a la mission de les aplanir conformément aux lois. Le duel implique donc le mépris ou du moins la méconnaissance des droits et des devoirs de l'autorité sociale.

Le duel constitue même une grave usurpation sur le pouvoir souverain en exerçant le droit de guerre, qui en est le principal attribut.

Qui niera, en outre, que le duel, par la contagion de l'exemple, ne favorise, dans la société, des mœurs barbares et gravement périlleuses pour la sécurité publique et le règne des vérités et des vertus sociales? L'exemple fréquent du duel, surtout si des citoyens honnêtes et considérés y prenaient part, tendrait à fomenter l'esprit de vengeance et de désordre public. Car chacun s'estime facilement blessé par un autre. A la moindre injure, on se provoquerait à ce combat réputé chevaleresque et la société serait peu à peu livrée à un brigandage irrémédiable.

Dans un pareil état des mœurs publiques, le règne des vérités et des vertus sociales serait gravement compromis : un petit nombre de bretteurs pourraient terroriser les citoyens honnêtes et se défaire, moyennant injure et duel, de tous ceux qui leur font obstacle ou ombrage. L'ordre public serait ainsi livré, sans défense et sous le couvert même de l'opinion, aux violences légales d'une poignée de spadassins et de bandits.

3. *Objections.*

1re *objection.*

Ce que la guerre est aux peuples égaux et indépendants entre eux, le duel l'est aux hommes, qui sont par nature égaux et indépendants.

Or, la guerre est parfois légitime entre peuples.

Le duel doit donc l'être parfois entre les hommes privés, surtout là où les lois et le pouvoir public ne suffisent pas à apaiser toutes les querelles et à faire réparer toutes les injures entre citoyens.

R. Nous nions la parité formulée dans la majeure. Nous nions, de plus, la parité sous-entendue dans la mineure, savoir qu'une guerre serait légitime pour vider une querelle d'amour-propre, comme celles qui sont l'occasion ordinaire du duel.

La guerre elle-même n'est licite que si elle est *nécessaire* pour trancher un conflit grave entre peuples, qui ne sont pas soumis à une autorité commune. Les hommes privés ne sont jamais dans ce cas.

2e *objection.*

Le duel, dit-on, est défendu parce que c'est un moyen inepte pour le but visé, c'est-à-dire pour la conservation de son honneur, la jouissance de l'estime publique et le succès d'une utile et noble carrière.

Or, dans certains pays, vu l'état de l'opinion publique, celui qui n'accepte pas un duel est traité de lâche, il est déconsidéré et parfois mis dans l'impossibilité de poursuivre sa carrière : que d'exemples de ce préjugé parmi les officiers!

Donc, dans ces cas extrêmes, l'acceptation du duel est permise.

R. Distinguons le sens de la majeure pour le préciser. Le duel n'est pas défendu, parce qu'il serait un moyen *de fait* inepte pour le but visé; mais parce que c'est un moyen *par essence* inepte et qu'il inspire dans l'opinion qui l'approuve le sacrifice stérile de biens supérieurs, savoir le bien de deux vies humaines, le bien de la sécurité publique et le bien de la charité sociale.

Le principe formulé dans la majeure étant ainsi précisé, nous devons de même distinguer et préciser le sens de la mineure. Le duel, dans l'hypothèse citée, ne produirait un effet bon que *par accident*, et non en vertu de *sa nature* ou de *l'ordre essentiel des choses*. Or, une action qui, par essence ou par son principe intrinsèque, est déréglée, c'est-à-dire privée d'une juste relation avec une fin honnête, ne peut devenir légitime à raison d'un effet accidentel, c'est-à-dire en vertu de conséquences *extrinsèques à l'essence de l'acte*. Sinon, on pourrait d'autorité privée et en secret tuer les citoyens méchants et pervers. Un pareil assassinat, perpétré en secret et mis habilement sur le compte du hasard, peut avoir par accident un effet heureux. Qui oserait soutenir que cet effet accidentel légitime le moyen employé?

Si l'opinion publique est gravement égarée sur la nature de l'honneur personnel et les moyens de le venger, ce n'est pas un motif pour régler un acte important de sa vie sur cette opinion; sinon la loi naturelle devrait changer au gré de l'opinion que les hommes s'en forment.

Au lieu que la loi naturelle doit être reconnue comme la règle immobile de l'opinion humaine, l'opinion humaine serait constituée la règle mobile de la loi naturelle.

3e objection.

Au moins convient-il que les pouvoirs publics tolèrent le duel.

En effet, les pouvoirs publics doivent tolérer bien des défauts et des vices que condamne la morale, quand ces défauts et ces vices sortent d'instincts naturels qu'on ne saurait extirper.

Or, tel est le duel : il se réclame de ces instincts naturels de l'orgueil et de l'esprit de vengeance, que les pouvoirs ne sauraient déraciner du cœur des hommes.

Donc, il convient que les pouvoirs publics le tolèrent.

R. Acceptons le principe de la majeure, bien qu'il appelle certains correctifs. Les pouvoirs publics, à la vérité, n'ont pas mission d'extirper tous les défauts et tous les vices, mais d'en limiter le développement et surtout d'en proscrire les effets vraiment contraires à l'ordre public. A ce titre, le duel doit être proscrit.

Quant à la mineure, le fait affirmé est faux. La pratique du duel ne se réclame pas nécessairement des instincts *naturels* de l'orgueil et de l'esprit de vengeance; sinon le duel se serait établi chez tous les peuples, surtout chez les peuples payens, et l'on ne serait pas parvenu à l'extirper dans la race anglo-saxonne. C'est donc une cause *occasionnelle* qui lui a donné naissance et qui a créé le préjugé barbare dont il tire sa force.

Cela étant, les lois et les pouvoirs publics ont mission de détruire ce préjugé et les conséquences si funestes qui en résultent dans l'ordre des mœurs publiques.

3. *Corollaires.*

1. Le meilleur moyen d'extirper un abus grave, dû à des causes accidentelles et sans vives racines dans le fond de

notre nature, c'est de les combattre résolument par les moyens les plus efficaces. Les demi-mesures et les concessions de l'opportunisme ne valent rien en pareille matière. Voilà pourquoi les pouvoirs publics devraient partout combattre le duel comme on l'a combattu en Angleterre à partir de 1818. On peut être sûr du succès, et ce succès constituerait un immense bienfait pour tous les peuples encore asservis à ce funeste préjugé.

On peut aller dans cette répression jusqu'au procédé employé par Gustave Adolphe. Ce roi, brave entre les braves, ayant permis, sur leur demande, à deux officiers de se battre en duel en sa présence, convoqua en même temps le bourreau et lui ordonna de trancher la tête à celui qui serait vainqueur. La menace produisit son effet et nos deux duellistes se jetèrent à ses pieds, pour lui demander grâce, en promettant de se réconcilier.

2. Le duel, quoi qu'on dise, ne vaut pas même comme preuve de vrai courage. Frédéric II, bon juge en pareille matière, disait du duel : « Cette démence ne produit pas un seul bon effet, pas même de rendre le soldat brave dans la mêlée. Il ne l'est que quand il attire seul les yeux des autres sur lui. » (*Tactique prussienne*, p. 114.)

C'est bien vrai. Des soldats qui n'ont que ce genre de courage, courage de parade et d'ostentation, ne valent pas ceux qui savent remplir le devoir militaire silencieusement et obscurément. Ce sont ceux-là qui décident du sort des batailles, comme ce sont eux qu'il faut estimer et louer le plus.

3. L'Église catholique a donc bien mérité de la civilisation et de l'humanité en condamnant le duel sous toutes ses formes, sans concession ni ménagement aucun, en recourant, pour le proscrire, à ses peines les plus sévères [1].

1. Dans l'époque moderne, l'Eglise catholique a maintes fois condamné le duel, témoin le Concile de Trente, sess. 25, chap. 19; Grégoire XIII, Constitution du 24 décembre 1582; Clément VIII, Constitution du 4 septembre 1592, *Illius vices* (*Bullaire romain*, tome V, part. 1); en outre, plusieurs propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI; enfin la célèbre Constitution de Benoît XIV du 10 novembre 1752, *Detestabilem* (*Bullaire* de Benoît XIV, vol. X, p. 775).

Pie IX a résumé et confirmé toutes ces condamnations dans sa Constitution *Apostolicæ sedis* par cette formule : « Excommunicationem latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus : duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes et quoslibet complices vel qualem-

4. Le droit de défense pour repousser la force par la force contre un injuste agresseur n'a rien de commun avec le combat conventionnel, issu d'une barbarie raffinée, que l'on nomme le duel.

5. Le duel entrepris par autorisation du pouvoir public, pour une cause publique, ne participe pas de la malice du duel privé; mais il est de bien rare application.

6. Les témoins, en souscrivant aux conditions du duel et en y assistant pour en garantir les conventions arrêtées, concourent efficacement à un acte essentiellement mauvais et, par suite, ils participent à la malice formelle de l'acte. Il est permis, toutefois, et même louable d'accepter d'être témoin dans une affaire d'honneur avec l'intention de la résoudre pacifiquement et avec la résolution de se récuser comme témoin du duel qui en suivrait.

7. Le duel dit « Au premier sang », avec péril voulu de mort ou de blessures graves, est aussi, d'une manière absolue, contraire à la loi naturelle. Sans cette volonté et ce péril, en supposant tout scandale écarté, la faute est moins grave. C'est toutefois un acte déréglé, que la loi naturelle ne saurait légitimer.

III. Autres devoirs négatifs de conservation.

Ces devoirs se rapportent à l'*âme* et au *corps*.

Pour conserver notre âme dans l'intégrité de ses forces et dans l'ordre de sa fin, il faut d'abord garder l'intelligence dans le *vrai*, en évitant ces erreurs, ces ignorances et ces doutes qui constituent pour l'intelligence un désordre *essentiel*, *absolu*, et nous empêche de reconnaître la vraie voie de nos destinées et de nos devoirs; il n'est pas nécessaire, à cet effet, et par suite pas obligatoire, d'éviter les erreurs, les doutes ou les ignorances qui ne constituent que des *imperfections accidentelles et particulières*, dont l'ombre ne saurait nous cacher nos destinées et nos devoirs.

cunque operam aut favorem præbentes necnon de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in illis est non prohibentes, cujuscunque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis ». Cf. Léon XIII : Epist. *De prava duellorum consuetudine*.

Il faut ensuite, pour garder la volonté dans le bien, se préserver de ces fautes et de ces vices qui constituent pour la volonté un *désordre absolu*, en impliquant ou une vraie révolte d'orgueil contre la souveraineté de la loi divine ou une violation grave, par voie de criminelle faiblesse, d'une de ces lois divines qui sont liées à notre fin dernière.

Il faut enfin, pour garder nos sens et nos facultés dans une suffisante dépendance de la volonté et de la raison, combattre les passions mauvaises, passions de propension ou d'aversion que la raison réprouve et que la volonté doit savoir maîtriser et corriger.

Une âme préservée de ce triple désordre est une âme saine, bien orientée vers sa fin, et capable, avec le concours toujours assuré de la Providence, de la poursuivre à travers tous les obstacles et de l'atteindre en dépit de toutes les difficultés.

On peut résumer tous ces devoirs négatifs, en disant que notre âme dans ses actes libres, doit savoir toujours sacrifier *la licence du mal à la liberté du bien.*

Il faut garder aussi en bon état le *corps* et ses *organes*, comme les instruments nécessaires ou utiles à l'âme dans l'exercice normal de ses facultés.

Il faut donc éviter tout ce qui, directement, blesse l'intégrité des membres et altère notablement la santé du corps : on ne peut par conséquent pas exposer la santé et à plus forte raison la vie à un péril grave, sans un motif qui justifie ce péril sous forme de sacrifice à un intérêt supérieur.

Tirons, en passant, une conséquence de ce devoir concernant l'*hygiène* des établissements et des travaux où l'on réunit les enfants et les ouvriers. *Le devoir personnel crée une grave responsabilité sociale.* Maîtres et patrons ont l'obligation stricte d'y protéger la santé publique contre toute cause d'insalubrité.

Cette partie de notre thèse proscrit donc tous les abus et tous les excès contraires à la vertu de *tempérance*, sous sa double forme de *sobriété* et de *chasteté*. Ces abus et ces excès sont proscrits à un *double titre personnel*, sans toucher ici le point de vue social, d'abord pour conserver le corps en bon état, puis pour le contenir dans le devoir à l'égard de la raison.

L'importance du premier considérant brille des plus sinistres clartés de l'expérience, car la gourmandise est plus meurtrière

que la guerre, la débauche l'est plus que la misère, et l'alcoolisme l'est autant que la contagion des deux plus funestes maladies microbiennes : le typhus et la tuberculose (1).

Au sujet des actes contraires à la conservation en bon état de nos facultés, il s'offre *deux problèmes intéressants à résoudre.*

Premier problème : Demandons-nous si la loi naturelle défend les professions qui, sans but utile, exposent plus ou moins la vie humaine, par exemple, la profession d'*acrobate,* de *dompteur,* de *toréador.*

(1) L'ivrognerie est non seulement un vice privé, mais un fléau social. Aussi presque tous les pays ont pris des dispositions sur la matière, soit en punissant le scandale de l'ivresse publique, soit en réglementant sévèrement les cabarets, soit en imposant fortement l'alcool, soit en prenant des mesures encore plus radicales, comme en Suisse (monopole de l'Etat), en Suède (monopole communal), même dans certains Etats de l'Union américaine, comme dans l'Iowa (prohibition absolue, sauf exceptions bien précises).

Empruntons à la *Revue de statistique* (nº du 16 décembre 1900) quelques chiffres significatifs pour montrer l'influence funeste de l'alcool sur ses victimes. La consommation de l'alcool atteint son maximum dans la Seine inférieure : elle y était de 13 litres 92 par habitant en 1898 et de 14 litres 37 en 1899, près du triple de la moyenne pour toute la France. Or, la moyenne des décès y est de *26.7* par 1,000 habitants contre *21.8,* qui est la moyenne de toute la France : c'est le chiffre le plus fort de tous les départements français après les Bouches-du-Rhône, où le chiffre est de 27.1 bien qu'avec une consommation d'alcool qui n'est que de 6 litres (2 au-dessus de la moyenne), ce qui prouve qu'il y a d'autres causes à considérer. En outre, la mortalité infantile y atteint 6.8 par 1,000 habitants, le plus fort chiffre de la France. Enfin, le chiffre des conscrits réformés est de 14 pour cent contre une moyenne de 8.2 pour toute la France. C'est également le chiffre le plus élevé de tous les départements.

Cet exemple est typique; car on ne saurait assigner d'autre cause vraisemblable pour expliquer ces faits anormaux. Au point de vue du climat, des croyances, des mœurs générales et du paupérisme, ce département est plutôt bon que mauvais : il n'est certainement pas au-dessous de la moyenne.

Notons encore qu'à l'accroissement de la consommation d'alcool a répondu, en France, le développement de la folie alcoolique qui, en vingt ans, a plus que doublé, ainsi que le démontre un graphique qui figurait à la classe 110 (Economie sociale) de l'Exposition de Paris en 1900.

Un autre numéro de la *Revue de statistique* (2 septembre 1900) emprunte au rapport officiel de M. Guillemet quelques renseignements également instructifs sur le fléau de l'alcoolisme. Les morts accidentelles dues à l'alcoolisme ont passé de 226 en 1840 à 473 en 1896; — les suicides, ayant pour cause l'ivrognerie, ont monté, durant la même époque, de 5.3 sur 100 à 12.4; — le chiffre des aliénés, par l'effet d'habitudes alcooliques, a passé de 299 en 1865 à 3,400 en 1896 et la moyenne des intempérants, parmi les condamnés pour crimes et délits, est montée à 67 pour cent.

L'opinion publique semble approuver ces professions et le moraliste ne doit pas, sans graves motifs, condamner ce que l'opinion publique ne condamne pas. En analysant les motifs qui portent l'opinion publique, même celle d'honnêtes gens, à se montrer si tolérants vis-à-vis des professions réellement dangereuses et n'ayant pour but apparent que le plaisir des foules, on peut en trouver une raison assez plausible. C'est que ces professions constituent, par leur nature, des exercices d'adresse, de présence d'esprit et de courage, et mettent ainsi vivement en relief, sous un aspect rare, sans grave péril, les admirables aptitudes que Dieu a mises au fond de la nature humaine.

C'est bien là l'objet de la curiosité et de l'admiration qu'excitent ces spectacles. La foule, il est vrai, aime ces exercices périlleux, parce que le péril émeut sa sensibilité et exalte son imagination; mais *elle ne souhaite pas que l'artiste ou le héros forain y succombe* : au contraire, elle mesure son admiration et ses applaudissements sur le *degré de courage, d'adresse et de présence d'esprit,* avec lequel il triomphe des périls et des plus redoutables forces dressées contre lui. Au reste, dans chaque cas particulier, la chance de mort ou de grave blessure est assez légère, bien que cette profession compte, proportion gardée, beaucoup plus de victimes que les autres professions. Nous ne pouvons donc ici prononcer de condamnation en bloc.

Il serait utile qu'un semblable travail de statistique fût fait pour la Belgique, qui semble tenir le premier rang pour la consommation d'alcool. D'après les statistiques officielles, la consommation des spiritueux à 50 degrés, qui était de 260,397 hectolitres en *1854*, soit environ 6 litres par habitant, était arrivé à 538,378 hectolitres en *1879*, soit environ 10 litres par habitant. Cette moyenne, après être montée quelque temps, tend à diminuer sous l'influence et par l'effet d'excellentes mesures et surtout d'une puissante propagande, à laquelle généralement tous les partis s'associent généreusement. Ainsi, le discours du trône de 1910 a pu constater que la consommation annuelle de l'alcool qui, pendant la période de 1890-1895, s'élevait en moyenne à 10 litres 03 par habitant, est tombée en 1909 à 5 litres 50.

Terminons cette note par deux chiffres empruntés au discours de M. Beernaert à la Chambre (21 décembre 1892). Il y est affirmé qu' « au 1er décembre 1889, il y avait en Belgique 191,125 débits de boissons, alcool ou bière, soit 1 cabaret par 30 habitants (plutôt 32.9). De 1870 à 1889, l'augmentation a été de 81,273 cabarets, soit une progression annuelle de 6,400. Grâce à la loi sur les droits de licence, l'augmentation de 1889 à 1898 a été seulement de 6,964 nouveaux débits, contre 39,600 que demandait la progression. Depuis 1909, il est même en décroissance absolue; toutefois, le nombre *absolu* est aussi grand que celui de toute la France! »

Second problème. Comment juger, au point de vue des principes de notre thèse, l'*usage du chloroforme, de la morphine et d'autres anesthésiques,* qui paralysent les fonctions cérébrales jusqu'à la perte de la conscience et parfois même amènent la mort? Comment juger au même point de vue la pratique de l'*hypnotisme*?

L'usage des anesthésiques aux fins de paralyser la sensation de la douleur et de rendre les observations chirurgicales plus sûres et plus faciles se justifie aisément par ce but, mais il appelle certaines précautions. La loi morale impose, en effet, au médecin traitant une grande prudence et une sage modération. La prudence exige que le médecin, qui prévoit péril de mort dans cet état d'inconscience, en prévienne le patient, pour que celui-ci puisse prendre les mesures que lui suggère semblable péril. La modération exige que le médecin n'autorise pas l'emploi fréquent d'anesthésiques, tels que la morphine, qui, tout en endormant la douleur, altèrent les fonctions du système nerveux et exaltent dans le patient le désir d'abuser de ses remèdes, pour échapper à toute souffrance et même se procurer une sensation de bien-être factice et dangereuse.

Quant à la pratique de l'*hypnotisme,* nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à notre *Psychologie,* où nous avons essayé de traiter cette matière si importante et si mystérieuse avec tous les développements qu'elle comporte.

Nous nous contenterons de reproduire ici nos *conclusions :*

1° Les phénomènes hypnotiques, considérés dans les procédés qui les font naître et les effets généraux qui en sont les conséquences, sont des phénomènes naturels, dont la psychologie traditionnelle, aidée de la physiologie moderne, fournit une explication vraisemblable.

L'état hypnotique, en effet, est une dissociation artificiellement provoquée dans les centres cérébraux, d'où résulte, par la paralysie des uns et l'exaltation des autres, une intense concentration vitale sur un petit nombre de fonctions rendues ainsi au plus haut point suggestibles.

2° A côté de ces phénomènes naturels, qui seuls appartiennent à la science loyale et sérieuse, on a constaté un petit nombre de phénomènes extranaturels dont la théologie rend compte, en les rapportant à des pratiques immorales ou superstitieuses.

3° En considérant l'ensemble des phénomènes naturels qui caractérisent l'état hypnotique, il semble qu'il faille les expliquer par l'influence *psychique* plutôt que par un effet *physique* ou *dynamique*. Dans l'état hypnotique, le rôle prépondérant, sinon exclusif, appartient à la *suggestion* d'une idée efficace sur l'imagination et la volonté. Toutefois, on peut douter si dans certains cas l'état de suggestion hypnotique ne pourrait pas être provoqué ou du moins favorisé par une action dynamique sur le système nerveux.

4° De sa nature, l'état hypnotique n'est pas nuisible. Entre des mains intelligentes et sûres il peut devenir un excellent principe de médecine morale et un agent thérapeutique d'une incontestable utilité. Nous en avons fourni nombre d'exemples irrécusables (1).

5° Entre des mains maladroites ou malhonnêtes, l'état hypnotique peut devenir un principe de trouble cérébral et de péril moral ou social. — Voilà pourquoi les pouvoirs publics devraient en empêcher la vulgarisation et en surveiller les applications. En dehors d'un but scientifique et thérapeutique, l'hypnotisme doit être interdit.

6° Dans l'application de l'hypnotisme, même comme remède, on devrait toujours observer ces deux règles : 1° ne jamais endormir une personne qu'avec son consentement et en présence d'un témoin autorisé; 2° ne se permettre alors que des suggestions utiles et sûres.

(1) Contentons-nous, à titre d'exemple, de citer l'ouvrage du Dr Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, 2e édition. On y trouve le tableau détaillé de 105 maladies traitées par la suggestion hypnotique et des résultats obtenus, qui se résument en 92 guérisons et 11 améliorations contre 2 insuccès.

Citons quelques détails de ce tableau. *Affections organiques du système nerveux* : sur 10 cas, 7 guérisons dont 1 cas d'hémorragie cérébrale avec hémiplégie, hémianesthésie, tremblement et contracture et 1 d'affection cérébro-spinale avec attaques apoplectiformes, paralysies et névrite cubitale; en outre, 2 améliorations et seulement 1 insuccès. — *Affections hystériques* : sur 17 cas, 15 guérisons, dont plusieurs avec des hémianesthésies, des hémiplégies et des convulsions. — *Affections névropathiques*, dont plusieurs très graves et très douloureuses : sur 18 cas, 16 guérisons et 2 améliorations. — *Névroses diverses* : sur 15 cas, 14 guérisons et 1 amélioration. — *Affections rhumatismales* : sur 19 cas, 17 guérisons et 2 améliorations. — *Sciatiques rebelles* : sur 3 cas, 3 guérisons.

L'hypnotisme bien appliqué apparaît donc comme un remède excellent, dont l'usage ira en se développant. Le moraliste éclairé doit donc s'applaudir de ces découvertes.

IV. Du droit de défense contre l'injuste agression.

Notions préliminaires.

Les principes qui servent de règle à la juste défense contre une injuste attaque peuvent être réduits à quatre : 1° Qu'on ne dépasse pas dans l'emploi de la force la mesure requise pour la défense efficace. — 2° Qu'on n'emploie la force pour blesser ou tuer que durant l'attaque, prise au sens large du mot, ni avant ni après; aussi la simple menace et la crainte du péril ne suffisent-elles pas pour motiver le recours à la violence. — 3° Qu'on ne pousse, par acte volontaire, la défense jusqu'au meurtre que dans le cas d'inévitable nécessité. — 4° Qu'on n'ait en vue, dans l'intention directe et première, que la conservation de sa propre vie, et non la mort de l'agresseur : l'esprit de colère et de vengeance ne peut par lui-même légitimer un homicide.

Quelques philosophes rationalistes, comme jadis Ahrens et Tiberghien en Belgique, enseignent qu'il n'est jamais permis de tuer, même dans un cas extrême, l'injuste agresseur de nos biens ou de notre vie. Leur raison est que la personnalité crée en tout homme le droit inaliénable et imprescriptible à sa vie; que personne ne peut donc, pour conserver sa vie, sacrifier la vie d'un autre, parce que ce serait subordonner la vie sacrifiée, comme moyen, à une fin étrangère.

La doctrine commune des philosophes et des théologiens est qu'on peut, sous les conditions indiquées plus haut, pousser le droit de défense de sa vie jusqu'au meurtre de l'injuste agresseur.

Arguments.

Tout droit strict et déterminé est pourvu, par la loi naturelle, d'un moyen de défense proportionné à son importance, pour en garantir l'inviolabilité dans l'ordre temporel.

Or, dans l'hypothèse d'une agression injuste, le moyen de défense ne saurait être la force et la répression des pouvoirs publics, parce que la perte de la vie constitue un dommage irréparable.

Il ne reste donc que la défense personnelle poussée, s'il le faut, jusqu'au meurtre de l'assaillant.

A ceux qui objecteraient que ce moyen implique une malice essentielle, on répond par ce second argument, qui confirme le premier :

En cas de collision entre deux droits, le droit moralement le plus fort prévaut. Or, ici, d'une part, il s'offre une collision de droits, car il y a conflit entre le droit de chaque partie de conserver sa propre vie; et, d'autre part, dans ce conflit, le droit de l'innocent est moralement le plus fort.

Prouvons cette seconde assertion :

D'abord, le droit à la vie de l'innocent l'emporte pour lui, au point de vue de sa fin dernière, sur le droit de l'assaillant, pour le motif général que, en vertu de la charité bien ordonnée, chacun peut préférer son bien au bien égal du prochain.

Ensuite, au point de vue de la valeur intrinsèque des deux droits, le droit de conserver sa propre vie est infirmé dans l'injuste agresseur, en vertu du péril spontané auquel il l'expose, par un acte d'injustice. Ce droit, dans cette situation concrète, ne saurait être muni, par la loi naturelle, d'un moyen de défense qui légitimerait la mort de l'innocent : l'agresseur ne peut donc employer la force pour sauver sa vie d'un péril volontairement et injustement cherché. Il ne peut que l'éviter. Chez l'innocent, au contraire, le droit de conserver sa vie dans ce péril inévitable est venu du dehors. C'est un *droit d'une valeur intégrale*. Il l'emporte donc sur le premier.

Enfin, les deux droits, considérés au point de vue de l'intérêt général de la société ou de la fin commune du genre humain, sont aussi essentiellement inégaux.

Il est, en effet, plus utile à cet intérêt et à cette fin que l'innocent conserve sa vie plutôt que le coupable et que l'innocent puisse se défendre par la force contre un injuste agresseur, pour ne pas assurer à celui-ci, dans certains crimes, que le pouvoir social ne saurait réprimer, une quasi-impunité, qui les multiplierait.

V. De l'acquisition des biens nécessaires à notre fin.

En nous limitant à l'ordre naturel, abstraction faite par conséquent d'une religion surnaturelle, où nous trouvons les trésors supérieurs de notre âme et de notre salut, le devoir de conservation, au point de vue des exigences de notre fin, exige la possession stable et assurée de quatre espèces de

biens d'ordre personnel : *une certaine science; — la liberté personnelle; — une bonne réputation; —* et *les biens matériels,* qui doivent, par une alimentation, un vêtement et une habitation convenables, entretenir la vie, la santé et les forces du corps.

Le devoir et le droit de pouvoir *acquérir* et *garder* ce quadruple bien, nécessaire à notre fin, sont immédiatement fondés dans la loi naturelle, et, à raison de cette nécessité au point de vue de notre fin personnelle, ils ont *priorité* et *supériorité* sur les lois positives, qui doivent par conséquent les respecter, quand elles en règlent les conditions extérieures, pour en prévenir ou en réprimer les conflits sociaux.

Parcourons ces quatre ordres de biens, pour y préciser nos droits et nos devoirs.

1. La *science,* qu'exige de tout homme l'accomplissement de sa fin, consiste dans une connaissance suffisamment claire, distincte et complète de cette fin et des droits et devoirs généraux qui y ressortissent, ainsi que des droits et des devoirs spéciaux que la mission et la condition spéciale de chaque homme ajoutent à ces droits et à ces devoirs généraux.

C'est aux parents qu'incombe l'obligation de mettre leurs enfants à même d'acquérir pareille connaissance. C'est aux enfants qu'incombe le devoir de coopérer avec bonne volonté à cette instruction et à étendre celle-ci aux limites que leur marque la conscience du besoin qu'ils en auront pour la conduite de toute leur vie.

Toute science qui n'est ni directement ni indirectement nécessaire à l'accomplissement de notre fin, prise dans sa réalité concrète avec ses inévitables contingences, ne saurait être l'objet d'une stricte obligation.

2. La *liberté personnelle* ou la libre souveraineté de la personne humaine en ce qui concerne les moyens et les actes nécessaires à sa fin est le second bien que l'homme doit revendiquer, quand il est capable d'en user et dont il ne peut jamais se laisser déposséder. Ici encore, le devoir implique le droit, et ce droit comme ce devoir ont priorité sur tous les droits et les devoirs qui naissent de l'ordre social.

Jamais un homme ne doit et ne peut se subordonner d'une manière absolue à un autre homme dans l'ordre de sa fin et

dans l'usage des moyens exigés pour l'accomplissement de cette fin.

La conséquence sociale de la liberté personnelle est que les lois humaines doivent la protéger contre tout essai de servitude payenne.

3. Une *bonne réputation* constitue le troisième bien que nous devons acquérir et garder, pour écarter, dans la poursuite de notre fin, de graves obstacles. Nous avons le devoir de la mériter et, la méritant, le droit de la revendiquer et d'en jouir. Pourquoi? Parce qu'une bonne réputation, ou la réputation de tendre à notre fin par des voies honnêtes, est nécessaire pour ne pas fournir aux autres le motif de nous en détourner et pour y obtenir au contraire de leur justice ou de leur bienveillance l'aide ou la protection dont nous avons besoin dans l'accomplissement de nos différents devoirs.

4. Les *biens de la fortune* appartiennent au quatrième ordre de moyens nécessaires à notre fin. Il nous faut pour vivre et conserver notre vie, dans l'intégrité de nos forces et d'une bonne santé, une alimentation, un vêtement et une habitation convenables : de là pour l'homme le droit et le devoir de rechercher et de pouvoir acquérir et garder, de façon stable, les *biens de la fortune*, qui nous procurent ce triple objet.

Ajoutons aussitôt, en empiétant sur le droit domestique, à raison de l'intime connexité des choses, qu'un père de famille possède un droit et un devoir analogues en faveur des enfants encore incapables de se suffire par eux-mêmes.

Mais, pour éviter en matière si délicate une funeste confusion, distinguons aussitôt l'*objet strict* de ce droit et de ce devoir, en tant qu'il regarde la simple conservation de la vie et les moyens nécessaires à notre fin, et l'*extension* de ce droit et de ce devoir à l'*ordre de perfection*, objet de la thèse suivante, où nous ne considérerons plus les rigoureuses exigences et les biens nécessaires de notre fin, mais les *convenances* et les *biens simplement utiles* à notre destinée.

L'objet strict du droit de propriété, en tant que son *titre* est *identique à tous les hommes*, se limite aux *biens de consommation*, dont on a besoin pour soutenir sa vie. Ce droit universel crée de plus en tous les hommes le droit d'acquérir par moyens inoffensifs et de garder, de façon stable et

permanente, les biens moralement nécessaires pour les besoins futurs.

Faisons aussitôt remarquer, pour éviter toute confusion, que la théorie socialiste pourrait se concilier avec ce droit, puisque cette théorie, comme nous l'expliquerons dans notre droit social, permet d'acquérir et de posséder de façon stable les biens de consommation.

Même, l'argument spécieux du socialisme consiste tout juste à revendiquer pour l'Etat la possession collective de *tous les biens de production* ou de la matière et des instruments du travail humain, afin de pouvoir assurer à tous, même sous forme stable et en quantité suffisante, les *biens de consommation*. Nous avons lu plus d'un écrit où le droit de conservation était invoqué à tort, comme un argument contre le collectivisme scientifique.

Ce n'est pas là qu'il faut chercher cet argument décisif. Nous le trouverons dans le droit de la liberté personnelle et dans les exigences de la perfection humaine et de la prospérité sociale.

Thèse IV.

Les devoirs de perfection ont pour objet la SUBORDINATION STABLE des facultés inférieures aux facultés supérieures par la TEMPÉRANCE et la FORCE; — et l'ÉVOLUTION de nos facultés ainsi que l'AMÉLIORATION des HABITUDES et des CONDITIONS de notre vie selon les CONVENANCES de notre fin.

I. Argument général de toute la thèse.

Les devoirs de perfection ont pour principe et pour mesure, non les *exigences* proprement dites, mais les *convenances* de notre fin.

Qu'on tâche de bien comprendre la différence entre la thèse précédente et celle-ci, qui en constitue le prolongement.

L'homme est essentiellement un être *fini et perfectible*, créé pour refléter en lui les perfections infinies de Dieu. De là la distinction si rationnelle entre l'ordre de *conservation* et de *perfection* entraînant la distinction entre l'ordre d'*exigence absolue* et de *convenance relative*, dont la fin de l'homme est le principe et la mesure.

La raison, en effet, qui nous manifeste la distinction absolue et irréductible du mal et du bien, nous manifeste dans le bien une *série de degrés*, où il convient de progresser, sans qu'il y ait exigence ou obligation rigoureuse de progresser; à moins de regarder toute imperfection ou toute défaillance comme constituant une violation de la volonté divine et un désordre absolu de notre volonté libre, ainsi que le prétendaient les

Stoïciens. Mais ce serait là transporter l'imperfection ou un degré inférieur de bien dans la *catégorie du mal* et supposer que Dieu ait imposé à nos volontés faibles et inconstantes un joug qui les écraserait. Comment concilier pareille hypothèse avec l'amour de bienveillance qui lui a inspiré la création du genre humain et la providence qui dirige cette œuvre vers le bonheur du genre humain?

Cette théorie écartée, nous devons admettre pour l'homme, outre les devoirs de conservation rigoureusement obligatoires, sous peine de manquer sa fin, des devoirs qui répondent aux convenances de cette fin et en rendent l'accomplissement *plus sûr*, *plus facile* et *plus complet* et que, pour ce motif, on peut appeler *devoirs de perfection*.

Tout d'abord, en effet, nous devons reconnaître à l'homme le droit personnel de tendre à sa perfection.

Ce droit s'identifie avec notre *liberté personnelle*.

L'homme, par là même qu'il a reçu de son Créateur des facultés *perfectibles à l'infini*, c'est-à-dire douées d'une perfectibilité indéfinie pour poursuivre une destinée personnelle, *qui renferme en elle une série également indéfinie de degrés de perfection*, possède dans sa nature le droit libre et indépendant de se perfectionner et d'accomplir sa fin, de la manière qui lui semble la plus sûre, la plus facile et la plus parfaite, pourvu qu'il le fasse par moyens *inoffensifs*, c'est-à-dire sans léser les droits analogues des autres hommes.

Non seulement c'est là pour l'homme un droit, mais la nature d'un pareil droit implique une notion *de devoir, au sens large du mot*. En effet, Dieu ne communique pas à l'homme des droits stériles et inutiles, ou des droits qui ne soient pas naturellement subordonnés à la fin pour laquelle Il l'a créé.

Dieu doit donc vouloir l'*exercice régulier* des aptitudes à la perfection qu'il a données à l'homme, sinon d'une *volonté de justice souveraine*, qui fonde une obligation rigoureuse et une sanction pénale éternelle, au moins d'une *volonté de bienveillance paternelle*, qui fonde les stimulants et les récompenses des vertus souhaitées, mais non exigées.

Ces devoirs ont donc pour objet, non la conservation de notre vie dans l'ordre de notre fin, mais, dans la sphère de cet ordre, le *progrès et la perfection de notre vie, dans un accomplissement plus élevé de cette fin*. Ces devoirs, quoique

moins stricts, impliquent dans l'homme des droits correspondants, qui peuvent avoir une grande force; car la personne humaine tient directement de Dieu le droit de se perfectionner.

Il nous reste à donner un aperçu de ces devoirs.

II. De la subordination stable des facultés inférieures aux facultés supérieures, par la tempérance et la force.

Nous avons vu dans la thèse précédente que l'obligation de garder notre vie dans l'ordre de sa fin renferme le devoir de maintenir la *dépendance essentielle* de nos facultés inférieures à nos facultés supérieures, c'est-à-dire le devoir de combattre, en cas de conflit entre le bien et le mal, les passions inférieures, soit de propension, soit d'aversion, qui sont contraires à notre fin.

Mais au-dessus de ce devoir précis et rigoureux, qui a pour objet cette dépendance essentielle, il y a des devoirs moins rigoureux et moins précis, qui ont pour objet la *subordination stable* ou la subordination *habituelle* et *plus complète* de ces facultés inférieures à la raison et à la volonté.

Cette subordination, en effet, perfectionne notre nature dans l'ordre de sa fin.

Comment?

Parce que la perfection de la raison et de la volonté consiste à pouvoir sûrement et facilement tendre à leur vrai bien, et la perfection de l'appétit sensitif consiste à pouvoir, sous la direction de la raison et de la volonté, s'incliner, d'un mouvement prompt et efficace, vers le bien sensible ou le mal sensible autant qu'il peut nous conduire vers le vrai bien de ces facultés supérieures et repousser de même le bien ou le mal sensible, qui nous en éloignait.

Or, pour que l'appétit sensitif, qui est directement et immédiatement impressionné par ce bien ou ce mal sensible, dans lequel il trouve son objet propre, ne le poursuive ou ne le repousse que dans la mesure où la raison le juge bon, il faut que habituellement les facultés inférieures n'agissent pas d'une manière indépendante, mais se laissent diriger par la raison. Sinon, l'effort brusque pour les assouplir au joug, là où il le faut, serait trop difficile.

Plus cette subordination est stable, plus il sera facile à la raison et à la volonté d'éviter les séductions et les entraînements funestes, et moins l'appétit sensitif se précipitera aux excès et aux abus, qui peuvent ravager notre nature physique et morale, et même mettre en péril notre vie et notre fin.

Les notions que nous avons données en philosophie morale sur les deux vertus cardinales, qui s'appellent la *tempérance* et la *force*, suffisent pour nous faire comprendre le rôle qu'elles exercent comme *frein* et comme *stimulant* dans le maintien d'une sage subordination de l'appétit sensitif à la raison et à la volonté.

III. De l'évolution de nos facultés et de l'amélioration des habitudes et des conditions de notre vie selon les convenances de notre fin.

Une faculté est une puissance d'agir. Elle est donc faite pour ses actes et se perfectionne par ses actes. De là l'axiome : « L'acte est plus parfait que la puissance ».

Nous devons donc supposer que la sagesse divine, en nous dotant de facultés, douées d'une si grande perfectibilité, a voulu que cette perfectibilité fût mise en œuvre et en valeur. Comment? Conformément à la nature même et à l'ordre hiérarchique de ces facultés et aux convenances de notre fin. De là résulte le devoir de développer et de perfectionner, par des actes bien réglés, nos facultés supérieures plus que nos facultés inférieures, et, dans l'ensemble de nos facultés, *ces aptitudes spéciales, que Dieu a douées d'une plus féconde perfectibilité,* car celle-ci est comme le signe providentiel d'une destinée spéciale.

Abstraction faite de notre mission sociale, le seul fait d'aptitudes supérieures, dans tel ou tel ordre de perfection, manifeste le dessein et le désir de la Providence divine de nous voir exceller dans cet ordre. De là, la jouissance qu'on éprouve dans la culture de ces aptitudes spéciales, car le plaisir, dans le dessein de la Providence, a généralement pour fin de rendre les actes, faits avec délectation, plus faciles et plus intenses. Un exemple bien frappant, quoique bien vulgaire, de la justesse de cette théorie du plaisir, est le plaisir que causent généralement les exercices du corps ou de

l'esprit, dans lesquels on excelle. Seulement cette théorie ne se vérifie que *d'une manière générale et dans la grande majorité des cas,* afin que nous ayons le mérite de ne pas nous laisser guider dans nos actes par la seule délectation, comme les animaux, mais par les lumières de la raison, jugeant toujours ces actes selon les exigences ou les convenances de notre fin.

Déduisons de cette théorie les grandes applications insinuées dans notre thèse.

L'homme doit surtout chercher à perfectionner *son intelligence et sa volonté selon leur nature et les convenances de sa fin.*

Considérons d'abord la culture et la perfection de l'*intelligence.*

Avant tout l'homme doit se perfectionner dans ces connaissances soit générales soit spéciales que requièrent sa fin générale et sa vocation spéciale. A la culture générale de l'esprit doit se joindre la culture spéciale de ces *aptitudes particulières où se révélerait une supériorité caractéristique* et de celles qui sont plus nécessaires à la *mission spéciale* vers laquelle les circonstances ou un libre choix nous ont poussés.

Il suit de là que la *science tout court* ou la simple érudition ne doit pas être l'instrument ou le but de l'éducation du peuple. Ce n'est pas avec un peu d'orthographe, de géographie, de mathématique et de sciences naturelles qu'on élève les aspirations, les mœurs et les vertus d'un peuple.

Assurément, ces éléments des sciences profanes sont utiles pour le développement même de l'esprit du peuple et pour certains avantages pratiques de sa vie ; mais dans cet ordre il faut prendre garde à l'abus et à l'excès.

La science générale et pratique de la religion, ainsi que des droits et des devoirs de l'homme, doit toujours primer les sciences inférieures, et parmi celles-ci, c'est la science professionnelle avec la technique et la pratique du métier ou de l'art qui doit avoir le pas sur la simple instruction.

Il faut même prendre garde *à l'excès de celle-ci,* car la science prise dans son acception propre ne sera jamais que *pour une minorité.* Elle n'est pas pour les masses. Ne rêvons donc pas

d'en faire la panacée du peuple, avec mission de le guérir ou de le consoler de tous ses maux.

Mais l'homme élevé par Dieu au-dessus du peuple par le don d'une intelligence, d'une éducation et d'un loisir supérieurs, doit profiter de ces dons pour acquérir cette excellence d'esprit et ces connaissances plus étendues dont il est capable.

C'est une vertu que d'aimer la science et d'en poursuivre la conquête avec de généreux efforts.

En outre, la science doit avoir pour l'homme qui croit en Dieu un attrait plus grand que pour l'athée. Pour celui-ci la science ne saurait être qu'une simple constatation de faits, une conjecture sur l'enchaînement de ces faits, un effort pour dénouer des énigmes dont le hasard a enveloppé notre raison. Mais, pour l'homme qui croit en Dieu, la science a une beauté et une puissance immortelles. C'est un enseignement qui vient de Dieu, une explication des œuvres de Dieu, un rayon de lumière divine, ayant passé, il est vrai, par nos nuages et nos ombres, mais gardant jusqu'en ses plus lointains reflets un rejaillissement des clartés et de la beauté de Dieu.

Venue de Dieu, la science mène à Dieu. Voilà pourquoi nous devons l'aimer, non seulement parce qu'elle est belle du reflet même de la beauté divine, surtout la philosophie, qui, par ses principes généraux, est la plus voisine des vérités éternelles, telles que Dieu les contemple; mais aussi parce qu'elle est un échelon pour aller à Dieu, pour le mieux connaître et le mieux glorifier en nous-mêmes. C'est de plus un instrument admirable et efficace pour le glorifier devant les hommes. Nous avons déjà cité le mot admirable du grand Leibnitz nous indiquant le but suprême de la science humaine, le motif le plus noble et le plus efficace qui doit nous la faire aimer : « J'aime la science, parce qu'elle me donne le droit d'être écouté, quand je parle de Dieu et de la religion ». [1]

(1) Citons en note un beau passage de saint Bernard sur l'intention avec laquelle nous devons rechercher la science : « Sunt qui scire volunt ut sciant et hoc curiositas est. Sunt qui scire volunt ut sciantur et hoc vanitas est. Sunt qui scire volunt ut scientiam vendant, et hoc turpis quaestus est. Sunt qui scire volunt ut ædificent, et hoc caritas est. Sunt qui scire volunt ut ædificentur et hoc prudentia est. » — Inutile de faire remarquer que plusieurs de ces intentions peuvent se concilier entre elles et que les trois premières, quand elles ne sont ni exclusives ni immodérées, peuvent être relevées par les deux dernières.

En nous inspirant de ce passage de saint Bernard et de la parole de Leibnitz citée dans notre texte, traçons dans cette note les devoirs élevés dont la science doit être l'objet auprès du savant chrétien :

Cependant la formation aussi excellente que possible de notre *volonté* occupe parmi nos devoirs de perfection un rang supérieur à la culture de notre intelligence. Celle-ci doit avant tout servir à celle-là.

Pourquoi? Parce que c'est formellement par nos actes conscients et libres que nous devons poursuivre et accomplir notre fin. Tous nos autres actes même ne sont méritoires que pour autant qu'ils participent de la direction et des influences de notre libre volonté.

C'est donc de ce fonds, enrichi des inspirations et des forces venues de Dieu, que sortent tous les progrès et les mérites de notre vie.

Trois maîtresses qualités constituent la perfection de notre volonté : la *rectitude*, l'*initiative* et la *fermeté*.

La volonté doit être *droite dans ses intentions*, pour régler toujours ses mouvements propres, ainsi que les impulsions et les directions qu'elle communique à nos autres actes, sur des principes raisonnables et des motifs honnêtes. Elle doit être *spontanée et libre dans ses décisions*, grâce à une initiative qui lui permet de se déterminer par elle-même au parti que lui dicte la raison, sans perplexité, sans hésitation, sans retour craintif sur son acte et sans besoin d'un appui étranger. Enfin elle doit être *ferme dans l'exécution* pour persévérer dans la décision prise et marcher au but choisi, sans crainte de l'obstacle et sans défaillance dans l'effort. Cette fermeté n'est pas l'impétuosité qui veut briser tout obstacle, ni l'inflexibilité qui se raidit contre toute opposition : non, c'est la constance virile dans les efforts et la patience tenace dans les peines, qu'implique l'accomplissement d'un devoir difficile. Un robuste vouloir au service d'intentions droites et élevées est le mérite que doit le plus ambitionner l'homme de bien.

Deux devoirs s'imposent au savant chrétien : du côté de la terre et vis-à-vis des hommes, sa science doit glorifier sa foi; du côté du ciel et vis-à-vis de Dieu, sa foi doit sanctifier sa science.

Pour que la science du savant chrétien glorifie sa foi, il faut 1° qu'il sache estimer, aimer et poursuivre la science; 2° maintenir l'union entre la foi et la science; 3° dans cette union, reconnaître l'excellence supérieure de la foi sur la science.

Pour que la foi du savant chrétien sanctifie sa science, il faut que cette foi règne sur cette science pour en être la pensée inspiratrice, en l'élevant vers Dieu par de droites intentions; la règle directrice, en la préservant de funestes contradictions; l'égide protectrice, en écartant d'elle le doute et ses perfides séductions.

IV. De l'amélioration des habitudes et des conditions de la vie.

Être imparfait, mais perfectible, traversé par mille accidents et sujet à mille défaillances dans la poursuite de sa fin, mais agité de nobles désirs, capable de généreux relèvements et doué de puissantes initiatives, l'homme semble fait par son Créateur pour une vie d'efforts et de combats. La loi de sa destinée terrestre n'est ni le repos, ni l'uniformité, mais le mouvement en avant. Or, le progrès dans les tendances, les actes, les habitudes de sa vie, doit être avant tout *un progrès dans le bien et la vertu*.

C'est ce qu'a exprimé en bien beaux vers un des plus nobles poètes du siècle écoulé, VICTOR DE LAPRADE :

> Plus haut, toujours plus haut vers ces hauteurs sereines,
> Où nos désirs n'ont plus de flux ni de reflux ;
> Où les bruits de la terre, où le chant des sirènes,
> Où les doutes railleurs ne nous parviennent plus !
> Plus haut dans le mépris des faux biens qu'on adore ;
> Plus haut dans ces combats, dont le Ciel est l'enjeu ;
> Plus haut dans vos amours ! Montez, montez encore
> Sur cette échelle d'or, qui va se perdre en Dieu !

D'autre part, il ne faut condamner aucune forme ni aucun facteur de progrès. Nos vues les plus élevées sur le progrès de l'âme humaine dans les vertus qui en constituent la plus haute noblesse et le plus sûr mérite, ne doivent pas nous faire méconnaître les progrès d'ordre inférieur.

Les hommes aspirent naturellement à améliorer *les conditions de la vie matérielle*. Ce désir en lui-même est légitime : il est le stimulant de l'esprit de travail, d'économie et d'épargne et le principe de la prospérité publique.

Non seulement tout homme peut chercher, pour lui et pour les siens, une modeste aisance, bien abritée par une épargne fructueuse contre les coups de la fortune ; mais l'homme établi dans une situation pareille peut chercher à l'élever et à l'améliorer. La raison doit, à la vérité, proscrire des désirs de la richesse l'*excès* aveuglant et troublant de la cupidité, l'*intention* des gains illicites et des coupables jouissances et la *méconnaissance* des devoirs de la charité vis-à-vis des indigents et des malheureux ; mais elle ne saurait fulminer d'anathème contre la richesse elle-même. Au contraire, tout en élevant,

dans l'ordre du mérite moral, l'héroïsme du renoncement et de la pauvreté volontaire au-dessus de l'acquisition de la richesse, elle fournit à celle-ci d'honnêtes et nobles motifs. Améliorer et assurer le sort présent et futur des siens; se procurer à soi et à sa famille le moyen de satisfaire des goûts plus élevés et plus affinés; contribuer par des capitaux abondants, des initiatives fécondes et d'utiles entreprises, à la prospérité commune de la société; secourir les nécessiteux d'une plus large aumône; soutenir plus efficacement le libre règne des sciences et des arts; enfin et surtout promouvoir les œuvres d'assistance et de prévoyance publiques contre les incessantes recrudescences de la misère publique, voilà sans doute, pour le travail humain en quête de la richesse honnêtement acquise, de nobles inspirations et d'énergiques stimulants (1).

(1) La foi chrétienne confirme cette doctrine. Si Jésus-Christ, dans son Evangile, a condamné trois espèces de riches, à savoir ceux qui, tenant la richesse en plus haute estime que les biens de l'âme, sont prêts à sacrifier ceux-ci à celle-là; ceux qui cherchent la richesse dans les voies de l'injustice; ceux enfin qui oublient au sein de la richesse l'indigence et les larmes de la misère, il n'a pas formulé de condamnation contre la richesse ou contre les riches. En élevant plus haut les pensées et les désirs du chrétien, il n'a pas été exclusif. Quels qu'aient été ses conseils et ses appels pour les âmes d'élite, il n'a pas dit sous forme de précepte et en s'adressant à l'ensemble des chrétiens : « Ne cherchez plus que le royaume des cieux et renoncez à tout le reste. » Mais : « Cherchez d'abord le royaume des cieux avec la justice qui y mène et tout le reste vous sera donné par surcroît. » (Math., VI, 33; — Luc, XII, 31.)

Ce don de surcroît, c'est, d'après le contexte, la bénédiction temporelle de Dieu assurée au travail du chrétien et à la recherche honnête des biens terrestres.

Qu'on ne nous oppose pas le texte de S. Matthieu, XIX, 23 et 24, où Notre Seigneur affirme qu'« il sera difficile au *riche* d'entrer dans le royaume des cieux », il s'agit du mauvais riche, de « celui qui *met toute sa confiance dans sa richesse* », comme le porte le texte de S. Marc, X, 24 au même endroit.

Mais, — ce qui est plus décisif pour confirmer notre interprétation si raisonnable de la loi naturelle, — dans l'ancienne loi, moins parfaite, à la vérité, que la loi évangélique, mais assurément en harmonie avec la morale issue de la loi naturelle, Dieu stimulait, par des promesses de prospérité temporelle, la fidélité d'Israël à son culte et à sa loi. Il faisait donc de la richesse une vraie sanction de sa loi, sanction secondaire il est vrai, mais sanction réelle, pratique, efficace.

Cette sanction apparaît clairement promulguée et cent fois rappelée dans l'Ancien Testament. Aussi l'Ecriture décrit-elle avec complaisance et ostentation les bénédictions temporelles et les richesses accordées à Abraham, à Jacob, à Joseph, à David, à Salomon, à Job après ses épreuves, à Ezéchias et à son peuple tout entier quand il servait Dieu fidèlement.

Consultez surtout les textes suivants : *Lev.*, XXVI tout entier. — *Deut.*, IV, 40; V, 16; VII, 11-24; VIII, 5-20; XI, 13-28; XV, 5-6; XXVI, 17-19; XXVIII, 1-68; XXX, 1, 3, 9, 16, 20. — *Ps.* 1; 22; 26; 32; 33; 35; 36 (surtout 17-40); 40, 1-4; 51; 57;

61; 63; 3-11; 72; 80; 88; 90; 91; 102; 105; 106; 111; 113; 114; 117; 118 presque tout entier avec ses 176 versets; 120; 124; 127; 132; 135; 114; 115. — *Prov.*, III, 9-10; XXXI, 10-31. — *Eccl.*, XXXIV, 15-20. — *Sap.*, XI-XIII. — 2 *Paral.*, XXXII, 27-29. — 2 *Esdras.*, IX, 24, 25. — Job, XLII, 12.

Thèse V.

De ces devoirs et de ces droits personnels sort le premier principe qui fonde le DEVOIR DU TRAVAIL, le DROIT DE PROPRIÉTÉ et la LIBERTÉ DANS LE CHOIX DE SA VOCATION ET DE SON TRAVAIL.

I. Le devoir du travail.

Le travail constitue, en ordre principal, un *devoir personnel*, imposé par Dieu à tous les hommes. Essayons de mettre cette loi dans tout son relief.

Sans cette loi, en effet, la création serait plutôt une énigme, disons mieux, un chaos. Comparez à l'homme cette variété d'animaux, dont la zoologie allonge et multiplie sans cesse les riches ramifications. L'animal naît avec des ressources sûres et avec des besoins très limités, qu'il satisfait facilement. L'homme, au contraire, le roi de la création visible, naît plein de besoins, de désirs, d'aspirations et toutefois sans ressources, sans armes et dans un complet dénuement. Pourquoi? Parce que Dieu veut nous manifester ainsi son grand dessein, celui de voir l'homme travailler et conquérir par son travail tous les biens que réclame sa nature. Pour nourrir son corps de pain et son intelligence de vérité, pour protéger ses membres contre la souffrance et son âme contre le mal et le désespoir, l'homme doit travailler, travailler beaucoup, travailler toujours. C'est pour faire régner cette grande loi du travail parmi les hommes que Dieu ne mûrit leurs moissons que dans des sillons arrosés de sueur; qu'il ne leur livre les pierres et les métaux précieux que dans les profondeurs de la terre et le plus souvent cachés sous des roches de granit; qu'il ne découvre les secrets et les

merveilles de sa création qu'aux longs efforts et aux patientes recherches du savant blanchi dans le labeur du jour et de la nuit.

Mais nulle part peut-être la puissance et la loi du travail ne se révèlent mieux que dans les œuvres du génie artistique, que le vulgaire croit issues d'une inspiration toute spontanée, où la peine et l'effort n'ont aucune part. Il en est tout autrement.

Que l'inspiration de l'idéal artistique ou littéraire resplendisse sur la toile, palpite dans le marbre, se répande en flots d'harmonie dans la sonorité de l'air, ou bien qu'elle s'incarne dans le magnifique verbe des écrivains, toujours et partout le génie ne nous élève au parfait ravissement et à la pleine admiration de ses merveilles que lorsqu'un labeur puissant, énergique, poussé jusqu'à l'héroïsme de l'effort, a réalisé la grande loi de Dieu, la loi du travail, faite pour le genre humain tout entier.

Aussi les modèles des lettres et des arts comme les princes de la science ont-ils été tous de grands travailleurs. Homère et Virgile, Pindare et Horace, Démosthène et Cicéron, Thucydide et Tacite, dans l'antiquité payenne; S. Augustin et S. Thomas d'Aquin, Dante et Michel Ange, Bossuet et Fénelon, Corneille et Racine, aussi bien que, parmi les savants, Leibnitz et Newton, Leverrier et Pasteur, dans nos siècles derniers, apparaissent devant l'humanité, sur la haute cime de leur génie et de leurs œuvres, comme l'impérissable glorification du travail humain.

Dieu a donc fait du travail humain l'instrument indispensable de toute richesse, de tout progrès, de tout art, de toute science, comme de toutes les merveilles de la civilisation.

Sans le travail, les champs les plus féconds comme les talents les plus riches sont frappés de stérilité.

Voilà pourquoi chez tous les peuples qui montent vers le progrès et la prospérité, la loi du travail est estimée, honorée, pratiquée. Quand, au contraire, un peuple, de travailleur devient jouisseur, quand l'outil pèse à sa main et les viriles résolutions à son cœur, c'est un signe qu'il est mûr pour la décadence et l'esclavage. Les peuples qui s'énervent dans l'oisiveté et l'amour des plaisirs appartiennent aux conquérants et aux despotes comme les cadavres appartiennent aux aigles et aux vautours.

Partout donc aux pages glorieuses des peuples, des familles et des individus, brille la loi divine du travail, loi de perfection, d'honneur et de vraie félicité. En tête des pages qui répondent au souvenir des grandes ruines et des grandes hontes se lit l'axiome biblique : « La paresse est la mère de tous les vices. »

Nous venons d'évoquer un mot de la *Bible*. Interrogeons-la un moment comme le monument de la plus haute sagesse et des meilleures traditions de l'humanité. Son témoignage sur le devoir du travail confirmera celui de la raison.

Dès son premier chapitre, la *Genèse*, le premier livre de la *Bible*, promulgue au nom de Dieu la puissance et la loi du travail : « Croissez, dit Dieu à l'homme qu'il vient de créer, et multipliez-vous, et assujettissez-vous la terre et dominez sur les oiseaux du ciel, sur les poissons de la mer et sur les animaux qui peuplent la terre. » Quelle magnifique invitation faite à l'homme! Quelle puissante doctrine du progrès par le travail! Quel stimulant pour les volontés viriles, les courageux efforts, les nobles ambitions, les glorieuses initiatives!

Mais ce beau programme de progrès n'est pas seulement offert par Dieu à l'homme, il lui est imposé comme un glorieux et salutaire devoir (1).

Après la chute, Dieu dit à Adam : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Voilà la loi du travail révélée comme loi de miséricorde réparatrice au sein du châtiment : l'homme mérite et se réhabilite par le travail (2).

Plus tard, après le déluge, Dieu promulgue à nouveau et dans les mêmes termes le magnifique programme du chapitre premier de la *Genèse*. Les grandes et glorieuses destinées de l'homme, fidèle à la loi du travail, y sont rappelées presque dans les mêmes termes qu'avant la chute d'Adam. L'homme reçoit de Dieu la mission de remplir et de conquérir toute la terre, pour la faire servir par son travail à ses multiples besoins (3).

La *Bible* montre ensuite Dieu bénissant et fécondant le travail humain non seulement du côté du ciel, mais du côté de la terre. Dieu stimulait la fidélité d'Israël par la promesse d'une prospérité exceptionnelle répandue sur son travail :

(1) *Genèse*, I, 20.
(2) *Genèse*, III, 17.
(3) *Genèse*, IX, 1-3.

« Si vous marchez droit par le chemin de mes préceptes, dit Dieu au *Lévitique* (XXVI, 3-9), je répandrai sur vos terres les pluies qu'elles réclament : la terre fera lever la semence et les arbres se couvriront de fruits. Aux moissons succéderont les vendanges et celles-ci dureront jusqu'au temps des semailles et vous mangerez votre pain jusqu'au rassasiement. » Et au *Deutéronome* (XXVII, 1-11) : Tu seras béni dans la ville et dans les champs. Béni sera le fruit de ton sein, béni le fruit de la terre, bénis seront les troupeaux de bêtes à cornes et de brebis, bénies tes granges et bénie ton épargne. »

Ces promesses sont maintes fois rappelées dans les psaumes et dans les livres historiques.

D'autre part, la *Bible* flétrit en maint endroit la paresse et la couvre de ses mépris et de ses anathèmes. Qu'on lise, par exemple, les *Proverbes* (VI, 6-11; XX, 4; XXIV, 30-34). Quelle flétrissure imprimée au front du paresseux, quelle objurgation pressante pour le tirer de son lâche désœuvrement et quel tableau saisissant de la misère qui l'attend! Ecoutons le premier des passages indiqués : « Va contempler la fourmi, ô paresseux, étudie ses habitudes et apprends d'elle la sagesse. Elle n'a ni guide, ni précepteur, ni prince qui lui commande : toutefois, pendant l'été, elle amasse des provisions et elle butine dans la moisson ses repas d'hiver. Jusques à quand, ô paresseux, dormiras-tu? Quand donc secoueras-tu ton sommeil? »

Puis, l'auteur sacré montre le dénuement s'abattant sur la demeure du paresseux, comme un brigand qui ne laisse derrière lui que ruine et destruction (1).

L'Evangile a élevé plus haut encore la loi du travail, car celui que les chrétiens adorent comme le Fils de Dieu s'y

(1) Le peuple juif doit à sa *Bible* d'avoir toujours honoré le travail et d'y avoir trouvé la source d'une grande prospérité. Sur la terre d'Israel, il n'y avait ni désœuvrés ni mendiants proprement dits. Ce dernier terme est même inconnu dans l'Ancien Testament. Tout le monde travaillait : même les rabbins des plus hautes écoles avaient un état manuel qui leur permettait de gagner leur vie.

On peut constater, à une foule de témoignages disséminés dans la *Bible*, que le peuple juif, quoique nombreux pour l'exiguité de son territoire, a joui généralement d'une grande aisance. Le luxe même, contre lequel les prophètes ont dû sévir souvent et dont ils parlent comme d'une habitude très répandue, est un signe non équivoque de cette aisance. Les femmes israelites portaient beaucoup de bijoux et leurs vêtements de lin, de laine ou de coton, où dominaient la tunique aux amples plis, la ceinture brodée, le manteau, le voile, la chaussure en cuir précieux, ne semblent convenir qu'à une civilisation avancée et prospère. Voir Isaïe, III, 18-20. — Ezéchias, XVI, 11-22. — *Juges*, VIII, 21-26. — *Exode*, XXXV, 21-28.

révèle comme le roi des travailleurs, et la sueur de son travail s'est transfigurée sur son front en diadème divin.

Dans l'Eglise catholique, grâce à un tel exemple, le travail a toujours été béni, stimulé et propagé. Qu'un exemple suffise. Ce sont les moines, quoique voués à une vie contemplative, qui ont appris aux nations barbares à se civiliser par la foi et le travail, conformément à la devise : « Cruce et Aratro ». Les monastères ont été les ateliers modèles du travail, comme ils ont été les asiles de la charité et le greniers d'abondance des pauvres : c'est par eux que s'est fait en grand le défrichement de ces terrains incultes qui couvraient une si notable partie de l'Europe.

II. Le premier principe du droit de propriété.

Nous réservons de traiter cette matière avec les développements qu'elle comporte dans le corps même du droit social, où l'on a coutume de la traiter, parce que son exercice concret et ses applications s'y rapportent naturellement et parce que nombre de théoriciens ne considèrent ce droit que sous son aspect social.

Mais pour bien accentuer notre opinion et nos convictions en matière si importante, nous avons voulu en poser le principe et en établir l'argument fondamental dans cette partie consacrée aux droits et aux devoirs personnels.

Le caractère individuel du droit de propriété en domine le caractère social et le caractère civil et politique.

C'est avant tout un *droit personnel.*

La dignité propre de la personne humaine, sa liberté naturelle dans l'ordre de sa fin, son indépendance absolue vis-à-vis des autres hommes, sous la seule dépendance de Dieu, dans l'acquisition et l'usage des biens encore inoccupés, qu'elle juge nécessaires à cette fin ou *à la perfection de cette fin,* telle est la vive racine du droit de propriété, pris dans toute son extension, c'est-à-dire étendu aux biens de production comme aux biens de consommation.

L'homme, considéré à la fois comme être *raisonnable, prévoyant, conscient* et *libre,* possède, *par nature,* le droit d'acquérir, de posséder, et d'appliquer à sa fin, par des moyens inoffensifs, les biens terrestres jusque-là inoccupés. Voilà

l'affirmation de principe que nous devons élever au-dessus de toutes les théories des légistes et de toutes les utopies des socialistes.

En effet, l'homme, être *raisonnable* et *prévoyant*, non seulement sait *prévoir* ses besoins futurs, auxquels il veut *pourvoir* par des ressources assurées, — ce qu'admettent mêmes les socialistes classiques, en concédant la propriété stable des biens de consommation, — mais en tant qu'être *conscient* et *libre*, il a le droit *de se perfectionner librement* et d'appliquer à sa fin les moyens qu'il juge non seulement nécessaires pour l'atteindre, *mais nécessaires ou utiles pour la mieux remplir ou pour y réaliser un plus haut degré de perfection conforme à ses tendances et à ses désirs.*

Cela étant, personne n'a le droit de l'empêcher de se servir, *comme il l'entend,* des biens matériels qu'il a honnêtement acquis, soit pour les consommer au profit de ses besoins présents, soit pour les épargner en vue de ses besoins futurs, soit pour en tirer, grâce à son génie et à son travail, une source plus abondante de nouveaux biens et de plus utiles richesses.

La première racine du droit de propriété sort donc de la *liberté naturelle et de la dignité personnelle que l'homme tient de son Créateur.* Ce droit, conçu sous sa forme générale, est donc un doit *inné* et *imprescriptible.* Les lois humaines ne peuvent d'une manière générale en proscrire l'exercice ou supprimer les titres qui font de ce droit abstrait et indéterminé un droit concret et déterminé. Elles ne peuvent qu'en régler l'exercice et limiter certains titres particuliers, pour des cas de conflit bien constaté avec l'intérêt général. Ce n'est pas aux loi humaines à réformer dans leur fond les lois de la nature.

Nous verrons dans le *Droit social* que ce *droit personnel* de posséder et d'employer à son gré les biens tant de production que de consommation est utile à l'intérêt général et qu'à ce titre il constitue, en outre, un droit *social.*

III. De la liberté personnelle dans le choix de sa vocation et de son travail.

Nous avons déjà fait remarquer en philosophie morale que le mot de « liberté » est un mot à sens et à sujets d'application multiples. Pour éviter toute équivoque, précisons-en

rapidement les divers sens et les principales applications. Quand on parle des droits à exercer vis-à-vis des hommes, il ne saurait être question que de liberté *externe*. Les hommes n'ont pas prise sur la liberté interne de penser et de vouloir.

La liberté de conscience (externe) *au sens strict* consiste à pouvoir faire ou omettre un acte que la conscience privée *commande ou défend*. Nous avons vu que tout homme y a un droit absolu, sauf pour les actes vraiment nuisibles au prochain. Dans ce cas, l'acte extérieur, commandé par une erreur même de bonne foi, peut être empêché.

La liberté de conscience *au sens plus large* consiste à pouvoir faire tout ce que la conscience privée *croit licite en soi et permet*. Ce droit demande à être réglé et limité par les lois positives qu'exige le bien commun.

Sous cette liberté de conscience se trouve la liberté de disposer de sa personne et de son genre de vie, et par suite la liberté de la vocation et du travail.

A cette liberté est opposée d'une manière absolue la *servitude* absolue ou la servitude proprement dite. Partiellement y est opposée la *servitude modérée*, la *domesticité* et la *soumission*.

La *servitude totale et absolue* est la servitue entendue au sens payen « Servus nullum caput habet », dit le *Droit romain* (Inst. lib. I, tit. XVI, de capitis diminutione). L'esclave ne semble pas une personne, mais une chose, dont le maître peut disposer pour son usage, sauf certaines exceptions déterminées par la loi.

On peut définir l'esclavage : une institution qui viole d'une *façon constante la dignité personnelle*, en soumettant un homme au *domaine absolu* d'un autre homme.

La *servitude modérée et partielle* revêt différentes formes : le *servage* ou l'obligation perpétuelle de demeurer sur les terres du seigneur et de lui rendre certains services; — la *domesticité* perpétuelle ou temporaire, mais d'ordre contractuel; — la *location de services déterminés* pour salaires convenus; — les différentes formes des fonctions sociales, qui sont des charges limitant la liberté de nos actes.

La *soumission* est la condition de celui qui est soumis à un autre, non pour l'avantage de celui-ci, mais *pour être dirigé convenablement vers son propre bien*, conformément aux exigences du bien commun.

Telle est la dépendance d'un fils vis-à-vis de son père, d'un sujet vis-à-vis de son souverain, d'un prêtre ou d'un religieux vis-à-vis de son supérieur.

Ces notions et ces distinctions éclaircies, nous affirmons que *la servitude absolue est contraire au droit naturel*, et que les différentes formes de servitude modérée et de soumission doivent respecter, hors les cas de nécessité sociale, *la liberté du travail et de la vocation*.

En effet, la nature assure à chacun le droit de vivre avant tout pour Dieu et pour soi.

Or, si l'on a le droit de vivre avant tout pour Dieu et pour soi, on ne peut être pris par d'autres hommes comme un simple moyen pour leur avantage.

Donc, la servitude absolue qui transforme un homme en un simple moyen pour l'avantage d'un autre homme, est contraire au droit naturel (1).

(1) L'abolition de l'esclavage, approuvé par toute l'antiquité payenne et jugé nécessaire par Aristote, est due tout entière à la doctrine et à l'action persévérante du Christianisme.

Etablissons ce fait par ses preuves historiques.

A l'origine, malgré la plus violente opposition des idées et des mœurs régnantes, l'Eglise a proclamé les droits de l'esclave comme homme et comme chrétien. La *Charte de la parfaite égalité* de tous les hommes dans les mêmes droits, les mêmes devoirs et les mêmes destinées de leur nature, se trouve dans l'Evangile et a été pleinement mise en lumière par saint Paul. Qu'on consulte les homélies des Saints Pères qui renferment la prédication populaire de l'Eglise, on y trouve la même doctrine, inculquée avec autant de force que de clarté.

L'Eglise ne pouvait pas ordonner au monde d'émanciper brusquement tous les esclaves, dont le nombre l'emportait dans les villes sur celui des hommes libres, mais elle n'a cessé d'agir pour adoucir leur sort jusqu'à leur complète émancipation.

Voici, pour appuyer cette assertion, quelques textes décisifs des premiers conciles :

Le concile d'Elvire (an 405) impose une pénitence publique à la maîtresse qui maltraite son esclave (canon 5).

Le concile d'Epan (an 519) excommunie durant deux ans le maître qui, de son autorité privée, met à mort son esclave (canon 34). — Le canon 39 accorde aux églises le droit d'asile en faveur des esclaves qui ont commis quelque crime et craignent le châtiment de leurs maîtres.

Le premier concile d'Oran (an 441) protège contre toutes sortes de tentatives la liberté des esclaves affranchis par l'Eglise ou qui lui ont été recommandés par testament (canon 6).

Le 5e concile d'Orléans (an 549) ordonne que les églises se chargent de la défense des affranchis, qui ont obtenu dans leur sein leur affranchissement (canon 7).

Le 5e concile de Paris (an 614) confie aux prêtres la protection générale de tous les affranchis (canon 5). — Le 3e concile de Tolède (an 589) et le 4e (an 633) ainsi que le concile d'Agathe (an 506) renferment un canon semblable.

De même la servitude modérée doit respecter le droit que chacun a de *vivre avant tout pour Dieu et pour soi.*

Or, le respect de ce droit exige que personne ne soit, malgré lui, contraint à un genre de vie et de travail qui lui semble inconciliable avec la poursuite de sa fin, et même avec ce degré de perfection qu'il veut réaliser dans sa fin. Par suite, chacun doit pouvoir chercher et adopter, parmi les genres de vie conformes à sa condition ou à ses moyens de subsistance, celui qui lui paraît le mieux s'adapter à sa fin. Seules, les vraies nécessités de l'ordre social, qui sont comme la manifestation des lois providentielles, limitant sur des points bien déterminés les libertés individuelles, peuvent prévaloir sur ce droit.

Donc, tout en tenant compte des circonstances concrètes où la Providence divine nous place, nous avons le droit de nous dérober à un état de vie qui nous semble inconciliable avec notre fin et de rechercher un état de vie plus favorable.

Conséquemment, *le principe général de la liberté des vocations est fondé en droit naturel.*

La liberté dans le choix de la vocation présuppose évidemment la capacité de ce *choix* et la capacité de l'*exécution*. Voilà pourquoi elle n'existe en *droit concret* que lorsque cette

Le 11e concile de Tolède (an 675) défend à tous les clercs de châtier eux-mêmes leurs esclaves (canon 6).

Un concile anglais de 816 ordonne qu'à la mort de chaque évêque, tous ses esclaves anglais seront mis en liberté.

Le concile de Londres de l'an 1102 défend d'une manière absolue la traite des nègres.

Enfin, le concile d'Armagh en Irlande, de l'an 1171, contient la disposition la plus noble et la plus généreuse de toutes. Le concile attribue la cause d'une calamité publique à l'habitude d'acheter en grand nombre des esclaves anglais. Le concile réprouve cette habitude comme hautement criminelle « tam enormi delicto » et il ordonne que dans toute l'étendue de l'île les esclaves anglais soient déclarés libres.

Ces citations que nous pourrions allonger suffisent. Nous y voyons une action persévérante de l'Eglise pour adoucir le sort des esclaves et pour amener les peuples chrétiens à les affranchir.

Mais, pourrait-on objecter, pourquoi l'Eglise n'a-t-elle pas davantage insisté pour obtenir l'affranchissement absolu de tous les esclaves?

Nous répondons que la plupart de ces esclaves étaient par origine des prisonniers faits sur des peuples idolâtres et barbares : il eût peut-être été dangereux de les traiter tous indistinctement comme hommes libres. Et qui sait si dans ces temps barbares la prohibition absolue de l'esclavage n'eût pas rendu les guerres plus meurtrières? N'eût-on pas davantage tué, quand on ne pouvait tirer aucun parti des prisonniers?

double condition est suffisamment remplie, donc au terme d'une éducation et à un âge où le jeune homme élevé et affermi dans le bien est à même d'exercer cette liberté, que Dieu lui a donnée pour l'accomplissement facile et sûr de sa fin.

Cette liberté de vocation lui vient effectivement de Dieu par la loi naturelle. En effet, tous les devoirs de la carrière où le jeune homme s'engage pèseront sur lui; il en sera directement et personnellement responsable devant Dieu: il y trouvera une chaîne d'obligations qui ne le quittera plus. Personne donc n'a le droit, de son autorité privée et pour un but privé, de le jeter dans une voie dont il ne veut pas, parce qu'il craint de s'y perdre. Seule, une nécessité sociale, qui découle du plan providentiel, lequel a coordonné toutes nos libertés en vue du bien commun de la société, peut imposer une obligation supérieure à cette liberté individuelle.

De la démonstration métaphysique passons à l'application pratique de ce droit au point de vue du devoir corrélatif des parents, en empiétant un peu sur le chapitre qui traitera du droit domestique.

De tous les devoirs des parents, celui-ci est le plus délicat et le plus difficile, mettre l'enfant à même de bien choisir sa carrière et puis lui laisser la liberté de ce choix.

Assurément, les parents peuvent et doivent même exercer en pareille matière un utile contrôle; ils ont une compétence et une autorité incontestables pour donner des conseils dont l'enfant doit tenir compte; ils ont parfois à corriger les idées fausses et les influences funestes, sous lesquelles leur enfant va prendre son parti, mais encore une fois ce n'est pas à eux à choisir, c'est à lui.

Aussi, quand ce choix est raisonnable et s'offre comme la résultante des aptitudes, des goûts et des réflexions éclairées de l'enfant, les parents doivent y souscrire. Ils n'ont pas le droit de faire prévaloir leur intérêt privé et temporel, qui serait du reste un intérêt mal entendu, sur l'intérêt général et éternel des enfants que Dieu leur a confiés, tout juste en vue de cet intérêt supérieur.

Ces principes doivent surtout être pris en sérieuse considération, quand il s'agit d'une de ces vocations privilégiées, que Dieu se réserve à un titre spécial, pour consacrer une âme

à son culte ou à une mission supérieure d'apostolat et de dévouement au sein de l'humanité. Le droit de Dieu, qui fait les carrières et crée les vocations, se manifeste, dans ces appels supérieurs, à des signes plus évidents, et le droit de l'homme à pouvoir suivre la voix de Dieu, dans ces appels privilégiés, où sa perfection et ses mérites sont mieux assurés, revêt un caractère plus élevé que dans les vocations ordinaires. Aussi y a-t-il pour les parents un plus grave devoir de n'y pas contrecarrer le choix de leurs enfants.

La *liberté du travail* est comme un corollaire de la liberté de vocation, car le genre de vie choisi implique un genre particulier de travaux et d'occupations.

Mais on peut directement déduire la liberté du travail du devoir du travail. Le devoir du travail n'a pas, dans les intentions de la Providence divine, pour premier but, celui de nous fournir les subsistances nécessaires à notre vie, car alors il cesserait dès que ces subsistances sont assurées. Le besoin de nous procurer ces subsistances par le travail est le *stimulant* et par suite le *moyen* dont se sert généralement la Providence divine pour faire accepter la loi du travail.

Cette loi a une portée plus haute. Le devoir du travail a pour but de développer et d'exercer nos facultés dans une série d'actes honnêtes, conformes à notre fin. C'est donc en travaillant honnêtement qu'on remplit sa fin. Or, comme tendre à sa fin est un *devoir personnel,* choisir et employer à cet effet les moyens honnêtes, qui nous permettent de la remplir d'une manière sûre et avec un degré de perfection librement décidé, est un *droit personnel.*

Il faut donc en général reconnaître aux hommes le droit de choisir librement le genre de travaux, par lequel, tout en pourvoyant à leur vie, ils auront à remplir leur fin. Là dessus, sauf les exceptions répondant aux strictes exigences d'un devoir social, les hommes ont reçu de Dieu le droit personnel de travailler selon leurs préférences personnelles, comme ils tiennent de lui le devoir personnel de tendre librement à leur fin.

Plus le devoir du travail pèse, plus l'homme a le droit d'y garder sa liberté, pour que ce travail librement choisi lui soit un moyen de salut plus sûr et plus facile. Ce considérant de si haute portée doit dominer toute cette matière.

Il ne faut donc pas seulement reconnaître la liberté du travail, parce que cette liberté en augmente la fécondité, par la puissance plus grande de l'initiative, de l'énergie et de la persévérance individuelle, — sources intarissables de toute richesse et de tout progrès, mais parce que cette liberté est un *droit personnel* qui découle du devoir personnel qu'a l'homme de remplir sa fin et du droit personnel qu'il a de n'y dépendre d'une manière absolue que de Dieu seul.

Le considérant du droit personnel l'emporte sur le considérant de l'utilité sociale.

Mais les deux considérants peuvent être invoqués avec une victorieuse logique contre le collectivisme scientifique, qui voudrait supprimer la liberté du travail, au nom de l'utilité économique et sociale (1).

Le droit individuel, bien qu'il se déduise *en principe* des titres généraux de la liberté et de la dignité de la personne humaine, *de fait* est le fruit de la révélation et de la civilisation chrétienne.

Les sociétés antiques l'ont gravement violé. Leurs mœurs,

(1) L'assemblée constituante, sous l'influence d'une doctrine de liberté, que nous pouvons revendiquer comme une conquête du Christianisme, portait si haut le *principe de la liberté du travail*, qu'elle la déclarait inaliénable et annulait, comme illicites et contraires aux droits naturels, toutes les conventions qui y portaient atteinte. On s'est trompé toutefois en étendant trop loin les applications de ce principe, que les papes, de Pie VII à Pie IX, ont érigé en loi, dans leurs Etats, après y avoir aboli les vieilles corporations.

La loi des 16 et 17 juin 1791 proclama dans son article 1er « que l'anéantissement de toute espèce de corporations de citoyens de même état et profession était l'une des bases fondamentales de la constitution française », et, dans son article 4, elle déclara « inconstitutionnelles, attentatoires à la liberté et à la déclaration des droits de l'homme et de nul effet, toutes délibérations ou concert entre citoyens de même art ou métier, en vue de refuser ou de n'accorder qu'à un prix déterminé le secours de leur art et de leur métier ». Ainsi naquit le délit de *coalition*. C'était un excès d'individualisme.

Les lois intermédiaires et le code pénal maintinrent, en France, jusqu'à la loi de 1864, ce que la loi de 1791 avait décidé. La loi de 1864 essaya de mieux concilier la liberté individuelle avec la liberté d'association. Elle se résume en deux règles principales : toutes les coalitions de patrons et d'ouvriers furent permises, sans que le pouvoir eût à en rechercher les motifs ou à en juger l'équité. Mais ce droit devenait délit quand, dans son exercice, il était vicié par la violence ou par des manœuvres frauduleuses. Ce délit fut désigné sous le nom général d'*atteinte à la liberté du travail*.

On peut dire qu'actuellement les lois pour protéger le droit d'association, de coalition et de grève, laissent parfois sans protection suffisante la liberté individuelle du travail ou la liberté pour chacun de travailler comme il veut et de conclure avec qui il veut, et aux conditions qu'il veut, un contrat de travail juste et honnête.

leurs lois, les doctrines de leurs philosophes le méconnaissaient dans plusieurs de ses imprescriptibles exigences.

Non seulement elles autorisaient l'esclavage proprement dit, l'esclavage absolu d'un homme subordonné complètement à un autre homme, mais elles faisaient des citoyens les esclaves de l'Etat, en soumettant leurs droits et leurs devoirs au despotisme de l'Etat.

Dans les sociétés payennes, l'homme comptait peu, le citoyen était tout; mais ce citoyen lui-même était tout entier subordonné à l'Etat. Aussi, pour Aristote, le prince des philosophes, la justice *légale* ou l'obéissance aux lois de la cité était-elle la vertu suprême, « la vertu qui éclipse la plus belle étoile du firmament ».

Le citoyen même n'était estimé que d'après son apport à la gloire de l'Etat. La personne humaine disparaissait avec sa dignité et sa liberté originelle dans ce système de *statolâtrie,* dont plus d'un sociologue chrétien ne désavoue pas assez complètement les conséquences.

Il a fallu dix-huit siècles de prédication et de civilisation chrétienne pour émanciper graduellement l'homme et surtout la femme et l'enfant des despotismes qui écrasaient leurs droits. Cette émancipation n'est pas encore achevée, mais elle se poursuit prudemment et sûrement.

Ces doctrines de liberté, d'égalité et de fraternité humaine, vulgarisées à travers les siècles et les pays chrétiens, ont produit, en *1791,* au sein d'un pays catholique, malheureusement trop troublé, cette déclaration « des droits de l'homme », outrée dans certaines parties mais dont les principes, en ce qui touche les droits de la personne humaine, sont la force et l'honneur des peuples chrétiens (1).

Proclamons donc toujours les droits de la conscience humaine et de la liberté personnelle, sans en taire les responsabilités et les devoirs, et sachons les protéger contre les formes multiples et toutes les tyrannies de l'*Etatisme* et du *Collectivisme.*

(1) Sachons bien distinguer les différentes phases de la Révolution française. La première phase a été une puissante déclaration de principes, exprimés dans la plupart des « Cahiers » du clergé, de la noblesse et du tiers-Etat. Le Christianisme peut en revendiquer le mérite. Plus tard ont suivi les audaces et les attentats de l'esprit révolutionnaire, représenté au début par la minorité.

III

Le Droit Social

Remarques générales sur le droit social.

1. Nous entendons par droits et devoirs *sociaux* les droits et les devoirs que nous avons vis-à-vis du prochain, *en tant qu'il est notre prochain,* ou vis-à-vis des hommes pris *individuellement* ou *collectivement,* en tant qu'ils sont *membres de cette société générale,* qui *constitue l'humanité.*

Indépendamment des liens sociaux qui unissent les membres d'une même société domestique, d'une même société civile et de la société internationale constituée en nations, tous les hommes ont entre eux des *liens généraux, établis par Dieu sur un plan d'ensemble pour la commune fin de l'humanité.* Ces liens constituent l'*ordre social naturel,* qui peut se définir : l'*ensemble des relations morales,* fondées dans la *loi naturelle,* qui *unissent* les hommes entre eux, pour l'avantage de leur commune fin.

Ce sont ces liens, sous forme de droits et de devoirs sociaux, que nous analyserons dans cette troisième section du droit naturel. Les liens spéciaux, provenant de la fin même des sociétés spéciales, distinctes de la société générale du genre humain, s'ajoutent à ces liens généraux sans les détruire.

2. Nous commençons dans notre première thèse par bien *ranger dans leur ordre logique* les droits et les devoirs sociaux considérés dans leur fondement et leur principe formel, et en même temps d'en constater le *caractère réel et objectif.*

Nous ne prétendons pas, en effet, créer un système subjectif et arbitraire; mais exposer, tel qu'il existe dans la réalité des relations morales, sanctionnées par la volonté divine, l'ordre

hiérarchique des droits et des devoirs qui relient entre eux tous les hommes, en tant qu'ils sont créés par Dieu pour une même fin.

Notre première thèse met donc en relief la certitude et l'unité de toutes ces notions d'ordre moral. Or, la certitude de notions multiples ne revêt un caractère rigoureusement philosophique que lorsqu'elle est ramenée à l'*unité de ses principes les plus généraux*. Telle est la raison d'être de cette thèse dans un cours de droit naturel.

Thèse VI.

Comme nos droits vis-à-vis du prochain sont fondés dans l'amour bien ordonné de nous-mêmes, nos devoirs vis-à-vis de lui sont fondés dans l'amour bien ordonné du prochain, issu de l'amour même qui est dû à Dieu. — Ces devoirs ont leur règle formelle dans trois grandes vertus : la SINCÉRITÉ, qui proscrit le mensonge et la duplicité, sans toutefois désarmer le droit des justes secrets; — la CHARITÉ proprement dite, qui comprend la bienveillance, la bienfaisance et l'indulgence; — enfin, la JUSTICE, soit COMMUTATIVE, soit GÉNÉRALE, soit DISTRIBUTIVE, qui a pour mesure, dans sa triple espèce, un triple droit du prochain vis-à-vis de nous et se prolonge, en matière douteuse, par l'ÉQUITÉ, jusqu'aux frontières de la charité.

I. Du fondement de nos droits et de nos devoirs vis-à-vis du prochain.

Nos droits vis-à-vis du prochain, étant en notre faveur ou pour notre fin, sont fondés dans l'amour bien ordonné de nous-mêmes.

Nous devons, en effet, nous aimer nous-mêmes selon l'ordre de notre fin; nous pouvons donc aimer tous les moyens légitimes de tendre à notre fin.

La possession et l'usage honnête de ces moyens constituent l'objet des droits que le prochain est tenu de respecter, comme nous l'avons vu en philosophie morale. Nous pouvons tenir à ces droits et les aimer en vertu de l'amour bien ordonné dont nous nous aimons, puisque ce sont pour nous de vrais biens.

Au contraire, nos devoirs vis-à-vis du prochain, étant en faveur des droits du prochain ou de sa fin, ne peuvent être

formellement aimés, ou aimés sous leur forme de devoirs, c'est-à-dire dans leur lien avec la fin du prochain et pour le bien du prochain, que si nous aimons le prochain lui-même.

Or, nous devons aimer le prochain en vertu même de l'amour que nous avons pour Dieu; car aimant Dieu, nous devons aimer en général les œuvres de Dieu, non seulement pour le bien que nous y trouvons, — ce qui fait l'amour de concupiscence, — mais pour Dieu lui-même, ce qui fait l'amour de bienveillance; nous devons aimer par dessus tout dans les œuvres de Dieu, la fin de Dieu et par conséquent, à un titre éminent, tous les hommes, en tant que c'est par eux et en eux, conjointement avec nous, que se vérifie la fin suprême du Créateur. Aimant ainsi les hommes, comme instruments de la gloire de Dieu, pour Dieu et en eux-mêmes, ce qui est également le propre de la bienveillance, nous devons aimer le vrai bien du prochain, et par suite les droits du prochain, car ils constituent pour lui de vrais biens et les moyens légitimes d'atteindre sa fin.

Cet amour donc doit nous porter à respecter ces droits en ne les violant pas, — ce qui fonde tout l'ordre de nos *devoirs négatifs* vis-à-vis de lui, — et à y concourir par les services, dont le titre est dans ces droits, ce qui fonde tout l'ordre de nos *devoirs positifs*.

Cet amour bien ordonné du prochain a pour *règle générale* l'amour bien ordonné dont nous nous aimons nous-mêmes. Aussi nos devoirs négatifs vis-à-vis du prochain peuvent-ils se réduire à cette formule négative : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas (raisonnablement) qu'on te fît à toi-même »; et nos devoirs positifs sont compris dans cette formule positive : « Fais à autrui ce que tu voudrais (raisonnablement) qu'on te fît. » La philosophie morale, qui nous enseigne ces formules, nous apprend que la seconde formule est par nature moins stricte et moins déterminée que la première.

II. De la règle formelle de nos devoirs envers le prochain dans la sincérité, la charité et la justice.

La division fondamentale de nos devoirs vis-à-vis du prochain semble à la première vue se réduire à la *charité* et à la *justice;* en entendant ici, par devoirs de charité, ceux

qui ne sont pas exigibles par le prochain en vertu d'un droit ou d'un titre strict, et, par devoirs de justice, ceux qui sont exigibles à raison de pareil titre.

Toutefois, nous croyons devoir assigner un rang à part à la *sincérité,* qui a pour objet formel la *vérité du verbe humain* (entendu au sens large du signe de notre pensée) *ou la conformité vraie du verbe à la pensée.*

Ce devoir, en effet, comme nous le prouverons plus bas, a un *fondement plus large et un principe plus élevé* que le droit personnel ou collectif des individus à qui nous parlons : aussi, lors même que ceux-ci n'auraient aucun droit à connaître notre pensée, lors même que nous aurions droit de leur cacher cette pensée et que nous pourrions vouloir qu'ils soient trompés sur la vérité de cette pensée, ne pouvons-nous pas mentir, à cause d'un motif d'ordre social, qui porte sur l'humanité toute entière.

Cette considération justifie notre division en ses trois membres.

Traitons d'abord de ce devoir général de sincérité.

III. De la sincérité, du mensonge et de la protection des justes secrets.

Efforçons-nous de procéder avec autant d'ordre que de précision et d'exactitude dans cette matière si importante, où Pascal a si perfidement dénaturé la doctrine de la Compagnie de Jésus, qui est au reste la doctrine commune.

1. *Difficulté de la question.*

La question du mensonge, au témoignage de S. Augustin, est difficile et pleine d'obscurités « dificillima et latebrosissima » et telle que les sages doivent se tourmenter pour la bien résoudre « in qua dissolvenda etiam doctissimi fatigantur » (*Contra mendacium,* chap. XV, n° 33).

Lui-même, il écrivit sur ce point deux traités, le premier vers l'an 390, *Du mensonge,* qu'il appelle, avec une rare franchise, obscur et incohérent dans ses *Rétractations* (Liv. I, chap. 27) et le second en l'an 418, intitulé *Contre le mensonge.*

2. *Définition.*

Nous définissons le mensonge : « Une parole ou un signe contraire à la pensée ». S. Augustin y ajoute le motif : « Un signe faux avec l'intention de tromper ». Mais la malice caractéristique du mensonge est indépendante de la malice de cette intention. Parfois même on peut avoir le désir et l'intention que le prochain soit trompé, dans sa manière d'interpréter notre parole, comme un médecin qui croit devoir cacher à son malade la gravité de son état, et toutefois, lorsque la parole est formellement contraire à la pensée, le mensonge y garde sa malice propre.

Une remarque importante sur le sens de notre définition.

Cette parole ou ce signe contraire à notre pensée doit être pris *concrètement* ou avec toutes ses circonstances, et son *opposition à la pensée doit être formelle*, Ainsi, celui qui dit des gasconnades ou fait des récits invraisemblables qu'il sait ne pouvoir être pris au sérieux, ne peut être accusé de mentir. Il n'y a là qu'une *opposition matérielle* et non opposition formelle à sa pensée.

D'après la *fin* poursuivie par le mensonge, on divise celui-ci en *joyeux*, *officieux* et *pernicieux*.

3. *Opinion sur la malice du mensonge.*

1° La doctrine vraie que le mensonge est toujours illicite en vertu d'une *malice essentielle*, a été enseignée par Aristote, S. Augustin, S. Thomas et généralement par toute l'école scolastique. Cette doctrine peut être nommée la doctrine commune des catholiques. C'est la doctrine que nous démontrerons vraie.

2° L'opinion de Platon était que la malice du mensonge dérive de la *malice de la fin* poursuivie par le mensonge et que, celle-ci manquant, la première manque. Cette opinion est attribuée aussi à quelques Pères de l'Eglise, notamment à Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VII, 9), à S. Jean Chrysostôme (*Du sacerdoce*, liv. I, n. 8) et à S. Jérôme dans son *Commentaire sur l'épître de S. Paul aux Galates*, II, 12-14. Cependant Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, explique assez heureusement ces passages incriminés dans un autre sens.

3° Cette opinion a été reprise et poussée beaucoup plus loin par quelques moralistes protestants justement célèbres, comme Hugo Grotius (*Du droit de guerre et de paix*, liv. III,

chap. 1) et Puffendorf (*Droit naturel et droit des gens*, liv. IV, chap. 1). Nombre de moralistes et de juristes protestants l'ont adoptée. Cette théorie établit une définition tout autre du mensonge, savoir : « Une parole ou un signe contre le droit que le prochain a de connaître votre pensée. » Le mensonge est ainsi ramené à *un simple cas d'injustice privée* (1).

4. *Arguments contre le mensonge.*

La parole a été donnée par Dieu à l'homme pour *une triple fin*, savoir, pour qu'elle soit : 1° la gardienne de la vérité religieuse et morale, le premier de nos trésors; — 2° l'instrument de l'éducation tant privée que publique, ainsi que de toutes les sciences et connaissances humaines; — enfin, 3° le lien universel de la sociabilité humaine, sans lequel les hommes ne sauraient s'entr'aider dans les mille besoins de leur vie et de leur destinée.

Or, l'importance supérieure de cette triple fin exige qu'elle soit *efficacement protégée* contre tout vice qui l'altérerait; et, de son côté, cette protection, pour être vraiment efficace, exige absolument l'*incorruptibilité morale* ou l'*inviolable sincérité* de la parole humaine.

Donc, celle-ci doit être admise *de façon absolue en tout et toujours.*

Par conséquent, en tout et toujours, le mensonge, qui constitue une violation formelle de cette grande loi de la sincérité ou du caractère d'incorruptibilité morale, imprimé par Dieu sur la parole humaine, est illicite.

La malice du mensonge n'est donc pas accidentelle, mais *essentielle.*

Appartenant à l'essence de l'acte, cette malice en est inséparable. Donc, l'intérêt privé qui motiverait *un* mensonge formel *doit* le céder à l'*intérêt suprême, universel et permanent* du genre humain qui défend *tout mensonge.*

Déduisons de cette thèse deux conséquences concernant le mensonge officieux et le mensonge joyeux.

Le mensonge *utile*, ou *officieux*, tombe sous la définition et la condamnation du mensonge. Donc, il est, par essence, illicite.

(1) A rapprocher de cette théorie la définition du mensonge par Bérardi « Falsiloquium communi sensu reprobatum ».

Le mensonge *joyeux* peut ne pas tomber sous la définition, à savoir, quand, pris concrètement avec les circonstances, le ton, les paroles qui l'accompagnent, il apparaît, non comme l'expression fausse d'une idée qu'on garde dans son esprit, mais comme un amusement, où l'on dit des choses que l'on sait invraisemblables. A proprement parler, ce n'est point là un mensonge. C'est un badinage répondant à l'intention de badiner. Ce n'est pas là une parole contre sa pensée.

5. *Equivoques et mensonges matériels pour la défense des secrets.*

Toutefois la malice du mensonge *formel* ne s'étend pas aux équivoques ou aux mensonges simplement *matériels* ou *conventionnels*, que le bon sens des hommes autorise pour la défense d'un juste secret.

En effet, *la loi de sincérité doit se concilier avec le droit que les hommes ont de garder certains secrets.* Ce droit, dans certains cas et vis-à-vis d'un certain ordre de secrets, peut acquérir une grande importance et même devenir un grand devoir. Or, on ne peut admettre que la loi naturelle ne protège ni ce droit, ni ce devoir, surtout vis-à-vis de la malhonnêteté, prête à abuser de l'honnêteté du prochain. D'autre part, cette protection ne peut être demandée à un mensonge formel, qui est défendu par un motif d'ordre supérieur.

Il ne nous reste donc que le recours à une équivoque, qui, sans être une expression fausse de la pensée, en est un *signe obscur et douteux, propre à la cacher* (1).

On peut avoir pour but, dans l'emploi de l'équivoque, d'égarer et même de tromper le prochain; car la malice du mensonge, avons-nous dit, ne s'explique pas par l'intention de tromper, mais par la violation formelle de la loi de sincérité que Dieu a imposée à la parole humaine; le caractère de sincérité n'est pas formellement méconnu et violé, parce que l'équivoque de mot répond à l'équivoque de pensée et ne détermine pas en celui qui l'écoute, par son sens concret, une erreur. Seule, la légèreté dans l'interprétation de l'équivoque est cause de son erreur. Or, il est permis au prochain de profiter de vos défauts pour se protéger contre vos injustices.

(1) S. Thomas : « Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione », 2, 2, q. 100, 3.

Ce moyen ne peut non plus être vicié par l'intention de tromper le prochain, parce que toute intention de tromper le prochain n'est pas malhonnête. On peut parfois vouloir que le prochain ignore une vérité ou se trompe sur l'interprétation d'un signe, soit pour son bien, soit pour le nôtre, quand cette ignorance ou cette erreur ne lui est pas préjudiciable ou quand il pourrait abuser de la connaissance d'un secret.

On peut rattacher à l'équivoque, le mensonge « conventionnel » pour protéger certains secrets.

Le mensonge conventionnel est *un mensonge matériel, fondé dans une convention généralement admise pour la protection de secrets, qu'il est d'intérêt général de pouvoir protéger.*

Les mots étant, par nature, des signes conventionnels, la convention suffisamment générale peut changer, dans certains cas bien définis, le sens habituel de certains mots, pour leur faire dire autre chose. Ainsi la formule « Monsieur est sorti » signifie dans ce sens conventionnel « Monsieur désire que le visiteur le regarde comme étant sorti et agisse en conséquence ».

Le mensonge conventionnel peut être encore interprété dans *un sens exclusivement négatif,* c'est-à-dire *en enlevant aux mots toute signification positive et déterminée.* Ainsi nos lois pénales ne prétendent pas contraindre les accusés d'un délit d'ordre public, pouvant entraîner de graves peines, à se déclarer coupables alors que le délit n'est pas manifeste.

Ce serait soumettre la conscience humaine à trop forte épreuve.

Mais si l'accusé ne peut, pour cacher sa faute, que recourir au silence, par le fait même il se trahira. On lui permet donc de parler comme s'il était innocent, car tout coupable qu'il serait, il ne peut être puni légalement que si son crime est publiquement prouvé, et il ne peut être obligé en conscience de fournir cette preuve. Aussi n'écoute-t-on ses paroles que pour le mettre en contradiction avec lui-même ou pour en déduire des faits secondaires, qui donnent corps à certaines preuves de l'accusation. Quand il dit : « Je n'ai pas tué telle personne », ces mots sont interprétés comme étant l'équivalent du silence, qui n'implique pas d'aveu, et lui-même ne peut les employer que pour cet effet négatif.

A cet ordre de mensonges purement matériels par convention

peut se rapporter le droit qu'a le confesseur et tout confident, tenu au secret par devoir professionnel, de pouvoir dire : « Je ne sais pas », quand on les interroge sur des secrets qu'ils sont strictement obligés de garder. La formule équivaut à dire : « Je ne sais pas de science communicable ».

IV. Des devoirs de charité.

1. Les devoirs de charité, en tant qu'ils appartiennent au droit social, concernent les actes externes; mais, en vertu de la corrélation qui doit exister entre les actes externes et les actes internes, les premiers supposent les seconds. Le sentiment de *bienveillance* étendu à tous les hommes, mais avec la hiérarchie que déterminent les relations plus intimes de certains hommes avec nous, appartient en propre à celle des quatre vertus cardinales, qui se nomme, *dans un sens très large,* « justice » (1).

Nous n'avons plus à nous expliquer à ce sujet. Qu'il nous suffise de dire que la loi naturelle trouve sa plus haute expression dans la loi de l'Evangile, qui nous demande d'aimer tous les hommes de cet amour réel, large, profond, qui veut du bien à tous.

Le droit social exige donc que nous soyons fidèles, par nos paroles et par nos actes extérieurs, aux sentiments que cette charité de bienveillance inspire naturellement à un homme honnête vis-à-vis d'un autre homme. Ces paroles et ces actes doivent, avant tout, être étrangers aux inspirations contraires, par exemple, à celle de la haine, de la jalousie et de l'antipathie.

De cette charité de *bienveillance* se dégagent principalement deux espèces de devoirs, ceux d'*indulgence* et ceux de *bienfaisance.*

2. Les *devoirs d'indulgence* proscrivent l'esprit de rancune et de vengeance pour les torts personnels du prochain vis-à-vis de nous : nous devons lui faciliter la voie du retour; — ensuite l'esprit de rigueur et de dureté dans l'interprétation de ses

(1) La « justice » ou celle des quatre vertus cardinales, qui perfectionne la volonté, est la fidélité générale à tous nos devoirs, vis-à-vis de Dieu, de nous-même et du prochain.

actes et de ses intentions : ne croyons pas à la légère à sa mauvaise foi ou à son inimitié; — enfin l'esprit d'intransigeance et d'orgueilleuse inflexibilité dans les conflits passagers des intérêts, des opinions ou des passions : ne nous refusons pas aux transactions conciliables avec les devoirs de la conscience et les légitimes intérêts, dont la protection nous est confiée.

3. Passons aux *devoirs de bienfaisance,* qui ont pour objet les besoins et les maux du prochain.

Ces devoirs et ces maux sont de différents ordres. Ils affectent le corps et l'âme, et parmi les besoins et les maux de l'âme, les uns concernent surtout le bonheur temporel et les autres le bonheur éternel du prochain.

A cette charité de *bienfaisance spirituelle* ressortissent donc toutes les formes de l'apostolat, tous les efforts pour éclairer, consoler et assainir les âmes par le prosélytisme de la doctrine et par l'influence des bons conseils et des bons exemples. L'amour du prochain doit nous porter toujours à vouloir contribuer à la diffusion élevée et large des vérités morales et religieuses, sans négliger la diffusion des sciences humaines et le progrès de la culture esthétique qui est pour l'âme, même dans l'ordre du bien moral, une parure et une armure, car des goûts esthétiques éclairés et élevés favorisent les nobles inspirations et l'amour d'une vie bien réglée. Le beau esthétique ne saurait, par nature, être l'ennemi du bien moral. Sous ce rapport, l'artiste au cœur noble et dévoué peut remplir parmi les hommes, ses frères, un salutaire apostolat. John Ruskin, le célèbre philanthrope et esthète anglais, a bien mérité des classes ouvrières en Angleterre, par ses efforts persévérants pour les initier à une noble et saine esthétique.

4. Arrêtons-nous plus longuement aux devoirs de *bienfaisance matérielle,* qui ont pour objet le soulagement des maux ou des besoins *corporels* du prochain.

Pour bien juger jusqu'où s'étendent et se limitent les devoirs de bienfaisance matérielle, on doit les considérer à un double point de vue : celui de la personne qui en est le *sujet* ou qui les remplit et celui de la personne qui en est le *terme* ou qui en bénéficie.

Le devoir de l'aumône suppose dans le *donateur* un *superflu* et dans le *donataire* une *nécessité* (1).

Le *superflu* est d'un double ordre, savoir le *superflu de la vie* ou l'excédent qui dépasse les besoins ordinaires de la vie, et le *superflu de la condition* ou l'excédent des dépenses que demande la condition, l'état ou le rang social de quelqu'un.

Cet excédent, qui constitue le superflu, dans les deux ordres, des besoins de la vie ou des exigences du rang, a pour limite inférieure la dépense et l'épargne convenable contre les besoins présents et futurs de la famille, quand il s'agit d'un chef de famille ou de ceux qui se préparent à le devenir.

La *nécessité*, qui constitue pour l'indigent le titre à l'aumône, s'échelonne sur trois degrés : la nécessité *extrême*, la nécessité *grave* et la nécessité *commune*.

En cas de nécessité *extrême*, on doit prendre, si le prochain ne peut être secouru autrement, non seulement sur son superflu, mais sur le *nécessaire de son rang*, parce qu'on doit préférer la vie du prochain au maintien intégral de son rang. Même tout homme placé dans l'extrême nécessité peut prendre ce qu'il lui faut pour se sustenter. Le droit de propriété est donc limité par le droit qu'a tout homme de ne pas se laisser mourir de misère (2).

En cas de nécessité *grave*, on doit secourir en général les indigents du superflu de son rang; mais un indigent n'a pas droit, comme dans le premier cas, à l'aumône de telle personne déterminée, et le riche peut choisir parmi les indigents ceux qu'il veut soulager de son superflu préférablement à d'autres.

En cas de nécessité *commune*, le devoir de l'aumône est encore moins déterminé et moins rigoureux. C'est plutôt un devoir de perfection que de stricte et grave obligation.

On peut se demander, en général, dans l'état de nécessité ordinaire ou commune, quelle part le riche doit, par devoir

(1) Voyez S. Thomas, 2, 2, q. 35, a. 5 : « Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei *superfluum*... Ex parte autem recipientis requiritur quod *necessitatem* habeat. »

(2) S. Thomas, 2, 2, q. 66, a. 7 : « Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personæ periculum et aliter subveniri non potest, tum licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire sive manifeste sive occulte sublatis : nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ. »

de charité, prélever sur sa fortune pour l'affecter au soulagement du pauvre.

S. Thomas, dans un endroit de sa *Somme théologique* (2. 2. q. 87. a 2. ad. 4.), exige tout le superflu du rang ou tout ce qui excède les dépenses convenables de la condition.

Mais il s'appuie sur un texte mal traduit dans la « Vulgate » latine de l'Evangile (1).

S. Alphonse de Liguori enseigne avec la plupart des docteurs qu'on ne doit pas consacrer aux pauvres tout son superflu. Il indique même comme suffisante une partie assez minime, reportant sur les devoirs de perfection ce qu'il enlève aux devoirs d'obligation (2).

Au fond, l'*indétermination* qui affecte le devoir de l'aumône, considéré dans sa qualité, tient à une double difficulté.

Il est d'abord quasi impossible de donner du superflu une définition fixe et uniforme, car on pourrait y incorporer ou ne pas y incorporer l'épargne consacrée au fonds de réserve pour

(1) S. Luc (XI, 41). Le texte latin fait dire à Notre Seigneur : « Donnez en aumône *ce qui reste* ». Le texte grec et le contexte offrent un sens tout autre. Le Christ venait de reprocher aux Pharisiens de nettoyer les *dehors* du vase, en laissant *au dedans* la richesse *mal acquise,* puis il ajoute : « Quod *intus est,* date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis », c'est-à-dire « donnez aux pauvres ce qui est au dedans du vase, c'est-à-dire ces biens, fruit de l'injustice et de la rapine, et tout sera purifié. » On ne peut donc pas s'autoriser de ce texte, que seul invoque S. Thomas, pour imposer le devoir de donner tout son superflu.

Dans un autre endroit de sa *Somme,* 2, 2, q. 67, a. 2., il distingue la juste possession du légitime usage, et il dit de ce légitime usage, que l'homme doit regarder les biens matériels non comme des biens *propres,* mais comme des biens *communs, de façon à les communiquer facilement dans les cas de nécessité :* « Oportere, dit-il, ut homo habeat res exteriores, non ut proprias sed ut communes, ut *scilicet* de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde et Apostolus dicit (Tim., VI, 18) facile tribuere; communicare de bonis. » On a beaucoup abusé de ce texte de S. Thomas, mais en forçant et même en faussant le sens des mots.

Plus loin, même question 66, a. 7. Il enseigne que le droit de propriété n'empêche pas qu'on ne doive, par devoir naturel, secourir les indigents : « Ideo, conclut-il, res quas aliquis *superabundanter* habeat *ex naturali jure* debentur pauperum substentioni ». Le mot « superabundanter » a un sens bien large.

Enfin, dans son *Commentaire du Maître des sentences,* in 4, D. 15, q. 2, a. 1, q. 1, il enseigne que la *condition ou rang social* offre une assez large indétermination, de telle sorte que : « Multis additis homo non excedat status sui conditionem, multis etiam substractis conditio sui status decenter conservetur. »

(2) *Hom Apost. tract.,* 4, n. 19 : « Non tamen adest obligatio praestandi totum superfluum, sed sufficit si detur *quinquagesima* pars annuorum proventuum, *qui supersunt...* et si reditus sunt pinguiores,... minus quiquagesima parte. » Assurément, cette règle est peu rigoureuse.

les besoins futurs ou employée à l'agrandissement parfois nécessaire des affaires. Dans ces deux cas, la définition du superflu serait bien différente.

Ensuite, il est quasi impossible de bien déterminer ce qui est permis et ce qui n'est pas permis dans les multiples usages de ce superflu, différents de l'aumône, tels que les dépenses pour des œuvres utiles à l'intérêt général, sans profit cependant pour les indigents.

Encore une fois, l'obscurité ou plutôt l'insolubilité du problème prouve que, en dehors des cas de nécessité extrême ou vraiment grave du prochain, où l'obligation se précise mieux, la loi naturelle en matière de charité conseille et exhorte plutôt qu'elle définit ou prescrit.

Ce que la loi naturelle proscrit évidemment dans l'emploi du superflu, c'est la prodigalité, la vanité et l'avarice, c'est-à-dire les dépenses qui sont l'aliment du luxe, du faste et du sensualisme, et l'épargne exagérée qui est l'aliment de l'avarice.

5. Les devoirs de la charité sont plutôt d'*ordre privé* que d'ordre public et civil : ils appartiennent plutôt aux particuliers qu'à l'Etat.

L'Etat, ici comme en toutes choses, où l'homme privé a des capacités et surtout des obligations, *ne doit que suppléer à l'insuffisance des initiatives privées dans l'ordre des moyens ou des biens requis pour la fin commune de la société.*

Il doit donc veiller à ce qu'il n'y ait pas d'indigents réduits à l'extrême nécessité; car il doit, en pareil cas, protéger leur droit de vie et éviter que ce droit ne crée de regrettables conflits avec le droit de propriété des particuliers.

Il vaut beaucoup mieux *prévoir* ces cas d'extrême indigence plutôt que de devoir y remédier, quand ils existent. A cet effet, il doit, par des mesures générales qui favorisent la prospérité des classes inférieures, tâcher de réduire le nombre des indigents victimes d'une nécessité *commune* : car c'est parmi ces indigents que le fléau du paupérisme peut s'alourdir et, dans des circonstances funestes, y faire sévir l'extrême misère.

Mais, en remplissant cette mission avec zèle, l'Etat ne doit ne pas en étendre les devoirs avec excès.

L'ingérence exagérée de l'Etat en matière de charité produit *trois effets également funestes*. Ces empiètements, en effet, sur le terrain des devoirs individuels compriment l'essor et paralysent les généreuses inspirations de la charité privée. Ensuite, ils créent chez les indigents une prétention dangereuse d'exiger de l'Etat des services et des secours, qui les dispensent du travail et de l'effort personnel. Enfin, ils chargent l'Etat d'un fardeau d'obligations et de sollicitudes, qu'il peut être impuissant à soutenir.

L'Etat, par son excès d'intervention en matière de charité, supprime donc chez les riches de grandes vertus; il crée chez les indigents de périlleuses prétentions; et il se charge lui-même, sans utilité aucune, de redoutables obligations (1).

L'Etat peut intervenir utilement en matière de bienfaisance matérielle en stimulant la charité privée et surtout en la rendant plus *intelligente* et, par suite, plus efficace.

La charité la plus généreuse mais exercée sans discerne-

(1) Au point de vue du *soulagement officiel de la pauvreté,* les Etats modernes se divisent en quatre groupes distincts :

1° Le droit aux secours avec taxes spéciales et obligatoires, variant selon les biens constatés, existe seulement en Angleterre. Cette législation remonte à Elisabeth, qui crut remédier ainsi aux maux qu'entraina pour les pauvres la suppression des monastères;

2° Le droit aux secours, moyennant prélèvement des dépenses municipales ou des corps spéciaux autonomes (bureaux de bienfaisance officielle) se rencontre en trois pays : le Danemark, la Suède et l'Allemagne;

3° L'assistance des indigents effectuée, sans prescriptions légales, par les autorités municipales ou des corps spéciaux autonomes (bureaux de bienfaisance officielle) et alimentée par les fondations ou les donations libres, en dehors de l'action de la charité privée, est adoptée par la majeure partie des Etats : France, Belgique, Espagne, Italie, Portugal, Russie, certains cantons Suisses;

4° En Hollande et en Autriche-Hongrie, la bienfaisance officielle ne doit s'exercer qu'autant que le nécessiteux est dans l'impossibilité constatée d'obtenir des secours dûs à l'initiative particulière. Ce principe est rigidement appliqué en Hollande, plus doucement en Autriche-Hongrie.

Partout cependant l'Etat, les districts, les provinces interviennent, lors des catastrophes exceptionnelles, inondations, tremblements de terre, épidémies. Les gouvernements se réservent en général l'application des dons et legs faits aux asiles de bienfaisance et exercent un droit de contrôle supérieur sur les œuvres publiques ou privées, ce droit variant selon le degré de civilisation de ces Etats. Le Portugal abuse même de ce droit en empêchant les fondations charitables de se constituer en domaine immobilier. En Italie, la loi Crispi « Sulle Opere Pie » compromet le sort des admirables institutions de charité privée, qui couvrent la Péninsule. D'après le *Journal des Economistes* (octobre 1889, page 37), l'avoir des « œuvres pies », que la loi Crispi a soumis à la gestion de l'Etat, était de 1 milliard 731 millions de francs, donnant un revenu net, avec les quêtes et les dons manuels, de 95 millions et demi de francs.

ment, au lieu de soulager les vrais pauvres, perd une partie de ses ressources à entretenir et à multiplier « les professionnels de la mendicité ». La charité *intelligente* discerne les vrais pauvres des faux pauvres, les « sans-travail » qui peuvent mais ne veulent pas travailler et ceux qui ne peuvent pas mais le voudraient; et elle s'efforce d'aider les vrais pauvres à se tirer de la misère, grâce à un travail bien choisi et bien rémunéré.

Dans cet ordre, les « workhouses » organisés officiellement sur tous les points du territoire anglais, où les indigents sont secourus, moyennant travail, constituent une excellente institution, que la charité libre commence à imiter en France sous une forme même meilleure. Louons surtout les ateliers de chômage, quand ils sont bien dirigés, comme remède aux crises accidentelles du libre travail.

La charité intelligente sera aussi une charité *prévoyante*, et la charité prévoyante aide la classe indigente ou voisine de l'indigence à se créer des réserves contre les besoins futurs. De cette inspiration sont sorties les caisses de retraite, les assurances contre les accidents, les banques de petit crédit et toutes ces mutualités fondées sur l'union des cœurs et des intérêts, pour conjurer et soulager les maux individuels par les ressources de la solidarité sociale.

V. De la justice en général.

1° La justice peut être considérée au point de vue *objectif* et au point de vue *subjectif*, le premier servant de principe et de règle au second.

Au point de vue *objectif*, la justice peut se définir : *La vraie mesure dans laquelle on doit donner et l'on peut exiger* ce qui est *nécessaire* soit pour l'*harmonie de l'ordre social* soit pour l'*accomplissement par l'homme, au sein de cet ordre, de sa propre fin.*

La rectitude de l'ordre exige *proportion convenable* entre les *parties et le tout* et *des parties entre elles* (1).

(1) Cette proportion peut être considérée comme une proportion *quantitative*, d'où résulte l'harmonie dans l'unité. Mais parfois, les éléments de cette proportion sont des éléments *qualitatifs*, c'est-à-dire des biens d'ordre matériel ou d'ordre moral, qui ne sont pas strictement réductibles à une unité de nombre ou de

Au point de vue *subjectif*, la justice a été définie par Ulpien : « La volonté constante et perpétuelle d'accorder à chacun son droit, — Constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. »

Comme la *justice subjective* trouve sa règle dans la *justice objective*, celle-ci trouve sa règle dans la *loi juridique naturelle.*

La *loi juridique naturelle* est cette partie de la loi naturelle qui accorde des droits et des devoirs juridiques, nécessaires pour que l'ordre social existe et que l'homme puisse y accomplir sa fin propre.

2. Voici comment, logiquement, toutes ces notions se tiennent :

Dieu a fait de l'homme, en ordre principal, un être *personnel,* ayant une fin personnelle absolue, et, en ordre secondaire, un être *sociable,* c'est-à-dire un être fait pour un état social, où il peut compléter son insuffisance personnelle dans l'ordre des biens qu'exige sa fin. — Cet état social, voulu par Dieu pour faciliter à l'homme l'accomplissement de sa fin, suppose un *ordre social conforme aux exigences de cette fin commune des hommes.* — Un pareil ordre social, pour être conforme à sa destinée, exige un *ensemble de relations morales à caractère obligatoire pour tous,* ou un ensemble de relations juridiques, répondant aux besoins de cette fin commune de tous les hommes, d'après le principe fondamental *de l'égalité naturelle qui existe entre tous vis-à-vis de cette fin.*

Toutes ces relations juridiques de l'ordre naturel constituent une loi unique que nous avons définie sous le nom de « *loi juridique naturelle* ».

Cette loi juridique naturelle fonde à son tour la justice naturelle objective et celle-ci fonde la justice naturelle subjective, qui est cette justice objective efficacement acceptée et pratiquée par la volonté libre.

quantité. Il appartient à l'appréciation morale des hommes, sanctionnée par la coutume, de les ramener à quelque mesure commune, pour en juger les rapports.

Telle est, par exemple, dans le juste salaire, la contre-valeur en monnaie de la valeur du travail produit. Dans certains travaux, cette valeur peut être plutôt d'ordre moral que d'ordre matériel. Aussi, le juste salaire ne peut-il pas toujours être réduit à une quantité fixe et déterminée, comme nous l'établirons dans une thèse spéciale.

3. Sous la loi juridique *naturelle* se tiennent les lois juridiques *positives* ou celles qui sont édictées par la libre volonté des hommes et constituent le *droit juridique positif*, qui emprunte ses principes et sa force obligatoire à la loi juridique naturelle. Pas de droit ou de devoir juridique positif, qui puisse être vrai et valable en conscience, s'il est en désaccord avec la loi naturelle.

Celle-ci domine toutes les lois positives, soit en déterminant avec plus ou moins de clarté ce que les lois positives doivent ou peuvent prescrire ou proscrire, soit en marquant la limite que les prescriptions ou les proscriptions des lois humaines ne peuvent franchir.

VI. Des trois espèces de justice.

Nous avons maintenant à définir les trois grandes espèces de justice, savoir la justice *commutative*, la justice *générale* et la justice *distributive*, et à en bien déterminer l'*objet*, à la lumière de la loi naturelle, selon les exigences de l'ordre social. Dans cette matière si importante, certains auteurs, même de grand mérite, établissent des notions que nous regardons comme confuses, même fausses et funestes. Ces vues nous mèneraient tout droit aux principes des légistes statolâtres, qui réservent à l'Etat le monopole de la justice générale et toute la réglementation des droits et des devoirs, qui ne relèvent pas de la justice commutative.

Essayons donc de définir et de délimiter ces trois espèces de justice avec une logique qui répond à la *justice objective* des droits et des devoirs que renferme la *loi juridique naturelle.*

1. La *justice commutative*, ainsi nommée parce qu'elle s'applique aux justes échanges, a pour objet formel les *droits individuels* strictement déterminés et regardés comme commensurables entre eux. La règle de cette justice est l'*égalité* « aequalitas dati et accepti ». Ainsi, la règle des justes échanges doit être l'équivalence de ce qu'on donne et de ce que l'on reçoit.

Cette équivalence n'est le plus souvent susceptible que d'une mesure morale, c'est-à-dire fondée sur l'estimation

commune des désirs, des sacrifices, des avantages réciproques, qui sont l'*objet formel* de la transaction; car les biens *matériels* n'ont de valeur pour l'homme que par le service que celui-ci en retire dans la satisfaction de ses besoins. Or, cette satisfaction, en grande partie, dépend d'un jugement qu'on ne saurait réduire à une mesure fixe et précise.

La justice commutative règle les échanges, la réparation des dommages causés et la rémunération des services onéreux, fixés par contrat.

2. La *justice générale* a pour objet formel une obligation issue, non de droits individuels strictement déterminés, mais de *droits collectifs moins déterminés*. Elle a pour règle ce que l'on nomme, dans des acceptions plus ou moins étendues, « *les exigences du bien commun* ».

Elle commande donc des actes honnêtes en tout ordre de vertus, mais en tant qu'*ils sont exigés par leur nécessaire connexion avec le bien commun*.

Comme la mission de la société civile, ainsi que nous l'exposerons dans la section V, a pour objet le *bien commun* de ses membres, la justice générale a son expression la plus élevée et la plus complète dans la justice *légale*, qui est cette partie de la *loi juridique positive*, ou des *lois civiles*, ayant pour objet la protection et la procuration du bien commun de la société.

Aristote et même S. Thomas d'Aquin semblent ne considérer la justice générale que sous la forme de cette justice légale; cependant, ils ne se servent nulle part de termes absolus et exclusifs pour identifier ces deux justices. C'est forcer et même fausser leur doctrine, surtout celle de S. Thomas d'Aquin, que d'en prétendre tirer cette identité (1).

3. Nous affirmons donc que la *justice générale* ne saurait s'identifier avec la *justice légale*, et que celle-ci en constitue simplement l'*application principale*.

Justifions cette double affirmation.

La justice légale appartient à la loi juridique *positive* et

(1) Voir les différents textes dans mon ouvrage : *Institutiones philosophiae moralis et socialis*, pp. 202, 207.

exige simplement des citoyens l'obéissance à cette partie de la loi juridique positive, qui a pour objet le bien commun de la société.

Mais la loi juridique *positive* est régie tout entière par les principes de la loi juridique *naturelle*.

Cela étant, cette partie de la loi juridique naturelle, qui domine les prescriptions ou les proscriptions de la loi juridique positive, ayant pour objet le bien commun de la société, représente *un concept métaphysique bien clair et bien objectif*. Nous la nommons d'un nom bien approprié à son objet : « Justice générale ».

Or, cette justice générale peut dicter à la conscience, avec suffisante clarté et précision, des devoirs que les lois humaines, objet de la justice légale, n'ont pas encore promulgués. Quel philosophe soutiendra que cette promulgation est, toujours et en toute manière, nécessaire pour que ces devoirs obligent les citoyens, et que, par conséquent, *sans cette promulgation ou l'intervention d'une loi humaine*, les exigences du bien commun les plus évidentes et les plus pressantes n'auraient, par elles-mêmes, aucune force obligatoire dans les consciences privées!

Quoi! *A défaut de loi* qui proscrit les fraudes électorales ou certaines spéculations commerciales, auxquelles la justice commutative n'oppose aucun droit individuel déterminé, mais qui sont tout à fait contraires aux exigences du bien commun, l'honnête homme ne se croirait pas tenu par un devoir de justice générale à s'interdire pareilles pratiques? Et *à défaut d'une loi* qui prescrit un régime de travail, exigé par le droit collectif de la classe ouvrière, — sans être exigé par aucun droit individuel bien déterminé, on ne serait jamais tenu, par les exigences du bien commun ou du droit collectif de la masse ou d'un groupe d'hommes déterminé, à adopter ce régime? L'expérience personnelle aurait beau vous éclairer sur de pareilles exigences du bien de vos ouvriers; à défaut d'une loi civile, vous n'y seriez tenu que par simple charité? C'est inadmissible.

La justice *générale* se distingue donc de la justice légale, adéquatement par son *principe plus élevé*, puisqu'elle inspire et légitime les prescriptions et les devoirs de la justice légale, et inadéquatement par son *objet plus étendu*, puisqu'elle s'étend plus loin que ces prescriptions et ces devoirs de la

justice légale et qu'elle a pour mesure le bien commun, soit de la société tout entière, soit de n'importe quel groupe d'hommes à droits collectifs, plus ou moins déterminés.

Dieu doit vouloir que tous ces droits, quand ils sont suffisamment manifestes dans leurs principes devant la raison, ou par leurs conséquences pratiques devant l'expérience, créent dans la conscience des honnêtes gens des devoirs corrélatifs.

4. Ces notions bien établies, nous pouvons définir la *justice légale,* qui ne s'exerce qu'au sein des sociétés civiles, *au point de vue de l'Etat* et *au point de vue du citoyen.*

Au point de vue *de l'Etat,* c'est à la fois le *devoir et le droit* pour l'Etat d'exiger des citoyens les charges et les services nécessaires au bien commun de la société.

Au point de vue *des citoyens,* c'est le *devoir* pour les citoyens de contribuer aux charges et aux services imposés par les lois pour le bien commun de la société.

Au regard de la priorité logique, c'est *le droit de la société à son bien,* qui fonde le devoir et par suite le droit de l'autorité sociale à exiger ces charges des citoyens.

5. La *justice distributive* peut être prise également dans deux acceptions. Dans l'acception la plus générale, elle s'applique à toute société et a pour sujet l'autorité sociale, quelle qu'elle soit. Dans l'acception stricte, elle s'applique à l'Etat et constitue pour l'Etat le devoir de distribuer les charges et les biens, dont il dispose, proportionnellement *aux facultés et aux mérites de chacun.* Telle est la formule traditionnelle.

Tous cependant n'approuvent pas cette formule.

Les socialistes, qui font de l'Etat le distributeur de tous les travaux accomplis au sein de la nation et de tous les biens, produits par ces travaux, ont une autre formule : « De chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins ». (1)

Un sociologue catholique bien connu, le Docteur Toniolo, prétend que « dans un Etat bien réglé les charges devraient

(1) VANDERVELDE, *Le socialisme en Belgique,* 2e partie, II, n. 3. En attendant, ajoute-t-il, nous disons « à chacun selon son travail ». Il serait plus rationnel de compléter la première formule par cette addition : « Du superflu, que laissent les besoins, à chacun selon ses mérites ».

être distribuées selon les capacités et les biens selon les besoins ». (1)

Pour bien traiter cette question, nous devrions partager en trois ordres de biens l'objet de la justice distributive, savoir les biens ou les *avantages exclusifs*, comme les honneurs personnels, les subsides pour les œuvres collectives ou pour des besoins personnels; — les *charges exclusives*, comme les impôts, le service militaire; — les *fonctions mixtes*, c'est-à-dire celles qui sont honorifiques ou bien rémunérées.

Deux principes doivent régler la justice distributive des pouvoirs publics dans ce triple objet, savoir le *principe de justice générale*, à laquelle la justice distributive doit être subordonnée et qui s'inspire des exigences du bien commun de toute la société, et le *principe de justice commutative*, qui tend à traiter tous les citoyens d'une manière égale et, par suite, à proportionner les services que leur rend l'Etat aux services qu'il leur demande.

Quand on peut concilier ces deux principes, *on doit le faire*; quand, dans certains cas concrets, on ne le peut, par exemple, quand l'intérêt général exige, sans compensation possible, plus de l'un que de l'autre, à raison d'une aptitude plus grande à procurer le bien commun de la société, alors l'intérêt privé doit le céder à cet intérêt général et le principe de justice commutative peut être négligé, mais seulement dans la *mesure même que l'exige le besoin de la société*. C'est ainsi qu'en cas de péril interne ou externe, les pouvoirs publics peuvent requérir le service personnel de certains citoyens préférablement à d'autres, et un général en campagne peut exposer la vie de la troupe qui lui semble la plus apte à une manœuvre décisive.

De fait, il y a conflit entre l'intérêt général et l'intérêt privé ou entre les exigences du bien commun et le principe d'égalité dans la répartition de toutes les fonctions publiques, qu'exige nécessairement la protection de cet intérêt général et dans lesquelles est requise une capacité spéciale. Ces fonctions ne doivent pas être distribuées d'après le principe d'égalité, mais d'après le *principe de proportionnalité appliqué au mérite ou aux aptitudes*. Ainsi, le droit de vote existe non en faveur de

(1) Toniolo, *Il concetto cristiano della democrazia*. Sa formule est : « Qui peut plus doit plus, qui peut moins reçoit plus! » Pareille formule sans correctif tendrait à sacrifier les riches aux pauvres jusqu'au nivellement universel.

l'intérêt privé, mais de l'intérêt public et commun de toute la société. Les citoyens n'y ont donc pas tous un droit égal, comme ils ont un droit égal à être protégés dans leurs intérêts et à pouvoir user des libertés civiles.

De même, les traitements et les honneurs attachés aux fonctions publiques doivent être répartis, non d'après le principe d'égalité, mais d'après la proportion des capacités et des mérites, et ce à raison de l'intérêt général. Ces traitements et ces honneurs, en effet, ont non seulement pour but de rémunérer les citoyens revêtus de ces fonctions, selon le principe de justice commutative, mais d'y attirer et d'y retenir les plus capables, en les stimulant le plus possible à en remplir fidèlement tous les devoirs.

A ce point de vue, il convient de bien rémunérer la magistrature, l'administration supérieure, l'armée, et, à côté de l'armée, la police, à raison de l'importance de ces services publics et des qualités spéciales qui y sont requises.

Hors les exigences de l'intérêt général, la justice distributive doit se rapprocher le plus possible de la justice commutative, en proportionnant les avantages accordés aux services rendus, tout en jugeant le rapport des services reçus et des avantages accordés, selon l'estimation commune de chaque ordre de citoyens (1).

(1) Faisons une application de cette doctrine à la question de l'impôt.

Nous sommes partisans de l'impôt *proportionnel* ou de l'impôt dont le pourcentage reste le même, et adversaires de l'impôt *progressif* ou de l'impôt, dont le pourcentage à prélever sur les fortunes privées croit avec l'augmentation de ces fortunes. Le premier se justifie mieux. En effet, le service rendu par l'Etat dans l'acquisition et la protection assurée des fortunes privées est généralement proportionnel au montant de ces fortunes. Il est donc juste que la part prélevée sur ces fortunes, à titre d'impôt, soit de même proportionnelle à ce montant.

Nous admettrions pourtant un correctif à cette loi de proportion par un dégrèvement pour cette partie de la fortune, qui constitue le nécessaire de la vie. Ce serait là l'impôt à la fois *proportionnel* et *dégressif*.

Mais l'impôt progressif nous semble essentiellement arbitraire. En effet, le principe invoqué pour le justifier est le principe d'égalité. Au nom de ce principe, on prétend régler l'impôt sur l'*équivalence des sacrifices demandés aux citoyens*. Or, il est impossible pour l'Etat de juger, conformément à la réalité toute interne des sentiments individuels, les degrés de peine que produisent ces sacrifices, d'autant plus que les besoins créés par le rang, les conditions de vie, le nombre d'enfants et le genre même de travaux où le capital est engagé, font varier à l'infini les dépenses requises pour y satisfaire.

La proportion de l'impôt à la richesse *totale* de chaque citoyen avec le dégrèvement en faveur du nécessaire, semble bien mieux répondre au principe de justice commutative et au vrai principe d'égalité dans la répartition des impôts.

VII. De l'équité.

L'équité est *une vertu qui comble, en matière douteuse, l'intervalle entre la justice et la charité, en s'inspirant à la fois de ces deux vertus.*

Pour comprendre cette définition, remarquons qu'assez souvent la limite qui sépare nos devoirs de justice de nos droits personnels n'est pas nette. Il s'y trouve une matière plus ou moins obscure et douteuse. Or, l'amour trop vif de notre droit nous porte à l'étendre sur cette matière douteuse aussi loin qu'on le peut, sans heurter la certitude du droit opposé. Mais qui agit ainsi s'expose au péril fréquent de violer *matériellement* le droit du prochain et, dans certains cas, à lui infliger un préjudice considérable.

Donc, en réduisant la pratique de la justice à éviter simplement l'injustice évidente ou la violation *formelle* de la justice stricte, on manquera à la fois à la perfection de la justice et à la perfection de la charité, surtout si le summum de notre droit entraîne pour le prochain un très grave préjudice d'après le proverbe : « Summum jus, summa injuria ».

Plus l'intervalle entre la matière certaine de son droit et la matière certaine du droit du prochain est large, plus on pèchera contre l'équité en s'adjugeant toute cette matière douteuse.

On pourrait faire intervenir ici le principe de la justice générale, savoir l'exigence de l'ordre social ou du bien commun de la société, pour qu'on fasse en matière douteuse un partage équitable, dont les deux parties soient également satisfaites. Nous n'y contredirons pas. A ce point de vue, l'équité, telle que nous l'avons définie, découlerait de la justice générale comme de son premier principe. Mais on peut aussi la concevoir comme découlant directement de la perfection de la justice, soit commutative, soit distributive, et de la perfection de la charité, quand il s'agit d'un doute entre les droits privés.

Qui aime beaucoup la justice engagée dans un cas douteux sacrifiera volontiers l'extrême rigueur de ses droits, pour restreindre le péril de la violation matérielle de ses devoirs de justice, et qui aime beaucoup son prochain et par suite

le bien de son prochain ne le sacrifiera pas autant que l'extrême rigueur de son propre droit l'y porterait.

La vertu de l'équité trouve des applications nombreuses pour les hommes privés, en matière de salaire, de concurrence commerciale, de fidélité aux contrats onéreux, trop peu déterminés, et, pour les gouvernants, dans la répartition des fonctions lucratives et honorifiques entre les citoyens, dont les titres à ces fonctions sont plus ou moins douteux.

Thèse VII.

On peut réduire à cinq les principes à invoquer en faveur de la théorie socialiste, savoir : Le principe de Platon ou l'intérêt de la paix sociale; — Le principe de J.-J. Rousseau ou le principe de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes; — Le principe de Louis Blanc ou le droit au travail; — Le principe de K. Marx ou le droit du travail; — Enfin, le principe du Collectivisme scientifique ou l'exigence de la plus féconde production et de la plus juste répartition des biens terrestres.

Or, non seulement ces cinq principes sont faux, — mais toute forme de socialisme est contraire à la nature humaine et serait funeste aux sociétés humaines.

I. Notions préliminaires.

1. *Notions sur le communisme.*

Le communisme est le système de ceux qui repoussent le droit à *toute propriété stable* et ne permettent que la possession passagère des biens dont on n'use qu'en les consommant. Le communisme n'a jamais régné nulle part parfaitement, pas même chez les peuples nomades et sauvages, qui tous possèdent en possession stable certains objets.

Une pratique communiste inspira les repas publics, chez les Crétois, parce qu'ils étaient pour tous aux frais du trésor public, mais non les repas publics chez les Lacédémoniens, car ces repas n'étaient pas accessibles aux pauvres : ils étaient réservés aux riches et se faisaient à leurs frais (1).

(1) Voir ARISTOTE, liv. II des *Politiques*, chap. 7 et 8.

2. *Notions sur le socialisme.*

Le socialisme ou collectivisme distingue entre les biens de production ou les biens qui servent de matière et d'instruments à la *production* (sol, sous-sol, usines, ateliers, outils, moyens de transport, matières premières à transformer), et les *biens de consommation*, ou les biens, qui, sous leur forme définitive, ne servent qu'à la simple jouissance ou à la *consommation*.

Selon la théorie socialiste, les *biens de production* devraient être socialisés ou nationalisés, c'est-à-dire possédés en commun, c'est-à-dire au nom de tous par la société ou l'État, avec mission pour l'État de distribuer, d'après un plan naturel et une parfaite équité, à chaque citoyen, une part de ces instruments et une part du travail total à accomplir, pour que la production totale du pays s'élève, avec le moins de travail pour tous, au niveau de tous les besoins. Seuls, les *biens de consommation* pourraient être possédés en *propriété privée*, soit selon la quantité du travail fourni, soit selon les besoins de chacun, soit, quant au nécessaire, selon les besoins, et, quant au superflu, selon la mesure du travail fourni.

L'État socialiste serait ainsi le directeur exclusif de tout le travail accompli au sein de la nation et le distributeur souverain des fruits de ce travail.

Chaque citoyen recevrait, selon la valeur de son travail, des « bons de travail », monnaie en papier avec laquelle il pourrait acheter aux magasins publics les biens de consommation qu'il désire et qui seraient, tous, des biens vraiment utiles, conformes aux goûts raisonnables de chacun.

Ces bons de travail représenteraient, d'après K. Marx, la quantité de marchandises de tout ordre que l'on pourrait produire *en une heure de travail, avec une capacité moyenne*. Tous les biens produits seraient ainsi rapportés, par l'unité de temps requis pour leur production, à une commune mesure. Chacun recevrait un nombre de bons de travail répondant au nombre d'heures de son travail. Il pourrait épargner ces bons et s'en servir selon ses besoins. D'après ce système simpliste, on ne tiendrait compte, dans la fixation de la valeur des bons de travail en rapport avec l'immense variété des produits et dans la distribution de ces bons entre les travailleurs, que de la *seule durée du travail*, en négligeant les *qualités* et l'*intensité* du travail.

D'autres socialistes, au contraire, prétendent tenir compte de cette intensité et de ces qualités. Mais alors comment les apprécier et les réduire à une commune mesure?

Autre divergence inévitable pour la détermination des travaux à commander ou à permettre et la répartition de ces travaux. Les uns prétendent laisser en ces matières une part assez large au choix des citoyens privés, sous le contrôle de l'État, les autres demandent une réglementation autoritaire complète et détaillée. Les inconvénients se balancent de part et d'autre.

Mais tous sont d'accord sur le caractère politique de cette réforme. L'État socialiste devrait être basé sur le *suffrage universel absolu* et être organisé sous forme de république *démocratique.*

Assurément, pareille réforme constituerait une révolution à la fois *économique et politique.* Ce serait la plus radicale des révolutions.

Celle-ci entraînerait à son tour une révolution *domestique.* L'État socialiste, en s'attribuant la mission souveraine d'organiser tout travail, de diriger toute l'activité et d'apaiser, en les réglant, tous les besoins de la nation, prétend au droit absolu d'élever les enfants, de juger leur vocation, de les initier et de les appliquer au travail qui lui semble le plus approprié à ses convenances et à leurs aptitudes. *La mission et l'autorité des parents seraient ainsi absorbées par celles de l'État.*

En outre, d'après le principe d'égalité généralement adopté par tous les socialistes, la femme devrait être émancipée de l'autorité de son mari pour jouir, sous la souveraineté de l'Etat, *de droits et d'avantages égaux.* Cette égalité parfaite des deux sexes relâcherait naturellement le lien conjugal. Aussi le divorce et même l'union libre sont-ils regardés par la plupart des socialistes comme des articles inséparables de leur programme.

Le livre retentissant de Bebel sur *La Femme* nous expose avec un brutal cynisme les conséquences socialistes de l'égalité des sexes.

Mais un pareil programme devient, par la force des choses, un *programme de révolution sociale, morale et religieuse* (1).

(1) Citons, comme programme-type du parti, quelques articles du programme socialiste, élaboré par LIEBKNECHT et approuvé par le congrès socialiste de Halle (12-18 octobre 1890). Ces articles font encore foi dans le parti.

« Le travail est la *source de toute richesse et de toute culture*, et comme le travail, nécessaire à tous les hommes, n'est possible que par la société, la *totalité* du produit de ce travail appartient à celle-ci, c'est-à-dire à *tous* ses membres obligés *tous* à travailler. Chacun a un *droit égal* à en recueillir les fruits, pour subvenir à ses besoins *réglés par la raison*.

» Dans la société actuelle, les instruments du travail sont le monopole des capitalistes. L'état de dépendance où se trouve, pour cette raison, la classe des travailleurs entraine, pour cette dernière, la misère et la servitude sous toutes les formes.

» L'émancipation du travail exige que les instruments du travail deviennent la *propriété collective* de la société et qu'il soit procédé à la *distribution du travail total*, de façon à arriver à un emploi utile pour tous des produits du travail et à *leur partage équitable*.....

» Le parti socialiste allemand proclame, comme *base de l'Etat*, les principes suivants :

» A) Le suffrage universel, égal pour tous, direct, avec le vote secret et obligatoire de tous les citoyens âgés de vingt ans au moins pour toutes les élections concernant l'Etat et la commune. Les jours d'élection doivent être fériés. — B) Elaboration des lois directement par le peuple. Droit de décider de la paix ou de la guerre également réservé au peuple. — C) Service militaire général. Remplacement des armées permanentes par la nation armée. — D) Abolition de toutes les lois d'exception... sur la presse, le droit d'association et la liberté de penser. — E) Reddition de la justice par le peuple et gratuité de celle-ci. — F) Education générale et uniforme par les soins de l'Etat. Ecole obligatoire et gratuite. — G) Religion déclarée chose privée. »

Le congrès socialiste de Bruxelles (août 1891) a adopté la conclusion suivante sur la condition de la femme : « Le congrès invite les partis socialistes de tous pays à affirmer énergiquement dans leurs programmes l'*égalité complète des deux sexes* et à demander, *d'abord*, qu'on accorde à la femme *les mêmes droits civils et politiques* qu'à l'homme. »

Le congrès socialiste d'Erfurt (octobre 1891) a inscrit dans son programme « le droit de suffrage direct universel... *sans distinction de sexe* et pour toutes les élections... » et « l'abrogation de toutes les lois, qui, sous le rapport des droits *publics* et *privés*, placent la femme dans une situation d'infériorité vis-à-vis de l'homme! »

Le caractère irréligieux et matérialiste du programme socialiste résulte de témoignages très nombreux et concordants. Déjà, en 1847, le célèbre manifeste du parti communiste, écrit par Karl Marx et Frédéric Engels, et qui est encore regardé comme un chapitre de la Bible socialiste, formule, sur l'ordre moral et social, une théorie qui a été souvent confirmée, jamais désavouée. Cette théorie peut se ramener aux thèses suivantes :

1° La religion et la morale sont un produit exclusif de l'esprit humain; — 2° l'esprit humain est fatalement déterminé à produire tel système de religion et de morale par les influences du milieu où il opère; — 3° de toutes ces influences, le principe prépondérant et vraiment décisif est la condition économique qu'un peuple subit : la nature de son existence économique détermine la production

La conception du travail, de la vie, de la fin de l'homme, de l'union conjugale, de l'éducation des enfants, et de l'autorité sociale, telle qu'elle se dégage généralement des programmes et des écrits socialistes est une théorie franchement *athée et matérialiste*. La propagande socialiste entraîne donc forcément la guerre religieuse.

Nous avons cru opportun d'exposer la doctrine collectiviste dans une vue d'ensemble et sous ses principaux aspects. Mais

de tel état de conscience, de religion et de morale; — 4° jusqu'ici, la condition malheureuse de son état économique et l'antagonisme des classes, qui en était la cause, a produit une série de systèmes moraux et religieux où l'homme se créait des chimères extranaturelles : il se supposait sous la dépendance d'un être tout puissant, qui lui faisait la loi, et se forgeait dans une autre vie une compensation illusoire aux maux de celle-ci; — 5° le socialisme, mettant fin à la guerre des classes et constituant tous les hommes dans un état d'égale liberté et d'égale félicité matérielle, affranchira du même coup l'homme du spectre religieux, des chimères d'une autre vie et de la morale supra-naturelle; — 6° la morale, devenue exclusivement humaine et immanente, sortira tout entière de la raison humaine en parfaite conformité avec les besoins de la nature humaine et des relations sociales qu'un parfait état économique assurera entre tous les hommes!

L'humanité rejettera pour toujours toutes les croyances supra-sensibles, comme des enveloppes usées. Elle se suffira pleinement.

Ecoutons comment M. Anseele a exposé en plein Parlement belge, et sans opposition ou réserve de son parti, la théorie marxiste que nous venons d'analyser :

« *Nous autres,* a-t-il dit dans la séance du 26 juillet 1895, sur les causes qui influent sur la vie des hommes et des peuples, sur la manière de penser, de sentir et de vivre, nous avons des opinions qui diffèrent des vôtres. Il y a, à ce point de vue, un *abîme* entre vous et *nous;* et je veux expliquer *notre* manière de voir à ce sujet pour bien vous montrer que nous sommes des gens *nouveaux en tout,* des *révolutionnaires en morale* aussi bien qu'en économie politique. Les modes mêmes du sentiment et de la pensée sont déterminées dans l'homme *par la forme essentielle des rapports économiques* de la société où il vit..... C'est selon que les hommes sont rattachés les uns aux autres par telle ou telle forme de la société économique qu'une société a tel ou tel caractère, telle ou telle *conception de vie, telle ou telle morale,* ou qu'elle donne telle ou telle direction à ses entreprises.

» De plus, ce n'est pas selon une *idée abstraite de justice,* ce n'est pas *selon une idée abstraite de droit* que les hommes se meuvent..... C'est la substitution d'un système économique à un autre..... qui entraîne, par une correspondance naturelle, une transformation équivalente dans les conceptions politiques, *morales,* esthétiques, scientifiques et *religieuses;* en sorte que le ressort le *plus intime* et le *plus profond* de l'histoire, c'est le mode d'organisation des intérêts économiques. Voilà *notre théorie en fait de morale.* »

C'est bien là du pur marxisme.

Telle est également, dans une forme plus littéraire et avec un grand appareil scientifique, la théorie exposée par Hector Denis, durant la même session de juillet 1895, dans deux discours que j'ai analysés dans ma brochure : *La morale rationaliste et la morale chrétienne, réponse au système moral de M. Hector Denis.* (Bruxelles, 1895).

dans cette thèse, nous ferons abstraction des théories d'*ordre domestique, moral et religieux* que les socialistes ont soudées à leur théorie économique et juridique, car celle-ci en est séparable et elle peut et doit être réfutée en elle-même, à raison de ses vices propres.

3. *Division de la thèse.*

Nous avons ramené les principaux arguments ou considérants, dont pourrait se réclamer la théorie socialiste, à *cinq*, qu'on retrouve plus ou moins dans tous les discours et écrits du parti. Je n'en ai pas découvert qui ne pussent s'y ramener.

Nous mettrons ces considérants dans tout leur relief, d'une manière objective, nous attachant encore moins à reproduire les conceptions personnelles de Platon, de J.-J. Rousseau, de L. Blanc, de K. Marx et d'autres théoriciens du socialisme, qu'à donner le plus de clarté et de force apparente à ces conceptions, pour rendre notre réfutation aussi efficace que possible dans sa portée universelle.

II. Théorie de Platon : principe de l'harmonie sociale.

Platon nous a livré sa conception de l'ordre politique et social dans deux de ses ouvrages les plus remarquables, la *République* et les *Lois*. Dans le premier, écrit de sa jeunesse, il se montre plus radical et plus intransigeant : dans le second, assagi par l'expérience, il sacrifie la logique de son utopie communiste sur certains points, où la résistance des idées et des mœurs publiques lui semble plus tenace : mais on voit qu'il n'a déposé aucune de ses convictions théoriques, car il proclame au livre V, que pour lui l'Etat parfait, c'est l'Etat tel qu'il l'a exposé dans son premier ouvrage. Ecoutons-le dans une citation topique qui résume toute son utopie communiste et le grand argument dont il prétend la justifier :

« L'Etat, le gouvernement et les lois qu'il faut mettre au premier rang, sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'Etat, l'antique proverbe qui dit que *tout est véritablement commun entre amis*. Si cet Etat peut se réaliser quelque jour, que les *femmes y soient communes*, les *enfants communs*, les *biens de toute espèce communs*, et qu'on veille avec soin à retrancher du commerce de la vie

jusqu'au *nom même de propriété*, de sorte que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines aient le même objet. Partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'Etat *parfaitement un*, on peut assurer que c'est là le comble de la vertu politique et personne ne pourra à cet égard donner aux lois une direction plus noble ou plus juste. »

Tournons l'idée fondamentale de Platon en argument du collectivisme. (1)

Argument tiré du principe de la concorde.

La concorde est le bien suprême des citoyens.

Or, le régime socialiste favorise bien mieux cette concorde que le régime de propriété.

En effet, la grande source de la discorde est la distinction entre *le mien* et *le tien* : plus cette distinction s'étend, plus la discorde s'étend. Mais cette distinction s'étend beaucoup moins sous le régime socialiste.

Pourquoi?

Parce que la distinction entre *le mien* et *le tien* ne s'y étend pas aux biens de production, qui sont les plus nombreux et où la discorde sévit le plus; elle se limite aux biens de consommation, où cette distinction est absolument nécessaire et où elle se fait exclusivement d'après le principe si juste de la distribution des produits du travail selon la mesure du travail ou la mesure des besoins. Au contraire, sous le régime de propriété, cette distinction entre *le mien* et *le tien* enveloppe, outre les biens de consommation, les biens de production, où cette distinction n'est pas nécessaire.

Donc, le régime socialiste, en limitant la distinction *du mien* et *du tien* aux biens de consommation, favorise mieux le bien suprême des citoyens qui est la concorde.

Réponse à l'argument.

On pourrait d'abord nier la vérité de la première proposition. Il est faux que la concorde poussée jusqu'à cette unité parfaite, que préconise Platon, soit le plus grand bien des citoyens. Ce qui importe surtout, c'est l'*objet* de cette

(1) Voir le système Platon en détail avec ses citations dans notre ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété*, pp. 127-138.

concorde. La concorde dans l'erreur, dans la misère, dans un travail pénible, dans la servitude, n'est guère estimée comme un bien. Les hommes, naturellement, ne tiennent pas à une concorde parfaite qui exige de trop durs sacrifices.

Les hommes préfèrent une concorde moins parfaite dans la liberté et la suffisance des biens terrestres à une concorde parfaite dans l'esclavage et la pauvreté.

Donc, l'argument croule par la base.

Examinons toutefois la seconde proposition et, en accordant d'une manière générale que la concorde entre citoyens est un bien, prouvons que le régime collectiviste ne la favorise pas mieux que le régime de propriété.

Que disait, en effet, la seconde proposition?

« La grande source de la discorde est la distinction entre *le mien* et *le tien*. »

Or, cette proposition est fausse. La grande source de discorde est la distinction entre *moi* et *toi;* et cette distinction est inévitable, universelle et perpétuelle : rien ne peut la supprimer. On se préfère et on peut, entre de justes limites, se préférer à autrui. C'est à la religion et à la morale à faire accepter par la conscience ces justes limites.

Cela étant, il vaut mieux, pour éviter la discorde, faire correspondre à la distinction *légitime* de *moi* et *toi* la distinction *juridique* du *mien* et du *tien*, sous la sanction de l'opinion et de la loi publique.

La communauté ou la confusion des biens en présence des appétits excités et des amours-propres aiguillonnés produira beaucoup plus de discordes que la division rationnelle et juridique de ces biens (1).

III. J.-J. Rousseau et le principe de l'égalité.

1. *Exposé du système* (2).

J.-J. Rousseau est le théoricien de la république démocratique, issue du suffrage universel pur et simple et fondée sur

(1) C'est l'argument d'Aristote contre Platon. Voir *Politique*, liv. II, ch. 4. S. Thomas l'a fait sien dans sa *Somme théologique* 2. 2. q. 66. a. 2. : « Per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur. »

(2) Pour plus ample détail, voir notre ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété*, pp. 144-166.

le principe *de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes*. Il greffe sur cette théorie celle du socialisme, car il prétend que la propriété, admise jadis par les conventions toujours révocables du *Code social*, devrait être abolie par une majorité plus sage et plus éclairée. Ces idées se trouvent surtout développées dans son célèbre discours sur « l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » et dans son *Contrat social*.

Ecoutons comment, dans ce discours, il expose et réprouve l'origine de la propriété et de la société civile : « Le premier qui, ayant clos un terrain, s'avisa de dire : « Ceci est à moi » et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez *que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne* ».

Rousseau s'est inspiré visiblement des théories de Hobbes et de Loke, mais en répudiant le pessimisme matérialiste de Hobbes pour adopter l'optimisme spiritualiste de Locke, dont il reproduit parfois, en les démarquant, des passages entiers.

Le fond de sa théorie sur « le contrat social » représente les hommes sortis par une lente évolution de l'état libre et sauvage, pour vivre en société sous le joug des lois, qui ne sauraient avoir d'autre origine historique et juridique qu'un simple contrat, admis par tous en vertu d'un droit personnel *égal chez tous*.

Au chapitre IV, du liv. I de son *Contrat social*, il établit clairement quelle est, selon lui, l'*origine* de l'autorité politique : « Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. »

Au chapitre IX, il définit les *conditions* requises pour rendre légitime le droit du premier occupant, savoir : 1° Que le terrain occupé ne soit encore occupé par personne; 2° Qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; 3° Qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui, au défaut de titres juridiques, doive être respecté d'autrui.

Il enseigne de plus que « le droit de chaque particulier sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous » et que « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop ».

En voilà assez pour nous faire connaître ce célèbre système, dont l'influence a été la cause la plus efficace de la première révolution française et la source des théories socialistes élaborées par Babœuf, Fourrier, Saint-Simon et Cabet.

Déduisons du principe fondamental de ce système le second argument du socialisme.

2. *Argument tiré du principe d'égalité.*

Les hommes sont par nature égaux. Or, tout droit sur les biens créés pour les hommes doit être fondé dans la nature humaine, et, par suite, conforme au caractère de cette nature. Donc, tout droit sur les biens terrestres doit respecter cette égalité naturelle et, par conséquent, demeurer égal et le même chez tous.

Mais le seul moyen d'établir et de maintenir cette égalité juridique vis-à-vis des biens terrestres est la communauté et, par suite, la socialisation des biens de production, afin que la répartition des biens de consommation se fasse, d'après le principe de stricte égalité, selon la mesure du travail et des besoins de chacun, c'est-à-dire selon les besoins de chacun quant au nécessaire, et selon le travail de chacun quant au superflu.

Donc, la théorie socialiste qui réalise ces conditions d'égalité est une théorie légitime. Elle s'impose en droit naturel, et par suite en droit positif (1).

3. *La réponse à l'argument.*

Nous avons à distinguer par ordre chacune de ces propositions, pour faire le triage du vrai et du faux qui s'y trouve renfermé.

Examen de la 1re proposition. Les hommes sont par nature égaux.

Distinguons : ils sont égaux en tout ce qui constitue

(1) Nous aurons à reprendre dans le chapitre qui traite du droit civil et politique le système « du contrat social », pour expliquer et réfuter la théorie de Rousseau sur le principe de l'autorité civile.

l'essence de leur nature, sa *fin* essentielle et les *moyens nécessaires* à cette fin; nous le concédons. — Ils sont égaux en tout ce qui constitue les *accidents* de cette nature, c'est-à-dire la mesure particulière de leurs facultés, de leurs aptitudes, de leurs besoins et en outre la valeur particulière de leurs actes ou de leurs habitudes; nous le nions. — Donc, il faut distinguer dans la nature *concrète* des hommes l'*égalité essentielle* et les *inégalités accidentelles*.

Examen de la 2e proposition. Tout droit sur les biens créés pour les hommes doit être fondé dans la nature humaine et conforme au caractère de cette nature.

Distinguons : Tout droit sur ces biens doit être fondé sur cette nature considérée *concrètement* et *totalement*, donc, à la fois dans ses propriétés essentielles et universelles et dans ses propriétés accidentelles et particulières : nous le concédons. — Tout droit sur ces biens devrait être fondé sur cette nature considérée exclusivement dans ses propriétés essentielles et universelles, sans égard pour les inégalités accidentelles et particulières, si grandes soient-elles : nous le nions.

Examen de la 3e proposition. Donc, tout droit sur les biens terrestres doit respecter cette égalité naturelle et par conséquent demeurer égal et le même chez tous.

C'est à nier. La conclusion revêtant un caractère universel et absolu, et s'offrant en bloc, alors que les prémisses ne sont que partiellement vraies, doit être rejetée tout entière ou sous forme de bloc, car l'erreur y est confondue avec la vérité.

Examen de la dernière proposition. Donc, la théorie socialiste qui réalise ces conditions d'égalité est une théorie légitime.

C'est encore à nier. La dernière proposition tombe tout entière, entraînée qu'elle est dans la chute de la proposition précédente, dont elle est la conséquence.

4. *Reprise de l'argument et instance.*

Au moins le principe de l'égalité essentielle doit servir de règle et de frein aux inégalités accidentelles, pour que celles-ci ne dégénèrent pas en vices contraires à la fin commune de l'humanité.

Or, les inégalités sociales qui ont fondé le régime de propriété sont des inégalités vicieuses et funestes, car elles sont

la cause de la misère et de la servitude des uns, sacrifiées à la richesse et au despotisme des autres.

Donc, le principe de l'égalité essentielle doit réprimer ces inégalités accidentelles vicieuses et supprimer le régime de propriété qui en est la conséquence.

5. *Réponse à l'instance.*

Nous admettons la première proposition, qui est une vérité de principe, et nous nions la seconde, qui est une fausse appréciation de faits et de principes. — On y trouve un *roman historique*, greffé sur une *fausse thèse philosophique*.

J.-J. Rousseau a inventé un *roman historique*, en supposant que l'humanité, en vertu de ses instincts primitifs d'égalité et de liberté, a débuté par une phase de parfaite égalité dans une parfaite liberté; qu'une vie simple, et au jour le jour, écartait tout désir de propriété; mais que peu à peu l'évolution des facultés humaines a différencié les hommes et produit des besoins raffinés, qui poussent les uns à exploiter les autres.

Il a ajouté à ce faux roman historique une fausse *thèse philosophique*, en prétendant que cette différenciation des qualités individuelles et cet accroissement progressif des inégalités sociales parmi les hommes est une cause de vices et un pas vers la décrépitude pour l'espèce humaine.

Laissons le roman historique, suffisamment démenti par les faits, et réfutons la thèse philosophique, qu'il y a soudée.

Il faut nier résolument que l'évolution spontanée des facultés et des besoins de l'homme, en entraînant la différenciation des qualités naturelles et des conditions sociales pour les individus, soit un pas vers la décrépitude de l'espèce. C'est là *essentiellement* un *principe de progrès*. Ce n'est qu'*accidentellement* une *occasion* de fautes et de malheurs. L'homme est devenu ainsi une créature mieux douée et plus parfaite. Mais ce qui est de sa nature un progrès pour l'individu, ne saurait être un vice pour l'espèce.

Opposons donc à toute cette sophistique une déclaration nette et franche :

Les hommes ont le droit, en vertu du principe même de leur indépendance naturelle, qu'admet Rousseau, de développer leurs facultés et d'exercer leur liberté conformément

à leurs tendances primordiales et à leurs destinées personnelles. Mais une pareille évolution, par l'effet des aptitudes si différentes données par le Créateur aux hommes et par l'exercice si différent des libertés humaines, entraînera inévitablement une différenciation de plus en plus grande de ces aptitudes comme des besoins qui en sont le stimulant, et des biens terrestres qui en sont le fruit et le complément. Pareille différenciation, qui accentue de plus en plus les inégalités naturelles tant entre les hommes qu'entre les peuples, est donc l'effet d'un progrès légitime. Par suite, ces inégalités naturelles et les inégalités sociales qu'elles entraînent à leur tour, ne sauraient être par essence ou généralement des vices. Il ne peut y avoir là que des *abus accidentels* et *particuliers*, provenant d'une déviation de la grande loi providentielle, qui a orienté vers un progrès indéfini, dans l'ordre de sa fin, l'évolution de chaque homme et de tout le genre humain. Cette déviation peut être évitée ou corrigée plus ou moins parfaitement par des remèdes particuliers, sans qu'il faille contredire cette loi providentielle en elle-même.

Où est la preuve qu'il ne serait permis à l'individu de développer ses facultés et ses besoins qu'à la condition, impossible du reste à réaliser, de ne pas rompre l'égalité universelle?

Où est la preuve que le principe de l'indépendance personnelle des hommes dans l'ordre de leur fin doive être sacrifié au principe de l'égalité sociale?

En vertu de quel devoir l'individu ne pourrait-il dépasser un certain niveau, qu'on se plairait à appeler le *niveau moyen*, soit de l'ordre social, soit de l'espèce humaine?

L'égalité essentielle de nature entraîne pour tous les hommes l'*égalité du droit* aux biens essentiels de leur nature, mais elle entraîne aussi l'*indépendance* dans l'évolution des aptitudes et des tendances issues spontanément de cette nature et conformes à sa fin. Pourquoi donc les inégalités accidentelles, qui se manifestent si nombreuses et si tranchées dans cette évolution, même régulière et spontanée, ainsi que dans le milieu où la Providence a fait naître les hommes, ne pourraient-elles pas amener des inégalités dans la condition sociale et le régime économique des hommes?

Le principe de l'*égalité essentielle* des hommes devant la fin

de leur nature ne saurait contredire le principe de leur *indépendance essentielle* dans l'exercice de leurs aptitudes, si différentes au sein des circonstances si différentes où ils sont placés. L'égalitarisme ne saurait s'établir et se maintenir que par un despotisme violent et universel. Au nom de quel droit et de quel devoir s'impose-t-il? Quel principe d'ordre exige cette violation de l'indépendance humaine au profit de l'*égalité* dans la servitude? Ce principe d'ordre est hors du plan de la Providence divine, car il méconnait l'origine vraiment divine des différences créées au sein de la nature humaine et il est inconciliable avec la loi du travail et la loi du progrès, dont Dieu a fait une loi universelle pour toute l'humanité.

Cette loi du travail et du progrès accentue inévitablement et de plus en plus les inégalités tant intérieures qu'extérieures parmi les hommes.

Il faut donc en revenir à notre thèse sur les droits personnels de l'homme.

L'homme, en vertu de sa liberté naturelle et de son indépendance personnelle, peut agir avec initiative et tendre à ses destinées par l'élan spontané de ses aptitudes et de son activité. Il peut par suite s'approprier pour cette fin, comme il le juge bon et utile, ces biens de la terre qui n'appartiennent à personne et apparaissent manifestement *sans lien essentiel* avec la fin des autres hommes. Or, l'appropriation que chacun juge d'instinct la meilleure, la plus utile et la plus propre à protéger notre liberté, est évidemment l'appropriation sous forme de possession stable et durable, soit pour consommer ces biens, soit pour en tirer, par notre travail, une source plus féconde de nouveaux biens. Donc, le principe d'une pareille appropriation est légitime. Mais ce principe, appliqué par l'initiative personnelle, devient inévitablement, sous l'influence de causes multiples et très variables qui s'observent partout, une source de différences et d'inégalités sociales très grandes. Donc, celles-ci renferment en elles-mêmes le principe qui les justifie.

Opposons donc à l'objection du faux égalitarisme l'exposé méthodique des inégalités légitimes tant naturelles que sociales.

On peut réduire ces inégalités à *quatre ordres.*

1° *Les inégalités naturelles du dedans,* comme celles qui caractérisent les aptitudes natives de l'esprit, de la volonté, du corps, et l'exercice libre de ces aptitudes, pour en perfectionner les actes et en multiplier les avantages; — 2° *Les inégalités naturelles du dehors,* comme est la condition de la famille, de la patrie et du sol où quelqu'un naît et passe sa vie; — 3° *Les inégalités sociales du dedans* ou les aptitudes acquises par suite de l'éducation reçue et de ses efforts pour s'adapter au milieu social et s'initier à sa carrière; — 4° *Les inégalités sociales du dehors,* savoir les avantages ou les obstacles extérieurs que chacun trouve dans ses relations et son milieu social pour poursuivre avec succès sa carrière.

Toutes ces inégalités peuvent être légitimes et constituer des biens, dont on a droit d'user pour une fin honnête.

C'est en vain qu'on voudrait séparer les inégalités naturelles des inégalités sociales, pour admettre les premières et supprimer les secondes. Il suffit d'observer avec quelque attention la manière dont les inégalités naturelles donnent naissance aux inégalités sociales, pour se convaincre que celles-ci sont habituellement le résultat spontané de celles-là, et qu'il faudrait faire constamment violence aux premières pour empêcher ou limiter les secondes.

Pour faire cette observation en raccourci, supposons quatre frères, dont le premier serait marié et aurait six enfants; le second marié n'aurait que deux enfants; le troisième serait marié sans enfant; et le quatrième serait sans femme ni enfant. Figurons-nous en outre ces quatre frères à la tête chacun de quelque exploitation agricole ou industrielle, avec des aptitudes d'esprit et de caractère différentes : le premier, par exemple, serait inhabile, indolent et prodigue; les trois autres seraient, à des degrés divers, industrieux, actifs, économes. Faisons enfin entrer en ligne de compte une somme différente d'accidents extérieurs, venant favoriser ou entraver la productivité de leur travail. N'est-il pas vrai qu'au bout de vingt ans, par le jeu spontané de ces inégalités et de ces libertés naturelles, la condition économique de ces quatre frères serait très différente? Auriez-vous le droit, après ces vingt ans, de rendre égale la condition de ces quatre frères et d'annuler ainsi, en faveur des uns et aux dépens des autres,

l'effet naturel de ces inégalités naturelles du travail et du mérite personnels? Evidemment non.

Elargissez cette hypothèse pour l'appliquer à un vaste peuple et aux différents peuples habitant sous des climats et sur un sol très différents; introduisez-y tant d'autres facteurs variables, qui augmentent ou diminuent la productivité du travail et de l'épargne. Vous comprendrez aussitôt combien inévitables et combien légitimes sont les inégalités sociales sur le champ de l'ordre économique.

Faisons de plus remarquer que, plus un peuple s'élève en civilisation, plus les inégalités naturelles du talent et les inégalités sociales du mérite personnel s'accentuent depuis l'échelon inférieur de l'homme sauvage jusqu'à l'échelon supérieur du génie, dans les différentes sphères de la science ou de l'art (1).

Voilà pourquoi ces inégalités, utiles à l'individu, sont généralement *utiles à la société tout entière.*

Prouvons-le avec méthode pour réfuter le socialisme sur son propre terrain.

Les hommes supérieurs par le talent, la science, la force de volonté et les richesses, sont un des principaux facteurs du progrès social. Ce progrès, en effet, ne vient pas de la foule ignorante ou des hommes médiocres; il suffit pour en être convaincu de considérer les peuples sauvages ou barbares qui semblent impuissants à émerger par eux-mêmes de la barbarie; ce progrès jaillit des inspirations et des œuvres des *supériorités sociales.* L'initiative des hommes supérieurs, ébranlant et soulevant peu à peu les couches inférieures par l'influence de la parole et de l'exemple, et mettant à la portée du peuple les fruits de leurs découvertes et une part de leurs richesses : voilà la grande cause de la prospérité publique et de tous les progrès de la civilisation.

1) Cette loi de la différenciation progressive des qualités individuelles dans les races civilisées semble une loi universelle et vraiment providentielle, qui régit tous les vivants. Cette loi crée dans le règne végétal et animal, au sein des espèces, que les hommes cherchent à développer par les méthodes rationnelles de l'évolutionnisme, les variétés les plus tranchées. Considérez par exemple les centaines de variétés de poires, de raisins, de roses, de chiens, de chevaux et de poules, qui sont sorties d'un prototype unique. Les inégalités individuelles, qui ont produit à la longue cette profonde différenciation des espèces, n'apparaissent-elles pas comme un principe de progrès et de perfection pour ces espèces elles-mêmes?

On peut donc et même on doit dire, à l'encontre des fausses maximes de la démocratie utopiste, que le progrès ne vient pas d'en bas mais d'en haut; qu'il naît non au sein des masses, mais au sein d'une élite qui le propage dans les masses.

Enfin qu'on ne prétende pas que les supériorités naturelles et sociales soient nuisibles au point de vue moral.

Nous regardons, comme contraire au dogme de Providence divine dans l'ordre moral, l'opinion qu'un progrès ou une supériorité d'ordre naturel soit par essence plutôt une force pour le mal que pour le bien, et que la liberté humaine, sous le secours divin qui ne lui manque jamais, soit habituellement portée à se jeter hors de ses destinées, et exige par suite un nivellement oppresseur qui en arrête l'évolution.

Même, pour réfuter plus complètement la théorie de Rousseau, qui hypnotise en quelque sorte toute l'école démocratique, radicale et révolutionnaire, nous pouvons tourner contre elle son propre principe. Rousseau enseigne au chapitre IV, du 2e livre de son *Contrat social*, que « *tout ce que chacun aliène,* par le pacte social, de sa puissance, de ses droits, de sa liberté, c'*est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté,* ajoutant que « le souverain seul est juge de cette liberté ».

Mais, selon sa théorie, ce souverain, c'est la *volonté générale.*

Assurément, il doit entendre, par là, la *volonté raisonnable* de tous les citoyens ou la volonté collective, éclairée par l'intelligence de l'intérêt général ou du bien commun.

Cela étant, cette volonté générale doit évidemment porter tous les hommes, par l'intelligence du bien commun de leur nature raisonnable, à préférer aux *biens non essentiels et d'ordre inférieur* les *biens essentiels et d'ordre supérieur.* Mais qui niera, au nom de la raison et de la nature, qu'il faut ranger, parmi les biens essentiels et d'ordre supérieur, la *liberté,* l'*initiative personnelle* et l'*évolution spontanée de nos aptitudes,* et que ces *biens terrestres,* qui n'apparaissent pas nécessairement liés à la conservation de la vie ou à la protection des autres droits naturels, ne constituent que des biens d'ordre inférieur?

Ce principe admis, soutiendra-t-on que l'égalité universelle dans les biens terrestres et que le régime du collectivisme

soient nécessaires pour assurer aux hommes cette partie des biens terrestres, qui sont vraiment *indispensables* à la conservation de la vie ou à la protection de leurs droits naturels? Non, on n'oserait pousser si loin le paradoxe et l'exagération systématique des abus accidentels de la propriété privée. Il faudrait même prouver que non seulement ces abus causent par eux-mêmes la mort d'un grand nombre d'hommes, mais qu'on ne peut les corriger sous le régime de la propriété privée. Or, on ne saurait le prouver, vu que nous proclamons la supériorité du droit à la vie pour tout homme sur le droit de propriété.

Donc, même en raisonnant d'après les principes du « contrat social » sur l'égalité essentielle des hommes devant le droit, et la souveraineté de la volonté générale pour interpréter le droit, nous pouvons conclure que l'excellence de la liberté, de l'initiative personnelle et de l'évolution spontanée et indépendante des facultés humaines, prévaut *en droit* sur les avantages accidentels que pourrait offrir l'égalitarisme économique, pour assurer au grand nombre une part plus grande de biens terrestres.

De fait, cet égalitarisme ne saurait produire ces avantages accidentels. Nous le prouverons dans l'examen critique du cinquième principe, dont se réclame le socialisme.

Invoquons enfin un dernier argument pour pousser logiquement jusqu'à l'absurde la théorie de l'égalitarisme socialiste.

Cette théorie, si elle se justifie en droit naturel, doit autant valoir *de peuple à peuple* que *d'individu à individu*, autant pour toute l'humanité que pour ces sociétés variables, que des faits accidentels divisent les unes des autres.

En effet, ce n'est qu'aux *droits essentiels et universels de l'espèce humaine* qu'on devrait sacrifier le droit qu'ont les hommes, les familles et les libres associations, de vivre, de travailler et de se développer comme ils l'entendent; car ce droit, dans tous les actes qui ne lèsent pas l'exercice d'un droit équivalent chez autrui, appartient à la catégorie des droits personnels, où tous les hommes ont une égale indépendance. Il ne saurait donc être évincé dans l'ordre moral et juridique que par un *droit essentiel et collectif de l'espèce humaine tout entière.*

Que suivrait-il de ce principe, qui étend logiquement la théorie égalitaire du collectivisme à l'humanité tout entière?

C'est que cette théorie, si elle est vraie, doit lier aussi bien les peuples des différents pays que les individus d'un même pays. Par suite, l'inégalité entre les peuples riches et prospères et les peuples pauvres et misérables serait aussi injuste que l'inégalité entre l'individu riche et l'individu pauvre, et il faudrait, en strict droit, une réglementation égalitaire mondiale, embrassant tous les peuples comme tous les individus, pour rendre partout équivalentes, sur toutes les terres et parmi les races les plus différentes, les conditions d'existence, de vie et d'évolution sociale.

Qui admettra cette conséquence? Quel socialiste proclamera l'obligation pour les peuples civilisés de partager leurs richesses avec les peuples barbares?

Or, qui rejette ces conséquences doit rejeter le principe d'où elles sortent logiquement.

Conclusion. De ce que la divine Providence a distribué sur le globe des sources de richesse si inégales, et de ce qu'elle a fait sortir de l'unité de l'espèce humaine la différenciation si profonde des races et des peuples, ne faut-il pas en conclure que cette même unité n'exclut pas pour les individus d'un même pays ou d'une même race les inégalités sociales, qui naissent constamment des inégalités naturelles et des circonstances si différentes où la liberté individuelle se déploie?

Cependant, ne l'oublions jamais : au-dessus de ces inégalités d'ordre secondaire, il y a des droits supérieurs, les mêmes pour tous, parce qu'ils découlent de l'essence d'une même nature.

C'est la méconnaissance de ces droits supérieurs et de cette égalité essentielle, qui, par réaction, provoque les excès de l'utopie égalitaire que nous venons de réfuter.

Quelle égalité s'impose donc aux hommes au nom de la dignité essentielle de leur même nature?

L'égalité des droits vis-à-vis des moyens nécessaires à leur fin et l'égalité du droit à pouvoir acquérir, par moyens honnêtes, les biens utiles à l'accomplissement plus parfait de leur fin; par suite, l'égalité devant la loi divine et devant les lois humaines qui découlent de la loi divine.

Cette égalité a été relevée plus haut par l'élévation commune de toute l'humanité à la fin surnaturelle.

Ecoutez comme S. Paul, dans son *Epitre aux Ephésiens*, promulgue la magnifique charte de cette égalité :

« Soyez fidèles, leur écrit-il, à garder l'*unité* de l'esprit dans l'*union* de la paix. Car vous ne formez tous qu'*un* corps et ce corps n'est animé que d'*un* esprit et tous vous êtes appelés à l'*unité* des mêmes espérances et des mêmes destinées.

» Vous n'avez tous qu'*un* Maître, *une* Foi et *un* Baptême.

» Et il n'y a qu'*un* Dieu et *un* Père pour tous, un Dieu et un Père, *qui est au-dessus de tous, parmi tous, au dedans de tous.* »

C'est l'immortel honneur de l'Eglise catholique d'avoir fait de ce beau programme une vivante réalité, et d'avoir toujours proclamé que les distinctions du pouvoir, de la naissance, de la fortune et du talent, ne sont que des distinctions secondaires et passagères; que le peuple chrétien forme par essence, malgré ces différences accidentelles, un vrai peuple de frères, un peuple uni dans une parfaite égalité, un peuple où tous doivent honorer, les uns dans les autres, le même sang divin dont ils sont rachetés, la même race royale dont ils descendent, les mêmes droits et les mêmes prérogatives dont Dieu les a dotés, les mêmes destinées enfin et le même héritage d'honneur auxquels ils sont appelés.

Voilà pourquoi il n'y a au sein de l'Eglise, pour les pauvres et les riches, pour les grands et les petits, qu'une seule chaire de vérité, promulguant pour tous le même Evangile, les mêmes vérités à croire, les mêmes devoirs à pratiquer; il n'y a qu'un seul tribunal de justice et de miséricorde, imposant à tous les mêmes obligations et la même expiation vis-à-vis de la justice divine, et accordant à tous les mêmes espérances et les mêmes privilèges vis-à-vis de la miséricorde divine; il n'y a pour tous qu'un même autel renfermant les mêmes trésors et les mêmes grâces, où tous peuvent trouver, avec une égale facilité et une égale plénitude, le remède à leurs maux, le secours contre leurs faiblesses, et la sève immortelle qui assure à leurs œuvres et à toute leur vie la même valeur et les mêmes mérites éternels.

On nous saura gré de citer ici le beau passage de l'Encyclique *Rerum Novarum* : « Ne nous lassons donc pas de rappeler aux hommes, dit le Saint Père, que tous sont issus du même Dieu, que ce Dieu est leur unique et commune fin, que tous ils ont été également rachetés par Jésus-Christ

et rétablis par Lui dans leur dignité d'enfants de Dieu, qu'ainsi un véritable lien de fraternité les unit, et entre eux, et au Christ leur Sauveur, le premier-né d'une multitude de frères, et que, par suite, tous les biens de la nature et tous les trésors de la grâce appartiennent *en commun* et *sans distinction* au genre humain *tout entier.* »

Voilà, à l'encontre des doctrines du *Contrat social, la conciliation entre l'égalité essentielle et les inégalités accidentelles du genre humain.*

La proclamation si retentissante, faite constamment par l'Eglise catholique de cette égalité et de cette fraternité des âmes devant Dieu, a entraîné peu à peu une proclamation correspondante dans l'ordre des droits civils et des biens terrestres. C'est à cette influence qu'on doit le redressement des griefs et des abus que le régime payen avait créés : l'abolition de l'esclavage, puis du servage; l'égalité de tous les citoyens devant la loi; l'affranchissement de la femme et de l'enfant des despotismes de l'homme; l'adoucissement des haines et des hostilités, tant privées que publiques; l'esprit sagement démocratique de nos sociétés contemporaines; enfin, cette riche floraison d'œuvres de bienfaisance spirituelle et matérielle, qui s'étendent aussi loin que les maux et les besoins de l'humanité. Voilà les fruits de l'égalité et de la fraternité chrétienne! Avançons d'un pas pour interroger et soumettre aux mêmes épreuves de l'analyse et de la discussion philosophique le troisième argument du socialisme ou la théorie de Louis Blanc.

IV. Louis Blanc et le droit au travail.

1. *Notice et exposé du système.*

Louis Blanc publia en 1846 une brochure intitulée *De l'organisation du travail,* et en 1849 un autre brochure, *Le droit au travail,* réponse au livre de Thiers, *De la propriété.* Ces deux brochures, surtout la seconde, le classent au premier rang des théoriciens et des écrivains du socialisme. L'analyser et la réfuter, c'est analyser et réfuter le plus important des écrits socialistes avant l'apparition du magistral ouvrage de Karl Marx, dont l'examen suivra celui-ci.

2. *Argument.*

L'homme a évidemment le droit de vivre. Or, le travail est l'indispensable moyen de pourvoir à l'entretien de la vie. Donc, si tous les hommes ont le droit de vivre et de vivre convenablement, tous ont le droit de travailler et de travailler convenablement. Il nous faut donc reconnaître à tout homme le *droit strict* à un travail digne, stable et bien rémunéré. Ce droit est même un droit *d'ordre supérieur pour tous.*

Au contraire, le droit de propriété privée sur les biens de production ne saurait être qu'un *droit secondaire et particulier,* son exercice n'étant pas nécessaire, comme le prouve le fait que le grand nombre ne le possède pas.

Donc, le premier, *en cas de collision*, l'emporte sur le second.

Or, le fait prouve qu'il y a *collision,* et qu'un des deux droits doit être sacrifié à l'autre, car partout le second droit est contraire au premier et en rend l'exercice impossible.

En effet, que voyons-nous dans la société?

Une minorité, la classe des jouisseurs et des propriétaires, en possession de tous les instruments du travail : le sol, les usines, les ateliers, les capitaux, - et la majorité, la classe des travailleurs et des prolétaires, privée d'un travail normal et régulier.

Par l'effet de ce monopole oppresseur, le plus grand nombre des hommes doit aller mendier les instruments de son travail et, le plus souvent, se vendre pour un salaire fixe, renonçant ainsi d'avance au bénéfice éventuel de ce travail. Les travailleurs, qui devraient tous être *associés*, ne sont que des *salariés,* et tout leur bénéfice va illégalement aux capitalistes, qui, sans travailler, s'enrichissent du travail d'autrui.

En outre, par l'effet de la cupidité des patrons et de l'ardente concurrence qui en est le résultat, la vente du travail humain se fait *au rabais* dans les conditions les plus humiliantes et les plus précaires. Le patron achète au salaire minimum le travail de ses ouvriers, et, quand la surproduction diminue ses profits, il rejette sur le pavé un certain nombre d'ouvriers, sans se soucier de leurs intérêts et de leurs moyens d'existence.

Voilà donc une *violation permanente et presque universelle du droit au travail*, que tout homme possède par le fait même qu'il a été appelé à la vie.

Quel est le remède à cette violation?

Evidemment, il n'y en a qu'un. Un seul est pratique, sûr et d'une efficacité universelle. C'est d'empêcher cet accaparement des biens producteurs et des instruments du travail.

L'Etat, qui est le protecteur né et le vengeur obligé de tous les droits naturels, a le *devoir rigoureux* de fournir à tout homme, qui veut travailler, *ce travail digne, stable, bien rémunéré, auquel il a droit.*

Mais, pour remplir convenablement ce devoir, l'Etat doit posséder, au nom de tous, les instruments de travail, qui sont pour tous. Il peut donc exproprier la minorité au profit de la majorité ou plutôt de la totalité des citoyens; car tous gagneront à ce régime égalitaire, puisqu'il aboutira à une sécurité et à une prospérité générales.

Exproprier une classe, pour en approprier les biens à la société ou à la nation tout entière, c'est là ce qu'on nomme, dans ce système, socialiser ou nationaliser les instruments du travail. Grâce à ce procédé, les biens de production deviendront une propriété *collective, sociale, nationale, à l'usage de tous.*

Louis Blanc, comme au reste la plupart des collectivistes, veut bien concéder que cette expropriation ne doit se faire, ni par des moyens violents, ni d'un coup, mais graduellement, par des moyens légaux et pacifiques. Il suffit de transformer successivement toutes les industries en services publics. Seulement, il faut que la minorité capitaliste se prête à ce dépouillement pacifique : sinon, c'est elle qui forcera les agneaux collectivistes à se changer en loups; c'est elle qui aura la responsabilité des violences commises et des révolutions déchaînées.

3. *Réponse à l'argument du droit au travail.*

Reprenons par ordre toutes ces assertions.

En admettant que tous les hommes ont le droit absolu de vivre, nous nions en principe que tous ont le droit de vivre *convenablement,* s'ils ne remplissent leur devoir social, en se conformant aux droits d'autrui et aux exigences de l'ordre social.

Nous nions, par suite, que tout homme a un droit *absolu* à un travail *digne, stable et bien rémunéré.* Il ne possède qu'un droit *conditionnel* à pareil travail, c'est-à-dire un droit

qui implique des conditions à remplir par lui et certaines circonstances, peut-être indépendantes de lui. Il a le droit de n'être pas entravé dans la recherche d'un pareil travail; il n'a pas le droit de l'exiger, soit de l'Etat, soit des particuliers.

Nous nions ensuite, *dans l'ordre des faits,* que le droit de propriété sur les biens de production prive en général les travailleurs capables d'un travail normal et régulier.

Nous nions enfin que le régime collectiviste puisse mieux fournir aux travailleurs capables un travail régulier, qui soit digne et bien rémunéré.

Toute cette argumentation est entâchée d'un triple vice, savoir : *une erreur fondamentale de principe, — un complet travestissement des faits généraux, — et une fausse explication de certains faits anormaux.*

Remettons les choses au point, en distinguant soigneusement, dans toute cette matière, la question de principe, la constatation des faits, et l'explication des faits.

4. *La question de principe.*

Commençons par exposer les principes que nous opposons à ceux de Louis Blanc et de tous les partisans du droit au travail.

1° Tout homme a un *droit essentiel à la vie.* Ce droit prévaut sur le droit de propriété. Aussi tout homme, réduit à l'extrême nécessité, peut-il en droit strict recourir aux subsistances qui sont à sa portée plutôt que de se laisser mourir de faim. C'est à l'Etat à prévenir de pareilles éventualités par l'encouragement donné à toutes les œuvres de bienfaisance, et, dans le cas où ces éventualités se présenteraient, à protéger, par un secours opportun, le droit des malheureux à la vie, sans violation matérielle du droit de propriété privée.

2° Tout homme, de plus, a *le droit et même le devoir de chercher un travail utile et convenable,* un travail digne et apte à lui fournir de quoi pourvoir à ses besoins présents et futurs comme à ceux de sa famille. Mais le droit et le devoir de chercher un pareil travail n'impliquent pas le droit de l'exiger au gré de ses désirs. C'est au nouveau-venu à *s'accommoder aux conditions concrètes de l'Etat social où il naît,* afin d'y trouver, pour les services vraiment utiles qu'il y rend, une équivalence de services pour ses propres besoins.

Ce n'est pas à la société à s'accommoder aux exigences de chaque nouveau venu.

3° C'est le devoir propre des pères de famille, devoir qui découle de la loi naturelle, d'instruire leurs enfants et de les préparer, par un apprentissage convenable, à bien s'acquitter d'une fonction utile à la société, et dont ils puissent, en justice, tirer la subsistance de leur vie.

4° Sous la tutelle de son père, c'est le devoir de l'enfant de se préparer à une fonction utile, et puis de chercher plus tard à y entrer et à la bien remplir.

5° Ce ne peut donc être ni le devoir, ni par suite le droit de l'Etat, de procurer à tous les citoyens cette fonction utile ou ce travail digne et bien rémunéré, en dépossédant en tout ou en partie les citoyens riches de leurs propriétés privées ou en leur imposant l'usage qu'ils doivent en faire au profit des prolétaires. Ce serait là enlever à l'esprit de travail, de prévoyance et d'épargne, comme aux fécondes initiatives du talent, leurs droits acquis et leurs stimulants naturels.

6° Il appartient cependant à l'Etat, en vertu de son droit de haute protection sur toute la société et de sa fin propre, qui est de compléter l'insuffisance des citoyens privés dans l'ordre du bien commun, de diminuer, *par des lois et des mesures générales*, les difficultés trop grandes, qu'éprouveraient les travailleurs dignes et capables, à trouver un travail convenable et suffisamment rémunéré.

Pareille mission de l'Etat est de sa nature une *mission d'ordre général et de convenance.* Elle ne saurait donc donner à l'Etat des droits *stricts et absolus, supérieurs ou équivalents au droit de propriété, que les citoyens tiennent de la loi naturelle.* Elle ne saurait par suite légitimer la main-mise sur les biens de production, qui sont devenus la propriété des particuliers.

En remplissant cette mission de protection générale vis-à-vis des nouveaux venus, l'Etat doit se plier aux exigences des ayants droits sur les biens légitimement acquis, pour faciliter à ces nouveaux venus l'acquisition d'un droit analogue. Agir autrement, ce serait prendre le droit de l'un pour en faire le droit de l'autre. Mais l'autorité manque à l'Etat pour faire cette translation de droits, puisque cette autorité tire tout juste sa première force de la mission principale qu'a l'Etat de protéger les droits de tous.

7° Donc, le droit au travail, entendu au sens socialiste, n'existe pas. Ce droit ne saurait trouver son titre ni *dans la pauvreté des travailleurs*, vu que cette pauvreté ne leur donne droit qu'aux secours strictement nécessaires à leur vie, et qu'ils doivent tirer toute autre richesse d'un travail utile et conforme à l'intérêt général, ou, en cas d'incapacité involontaire, de la libre bienfaisance; ni *dans la mission de l'Etat*, qui, pour protéger le droit strict et absolu que chacun a de vivre, et pour favoriser la prospérité commune de la société, ne saurait être fondé à violer tout un ensemble de droits légitimement acquis pour imposer cette expropriation et cette servitude universelle, que la socialisation des matières et des instruments du travail entraînerait.

En résumé, le droit au travail donnerait *aux incapables et aux indignes une action juridique contre la société tout entière*, avec charge pour l'Etat de dépouiller, à leur profit, les citoyens honnêtes, intelligents et économes, des fruits accumulés de leur épargne et de leur travail.

Reprise de l'objection :

Mais, dira l'école socialiste, quand, par l'effet de cette appropriation privée des biens de production, la richesse de l'un empêche la richesse ou le bien-être de l'autre, le pouvoir social n'a-t-il pas le droit d'intervenir pour lever cet obstacle et pour rendre les chances du travail et de la richesse égales pour tous? La condition parfois si déplorable du travailleur indigent au sein d'une société riche et prospère ne motive-t-elle pas cette expropriation collective des biens de production, pour rendre moins inégale la répartition des biens de consommation?

Réservons à tantôt l'examen du fait allégué pour nous en tenir à l'examen des principes. Tout en concédant que la situation du travailleur est parfois bien malheureuse, nous ne pouvons déserter le terrain du droit. Aussi répondons-nous comme suit à l'objection.

Un homme, par le fait qu'il naît au sein d'une société civilisée et prospère, ne saurait tirer de sa naissance aucun droit *absolu*, différent de ceux de l'homme qui naît au sein d'une société pauvre et barbare. Le fait de sa naissance dans un milieu riche et civilisé ne lui procure en plus qu'un droit *conditionnel*, c'est-à-dire le droit de profiter des avantages

de la civilisation et de la prospérité générale, en s'y adaptant et en y apportant un concours vraiment utile.

La question de principe éclaircie, abordons la question de fait.

5. *La question de fait.*

Réduisons à quatre ordres notre réponse aux exagérations et aux travestissements que L. Blanc a fait subir aux faits d'ordre économique, invoqués à l'appui de sa thèse.

1er ordre de faits : Les abus réels, qu'on peut constater sous le régime actuel de propriété, sont des abus *accidentels* et *particuliers,* dûs aux vices des hommes et sans connexion essentielle avec l'exercice régulier du droit de propriété. De plus, quels qu'ils soient, les ouvriers peuvent jouir d'une plus grande liberté et d'un salaire mieux rémunéré que s'ils se trouvaient soumis au régime du collectivisme.

Dans l'industrie officielle, en effet, *le facteur des forces et des dépenses perdues est généralement plus grand et l'effet utile moindre que dans la plupart des industries privées, et ce pour ces quatre motifs :*

1. Parce que, dans l'industrie officielle, le grand souci du personnel est d'être *correct,* pour n'encourir aucun blâme, n'importe comment l'affaire réussit; dans l'industrie privée, le grand souci, c'est de *faire réussir l'affaire,* coûte que coûte; de là redoublement d'efforts, de sollicitudes et de sacrifices, pour dominer les crises et profiter des bonnes chances. Qui travaille avec son capital, pour son profit personnel et sous sa responsabilité bien déterminée, travaille habituellement beaucoup mieux que le fonctionnaire qui ne vise, par devoir, qu'à être honnête et correct. Un ministre est facilement couvert par les approbations et même les applaudissements de sa majorité, quand il peut prouver que des pertes de millions de francs laissent intacte sa réputation d'homme honnête, correct et prudent en affaires. L'industriel a des stimulants et des freins tout autrement énergiques pour lui faire éviter des pertes d'argent et des insuccès en affaires.

2. Dans l'industrie officielle, le choix du personnel est habituellement subordonné à des considérations d'ordre *politique* qui dominent parfois les considérations d'ordre économique. *Aussi, les médiocres bien protégés y trouvent facilement accès;*

dans l'industrie privée, l'intérêt, plus clairvoyant et plus indépendant, porte les capitalistes à ne choisir pour auxiliaires que les plus capables et les plus actifs dans l'ordre *économique* et à ne consulter que leur mérite pour leur avancement. Aussi, l'apprentissage progressif et l'expérience persévérante élèvent-ils peu à peu la capacité du personnel à la hauteur des nouvelles charges que le développement des affaires amène. Dans les bureaux ministériels, le *favoritisme* inspire souvent les promotions : voilà pourquoi elles sont moins éclairées.

3. Dans l'industrie officielle, à raison de l'extension et de la complication si grande des services, le *contrôle parfait* est difficile. Un ministre tant soit peu habile dérobe assez facilement les fautes de son administration et même les pertes d'argent dont il serait cause, grâce à ces difficultés du contrôle, à l'incompétence des députés, et aux complaisances de sa majorité. Au contraire, dans l'industrie privée, le contrôle est plus aisé, l'œil du maître plus vigilant, et aucun motif ne porte celui-ci à laisser persister des abus préjudiciables à ses intérêts.

4. Dans l'industrie officielle, l'instabilité est plus grande. Le personnel administratif est lié au sort du parti politique qui l'a choisi. Quelque bon qu'il soit, il disparaît, si son parti devient minorité; quelque mauvais qu'il soit, il restera en place, si son parti reste majorité. Au contraire, dans l'industrie privée soumise à la liberté de la concurrence honnête, il se fait naturellement une sélection avantageuse à la prospérité des affaires : les plus capables s'avancent peu à peu au premier rang, les moins capables reculent ou sont sacrifiés, et un rigoureux esprit de suite assure aux bonnes entreprises la stabilité et la sécurité.

Qu'on compare, par exemple, la différence des garanties qu'offrent, au point de vue de la bonne administration, ces grands commerçants et ces grands industriels qui ont peu à peu agrandi leur affaires, grâce à une habileté et à une expérience sans cesse croissante, et ces ministres qui, brusquement, sont mis à la tête d'affaires incomparablement plus vastes et plus compliquées, en n'ayant peut-être que la supériorité brillante de la parole au lieu de la supériorité solide du génie financier ou industriel. A qui la palme sur le champ de la concurrence économique?

Veut-on une comparaison plus concrète? Qu'on compare un Rothschild de Paris, de Londres ou de Vienne, dirigeant chacun la puissance productive de son milliard dans les différentes affaires sur lesquelles il l'a peu à peu distribué, en étudiant chaque affaire en détail, et un ministre des finances en France qui, du jour au lendemain, est appelé à surveiller la perception de quatre milliards de recettes, la distribution de quatre milliards de dépenses et les opérations qu'exige le service de trente milliards de dettes. Qui des quatre apparaît le plus apte à remplir sa mission d'ordre économique?

Pour toutes ces causes, bien connues dans leurs effets habituels, on dit communément que l'Etat est mauvais industriel et mauvais commerçant, qu'il dépense plus pour produire moins que généralement les hommes d'affaires de l'ordre privé, et qu'enfin il fait mieux de soumettre aux adjudications publiques, bien contrôlées, les travaux qu'il doit faire exécuter que de les exécuter lui-même.

Veut-on quelques faits saisissants qui confirment ces considérants? Qu'on se rappelle les gaspillages et les offices vénaux de l'ancien régime, ceux des Valois et des Bourbons, surtout de Louis XIV, qui cependant se connaissait en hommes; — la chambre de justice érigée après sa mort pour faire rendre à 4,400 traitants de l'Etat 219 millions de francs, dont seulement une moitié fut perçue; la gigantesque faillite de la banque d'Etat Law sous le régent; — enfin, la banqueroute qui atteignit les 47 milliards d'assignats de la Convention, malgré les cinq milliards et demi d'immeubles vendus, provenant des biens du clergé, de ceux des émigrés et des établissements publics (1).

2e ordre de faits : Dans les pays de grande industrie, comme l'Angleterre, les Etats-Unis, l'Allemagne, la Belgique, la France, en 70 ans, grâce au régime de la liberté économique et à l'intelligent emploi des capitaux par leurs possesseurs, *le salaire d'argent de la classe ouvrière a doublé, pendant que le coût général de la vie s'abaissait.* Or, la classe ouvrière, dans quatre de ces pays, a fait plus que doubler. C'est donc, au minimum, *quatre fois plus de richesse économique produite*

(1) Nous nous expliquerons plus loin sur ce dernier fait.

pour la classe ouvrière sous le régime de la propriété privée et de la liberté économique.

Voilà comment la richesse des uns fait, non la misère, mais la richesse des autres!

Pourquoi en est-il ainsi?

Parce qu'en vertu des lois providentielles, qui favorisent l'accord et non l'antagonisme entre les intérêts des classes sociales, la plupart des riches, surtout ceux qui ont le goût et le génie des affaires, ne dépensent pour eux que la moindre partie de leurs bénéfices et consacrent la plus grosse partie au développement de la production et, conséquemment, de la richesse totale du pays; ensuite, parce qu'ils ne sauraient gagner de l'argent dans l'industrie et le commerce qu'en payant bien leurs ouvriers, pour en avoir de bons et en être bien servis. Aussi, est-ce là où abondent les capitaux qu'il se crée le plus d'entreprises industrielles et que les ouvriers sont le plus libres dans le choix de leur travail et le plus sûrs d'être bien payés.

C'est là un fait capital et décisif, dont nous pourrons nous servir pour réfuter les arguments socialistes tirés de l'ordre économique. La richesse privée devient, en majeure partie, une *richesse de production* et la source la plus féconde de bons salaires pour la classe ouvrière (1).

(1) Citons comme exemple-type l'*industrie houillère de la Belgique*, dont l'exploitation comparée à celle des bassins houillers de l'Angleterre, du nord de la France et de l'Allemagne, est *beaucoup plus défavorable*. Voyons ce qu'est devenue cette industrie sous le regime de la propriété et de la production privée.

En 1830, l'extraction de la houille n'était que de 2,513,000 tonnes; elle atteint maintenant 23,500,000 tonnes, et le nombre de travailleurs, femmes et enfants compris, qui était en 1860 de 66,429 pour 9 6 millions de tonnes, atteint maintenant 143,000, sans femmes ni enfants au fond et peu de femmes à la surface. Quant au salaire, il était dans la première période, avant 1850, de 447 fr. Pour la période décennale de 1851-1860, il est monté à 650 fr. De 1860 à 1871, il atteint 797 fr. Depuis lors, il oscille entre 1,100 et 1,200 fr.

Mais ce qui est surtout utile à connaître, c'est la *proportion* entre le *total des salaires ouvriers* et le *total des bénéfices nets des exploitants*. Indiquons-la pour la période quinquennale 1891-1895. Cette répartition, exprimée en pourcentage, dont le premier chiffre est la part des *ouvriers*, la seconde celle des *frais* divers de l'exploitation et la troisième celle des *exploitants*, se traduit dans les chiffres suivants : *1891* : part des ouvriers, 52.2; frais d'exploitation, 33.3; part des exploitants, 14.5; — *1892* : ouvriers, 56 4; frais d'exploitation, 38.3; exploitants, 5.3; *1893* : ouvriers, 57.1; frais d'exploitation, 39.4; exploitants, 3.5; — *1894* : ouvriers, 57.6; frais d'exploitation, 38.2; exploitants, 4.2; — *1895* : ouvriers, 58.1; frais d'exploitation, 37.4; exploitants, 4.3.

Il suit de ces statistiques que, dans les années ordinaires, les bénéfices des

3e ordre de faits : L'aléa des entreprises, qui dépend de tant de causes, fermées à la prévoyance et réfractaires à la réglementation, crée des difficultés insurmontables au régime de la production collectiviste.

Cet aléa est bien plus grand que le vulgaire ne le soupçonne. Ainsi, dans le congrès de la participation aux bénéfices, tenu en 1889, il a été constaté que le tiers des industries donne réellement des bénéfices, qu'un tiers couvre ses frais, et que le reste, après un certain temps, sombre; et il a été constaté, par le tribunal de commerce de la Seine, que, de 1882 à 1886, plus de 800 sociétés anonymes avaient sombré, sans qu'aucune ait pu complètement désintéresser les titres et rembourser un centime à leurs actionnaires; ces sociétés comprenaient toutes espèces d'industries.

Or, quand cet aléa tombe sur la richesse privée, elle n'opère

patrons, intégralement sacrifiés, n'ajouteraient au total des salaires qu'une quantité trop faible pour modifier *d'une manière notable* le budget des ouvriers. Or, ces bénéfices constituent en grande partie une *épargne fructueuse* qui, par d'intelligents placements d'argent, augmente le nombre des entreprises utiles, sources de travail et de bons salaires pour les ouvriers.

M. Emile Vandervelde, dans une conférence faite à Gand en 1902, *L'Etat et les charbonnages belges,* a dressé une statistique comparative des bénéfices et des salaires. D'après cette statistique, en *1891,* les bénéfices ont été de 35,610,000 et le salaire moyen de 1,086; — en *1892,* les deux chiffres étaient devenus 11,762,000 et 957; — en *1893 :* 6,395,000 et 887; — en *1896 :* 10,897,000 et 980; — en *1897 :* 19,556,750 et 1,023; — en *1898 :* 23,274,600 et 1,097; — en *1899 :* 37,843,200 et 1,168; — enfin en *1900* exceptionnellement : 99,870,160 et 1,413.

Ajoutons à ces statistiques générales la statistique officielle pour 1909. Le total des tonnes extraites du sous-sol belge a été de 23,507,900, en diminution de 41,350 tonnes sur l'année précédente. L'extraction a occupé 103,217 ouvriers à l'intérieur et 39,794 à la surface, ayant un salaire moyen par jour de 4 fr. 23. — Dans le total de la valeur extraite, les salaires des ouvriers représentent 54.6 p. c.; les frais d'exploitation 40.3 et le boni 5.1. L'année précédente, le boni était de 3.6 et la part des salaires de 54.1. — Enfin, en 1909, sur 122 mines en activité, 76 seulement ont clôturé leurs opérations en boni de 27,236,500 fr., les 46 autres mines ont perdu 9,894,650 fr. Le bénéfice total n'a donc été que de 17,341,580 fr. sur une valeur totale de la provision de 337,905,800 fr.

L'Etat socialiste ne réussirait certes pas à tirer de nos gisements houillers plus de richesse pour le pays et plus de bien-etre pour la classe ouvrière. — On peut affirmer qu'une direction de vastes travaux, imparfaite, comme l'est généralement celle de l'Etat, retirerait de ces travaux *1/10 de moins,* on pourrait même dire 1/5 de moins, que n'en retire l'industrie privée. Or, le bénéfice moyen des exploitants n'atteint pas le 1/10 de la vente du charbon. Donc, l'Etat serait incapable de mieux payer ses ouvriers et il perdrait en outre ce bénéfice qui permet aux exploitants d'étendre leurs entreprises et de contribuer, par des dépenses de consommation conformes à leur rang, à la prospérité d'autres industries qui enrichissent le pays.

que des ruines privées et souvent ne fait qu'ébrécher la fortune des capitalistes imprudents, sans dommage pour le peuple. Au contraire, sous le régime du travail collectiviste, cet aléa serait une cause permanente de troubles et de catastrophes pour tout le monde. L'esprit d'initiative et de constance, si nécessaire pour le succès des entreprises difficiles, en serait paralysé, et il faudrait, dans cette organisation universelle du travail national, des remaniements et des bouleversements perpétuels (1).

4e ordre de faits : Enfin *tous les essais d'organisation socialiste du travail, même dans les circonstances les plus favorables, ont échoué jusqu'ici.*

Qu'on se rappelle les « célèbres ateliers nationaux » de la seconde République française, érigés à Paris par Emile Thomas, d'après un plan qui avait reçu la pleine approbation du ministère. Au bout de quelques mois, 100,000 ouvriers étaient venus s'y enrôler : malheureusement, le produit de leur travail n atteignit que la *moitié* du modeste salaire qu'on leur payait (2 fr.) et on fut forcé de licencier, non sans de grands périls, l'armée nationale de travailleurs. Des essais tentés en Australie, avec les chances apparentes du meilleur succès, ont également avorté, comme avait avorté le phalanstère de Fourier.

Mais il y a eu dans ce siècle des essais plus radicaux pour réaliser en petit, dans les circonstances les plus favorables, l'utopie socialiste.

Depuis les neuf sociétés fondées dès 1829 par Robert Owen, jusqu'aux trente-six « phalanges » organisées sous l'influence de Fourier, et aux trois ou quatre expériences inspirées par Cabet et son voyage en Icarie, toutes ces tentatives, au nombre d'environ cinquante, commencées pour la plupart

(1) Cf. pour les deux faits cités : *Réforme sociale*, 1er février 1891, pp. 223-225.

Citons encore ce fait pour aider à mieux apprécier l'aléa de l'industrie. Il résulte d'une enquête faite sur un millier de maisons de commerce ou d'industrie à Lyon, ce centre de vieilles traditions et de longs succès dans l'industrie de la soie, que 125 de ces maisons, soit 12 1/2 p. c. seulement, remontent plus haut que la génération présente. Sur ce nombre, 2 1/4 p. c. ont trois générations. Restreinte aux 300 maisons qui représentent, dans le millier étudié, la soierie, qui est l'industrie principale de Lyon, l'enquête nous montre 74 maisons, soit 25 p. c., dépassant la génération actuelle et 4 p. c. comptant trois générations. (*Réforme sociale*, 16 avril 1892, pp. 589-590.)

avec de grandes ressources en hommes ou en richesses naturelles, dans des milieux extrêmement variés et favorables, ont fini par disparaître, après des péripéties presque toujours les mêmes. « Ni le courage, ni l'intelligence, ni la foi, ni même la persévérance n'ont cependant manqué à leurs fondateurs. On en a vu recommencer trois ou quatre fois leurs tentatives, mais toujours ils ont échoué. Il semble permis de conclure que la nature humaine, livrée à elle-même, n'est pas propre au communisme; qu'il ne suffit pas de supprimer la propriété pour supprimer l'intérêt, et qu'il est difficile de fonder une société parfaite avec des hommes imparfaits (1).

(1) Chronique du mouvement social : « Quelques essais pratiques du collectivisme », par J. CARAYEUX. (*Réforme sociale,* 16 janvier 1896.)

Pour les essais faits aux Etats-Unis, on peut consulter L. REYBAUD, *Etudes sur les réformateurs contemporains* (Paris, 1864); H. SEMLER, *Geschichte des Socialismus und Communismus in Nord America* (Leipzig, 1880); NORDHOFF, *Communist societies of the United States* (New-York, 1875).

Les annales chinoises rapportent également un essai de socialisme fait en Chine au XI^e^ siècle. Un réformateur, Ouang-Ngam-Ché, obtint de l'Empereur le pouvoir d'appliquer un système de communisme, inventé par lui, et dont le principe fondamental était que « les richesses naturelles appartiennent à tous les hommes : toute organisation qui est contraire à une répartition égale de ces richesses est mauvaise ». La loi nouvelle (Sinn Fa) fut appliquée sur une grande échelle; mais on revint assez vite au système de la propriété individuelle, après avoir constaté les impossibilités et les vices irrémédiables de la propriété collective. L'auteur du système fut classé par les annalistes chinois parmi les mauvais ministres. (Cf. « Un essai de socialisme en Chine au XI^e^ siècle », par LÉON CAUBERT. *Académie des sciences morales,* tome 45, nouvelle série, pp. 763-71.)

M. DROULERS a raconté, dans la *Réforme sociale* du 16 juillet 1895, d'après des documents authentiques, les péripéties et finalement l'insuccès total d'une tentative communiste, faite tout récemment, au Paraguay, par des émigrés australiens.

Enfin, M. PIERRE LEROY-BEAULIEU, dans une lettre d'Australie, publiée par l'*Economiste français* du 28 décembre 1895, nous a exposé une expérience communiste, tentée dans la Sud-Australie, et qu'on dirait inspirée du roman fameux de BELLAMY, *Locking Backwards,* qui a eu en Australie, comme dans tous les pays de langue anglaise, un débit extraordinaire.

Pour répondre aux vœux d'une surpopulation urbaine, très exigeante et imbue de théories socialistes, une loi du 23 décembre 1893, modifiant des lois plus timides de 1888, 1889 et 1890, a organisé des *villages-associations*, qui devaient réaliser l'idéal collectiviste. L'Etat s'engageait à louer à perpétuité des terres à des groupes de colons, à raison de 64 hectares au plus par associé. Il devait leur prêter des fonds à raison de 1,250 fr. par tête. Il confiait l'administration du village à trois membres, « board of trustees », que les « villagers » devaient élire. Enfin, il établissait qu'aucun villager ne pouvait avoir d'intérêt propre sur un fonds quelconque, sans une concession spéciale que lui aurait faite le conseil du village.

En outre, le « ministre des terres » a fait un règlement modèle pour ces communautés de village, règlement que toutes ont accepté, accentuant parfois le caractère nettement socialiste qu'il possédait. D'après ce règlement, le conseil a droit d'expulser les membres qui lui déplaisent, sauf appel à l'assemblée générale,

On peut même dire que l'édit de Dioclétien, promulgué en 301, connu dans l'histoire sous le nom d' « *Edit du maximum* », a été un essai de collectivisme partiel, pour protéger contre les spéculations des industriels et des commerçants les salaires des ouvriers et l'épargne du peuple. Il sera intéressant de la faire connaître.

qui décide à la simple majorité. A la mort d'un « villager », c'est l'Association qui hérite de ses biens mobiliers et de ses économies, — les terres n'étant pas objets d'héritage, puisqu'elles appartiennent forcément à la communauté, — et la famille du défunt, voire même sa veuve, ne peut prétendre qu'à un secours que les associés sont libres d'accorder ou de refuser.

Bien plus, l'Association peut décider la suppression radicale de toute propriété privée sur autre chose que les meubles et les ustensiles de ménage, et ainsi faire verser à la masse par chaque villager ses profits et gains quelconques.

En toutes choses, le conseil des *trustees* (associés) a les pouvoirs les plus étendus. C'est lui qui règle la culture des terres, la construction des maisons, l'établissement des ateliers ou des commerces; c'est lui qui achète les outils, les provisions et les effets d'habillement; c'est lui qui les conserve et les répartit; lui enfin qui dispose de tous les produits de l'Association. Il fixe à chacun les heures de travail et prononce sur le genre de travail qu'on choisira. Il règle aussi les consommations de chaque ménage en distribuant des bons à présenter dans les magasins. Dans la distribution de ces bons, il est tenu compte du nombre, du sexe et de l'âge de tous les membres d'une famille, d'après le principe du salaire familial.

En revanche, les « villagers » sont tenus dans la plus étroite dépendance et soumis à la résidence, sauf deux semaines de congé par an. Outre l'exclusion, le conseil peut infliger des augmentations de travail, des diminutions d'allocations ou des amendes pour toute violation du règlement.

Le travail est réduit à huit heures et ces heures sont fixées. Au village de Gillen on sonne la trompe à 7 1/2 heures du matin, le travail commence à 8 heures et finit à 5 heures avec une heure pour dîner à midi et deux fois un quart d'heure pour fumer, le matin après 10 heures, le soir après 3 1/2 heures. Une telle régularité, en présence des variations des jours et de l'atmosphère, est typique.

Quel a été le résultat de cette organisation socialiste qui a été appliquée à treize villages?

Une grande enquête vient d'avoir lieu. Voici ce qu'elle constate :

D'abord, tous les villages sollicitent de nouvelles avances. La plupart des conseils demandent que l'État porte sa part à 2,500 fr. par habitant : quelques-uns réclament même 3,750 fr. Partout l'administration manque de fixité. Dans la plupart des villages, le conseil, élu pour un an, n'a pu arriver au terme de son mandat. A Holder, on en est venu aux mains entre trustees.

Généralement, les discussions ont été vives entre célibataires et hommes mariés. Les premiers trouvaient que les seconds prenaient trop d'effets au magasin pour leurs femmes et leurs enfants. Cependant les dépenses pour l'entretien des ménages n'avaient rien d'exagéré. En certains villages, elles s'abaissaient à 2 fr. 80 par semaine et par tête. Dans l'un d'eux, on est resté plusieurs mois sans voir un morceau de viande.

Le socialisme agraire ne favorise donc pas les nombreuses familles et il n'a produit ni la concorde ni la prospérité.

Bien plus, un grand nombre de « villagers » et des plus capables avaient quitté l'Association pour tâcher de gagner leur vie d'une manière indépendante. Aussi

Dioclétien prétendit fixer le maximum des prix et le minimum des salaires par une réglementation minutieuse, imposée d'autorité. En même temps, il transforma une foule d'industries, surtout celles qui ont pour objet l'alimentation du peuple, en services publics, à l'aide de « *corporations obligatoires* », où le travail fut assez mal rétribué. L'ouvrier,

la population de presque tous les villages avait-elle décru. Aucun d'eux, au début, ne dépassait sensiblement la centaine de travailleurs, soit environ 350 personnes, femmes et enfants compris. Après une expérience de dix-huit mois, on en a trouvé un qui était tombé de 23 villagers à 9, et un autre qui, coupé en deux groupes ennemis, ne renfermait plus entre eux deux que 49 villagers au lieu de 67.

Des villagers qui restent, beaucoup reviennent de leurs premières idées socialistes et demandent aujourd'hui le partage des terres, avec le simple vœu de former une petite société coopérative pour la vente des produits et l'achat des outils et des semences. Au village de Pyap, notamment, il n'y a pas moins de 27 de ces individualistes en lutte contre les autres. Généralement ce sont ceux qui ont une certaine expérience de l'agriculture, qui demandent le retour à la propriété privée, tandis que les ouvriers de métier s'entêtent dans l'expérience. De très nombreuses dépositions déclarent que ce système collectiviste ne vaut rien.

Cette épreuve n'est-elle pas concluante? L'expérience a été tentée au moyen d'ouvriers épris des théories collectivistes. Elle s'est faite dans d'excellentes conditions, avec des ressources de terres et d'argent, qui semblent exceptionnellement avantageuses. Le plan a été élaboré par des théoriciens socialistes et appliqué par un gouvernement qui désirait vivement bien aboutir, pour mettre en valeur de vastes terrains et tirer parti d'une surpopulation réduite à la misère. N'est-ce pas là une tentative modèle comme organisation et comme avortement?

En moins de deux ans, elle croule de toute part.

Le gouvernement sud-australien ne semble pas cependant vouloir l'abandonner. Il se prépare à augmenter les subventions, à fortifier dans les villages l'immixtion du pouvoir central, et à s'assurer, par toutes sortes de mesures préventives et coercitives une meilleure organisation du travail. Du collectivisme communautaire on glissera vers le collectivisme national.

On peut prédire que ce nouvel essai réussira encore moins bien que le précédent, à moins peut-être que le gouvernement, voulant réussir à tout prix, ne fasse au profit de ce petit Etat collectiviste de grands sacrifices et ne le tienne sous une tutelle oppressive et tyrannique. On n'obtiendra ainsi qu'une prospérité toute factice, venue du dehors, et une concorde toute matérielle, imposée de force.

Ce n'est pas par un pareil succès qu'on prouvera qu'un Etat socialiste peut trouver en lui-même les éléments d'une vraie paix et une féconde prospérité.

Pour nous, encore une fois, le lamentable échec, après dix-huit mois d'expérience, de la tentative modèle d'organisation collectiviste, essayée par le gouvernement sud-australien, nous semble décisif contre la théorie collectiviste.

Avant de conclure cette longue note, distinguons bien les formes utiles du régime corporatif et même du régime coopératif, du règime collectiviste proprement dit. Les coopératives de production ne réussissent elles-mêmes que dans des conditions particulièrement favorables, grâce à une organisation qui respecte la liberté, la propriété et l'intérêt privé des associés. La société des « équitables pionniers » de Rochdale, en Angleterre, fondée en 1844, et la société des lunetiers de Paris, fondée en 1848, composées toutes les deux d'excellents ouvriers associés

qui faisait partie d'un collège, dut y rester sa vie durant; son fils fut même forcé de lui succéder. C'était l'*hérédité obligatoire* dans le métier. De plus, à l'aide de réquisitions, on embrigada de force un certain nombre de citoyens dans des métiers à personnel insuffisant, où l'on versait une partie de travailleurs d'un cadre dans un autre. Tout ce système, apparenté à la théorie collectiviste, marcha tant bien que mal, à l'aide d'un bon code pénal pour punir les délinquants, d'une bonne police pour les saisir, et de bonnes prisons pour les y enfermer.

Quel fut le résultat de ce système de l'Etat-providence ou de cet essai de collectivisme, entrepris dans d'excellentes intentions et avec une autorité souveraine, qui pouvait disposer de toutes les ressources d'un immense empire et se faire servir sans crainte de résistance?

Au point de vue social, une servitude sous laquelle l'empire gémissait, et, au point de vue économique, le plus lamentable échec : la production fut paralysée et le coût de la vie monta au-dessus des salaires du peuple travailleur.

La leçon devrait porter fruit, car jamais plus les circonstances ne sauraient être aussi propices, grâce à l'unité et à la force de l'empire, pour abroger la loi de l'offre et de la demande, et réglementer le travail, la production et la répartition de la richesse. C'est le plus splendide produit connu de la manie de la réglementation (1).

pour un métier très lucratif, ont pu bien réussir, tandis que tant d'autres sociétés semblables ont échoué. Les coopératives du *Vooruit* et du *Peuple* réussissent également pour un motif tout autre, savoir parce que leurs opérations sont simples et que la société est constituée autoritairement et administrée à la bourgeoise.

Enfin, qu'on n'allègue pas, en faveur de l'utopie collectiviste, les *Mirs* et les *Artels* russes. Ce sont de petites associations corporatives et coopératives, auxquelles le principe collectiviste ne s'applique pas et encore ne faut-il pas trop les louer.

Toutes les associations collectivistes proprement dites, fondées dans un but économique, ont pitoyablement échoué.

(1) C'est à Mommsen que l'on doit le texte de l'*Edit du maximum* : Il l'a reconstitué en joignant bout à bout les débris d'inscriptions disséminés et trouvés en cent endroits. — Voir là-dessus l'excellent article de M. Henri Francotte, professeur à l'Université de Liége, dans la *Revue générale*, mai 1901 ; et surtout le savant ouvrage : *Les corporations professionnelles des Romains*, par M. Waltzing, également professeur à l'Université de Liége.

Pour tirer de cet exemple mémorable une autre leçon également utile, une leçon de *logique sociale*, qui nous montre les dangers du socialisme d'Etat, voyons

Consignons ici, pour conclure, un fait intéressant. Le 3 juin 1894, le peuple suisse a été appelé à voter en *referendum* sur *le droit au travail*, émanant de l'initiative socialiste. Cette proposition, bien que dépouillée de son caractère radical et conciliée avec le maintien absolu de la propriété privée des biens de production et d'une liberté assez grande dans les entreprises et le régime du travail privé, a été repoussée par 267,000 voix contre 60,000.

Sens négatif de la formule. En niant le droit strict et absolu au travail, entendu au sens d'un droit *positif*, créant pour l'Etat et les particuliers le devoir rigoureux et absolu de fournir aux solliciteurs un travail convenable, nous sommes loin de le nier au sens d'un droit *négatif*. Entendu au sens négatif, peu employé il est vrai dans cette formule, le droit au travail, qui s'appelle mieux le droit de travailler, est pour le travailleur le droit de n'être entravé par personne

comment Dioclétien a été entraîné logiquement à ce système. Son but était de réformer, par un moyen radical, les abus de la libre production et de la libre vente. Quel en a été le moyen? La fixation sévèrement sanctionnée du prix de *toutes* les denrées et de *tous* les salaires. Aussi le luxe des détails est-il inouï. Sont fixés, pour exemple topique, les prix *maxima* des bottes pour muletiers, avec clous ou sans clous; pour soldats, sans clous; des souliers de patriciens, de sénateurs, de chevaliers, de femmes, de soldats; des sandales de paysans pour hommes et pour femmes à simple et à double semelle; des souliers de course; des sandales de Babylone d'hommes ou de femmes, avec distinction de couleur, de dorures, de doublures... et le reste à l'avenant.

En regard, l'empereur, entraîné par la logique de son système, tarife les salaires et les travaux du menuisier, du forgeron, du barbier, du tondeur de moutons!...

Dioclétien était cependant, de l'aveu de tous les historiens, un homme d'Etat supérieur, sensé, pratique, avisé. Comment n'a-t-il pas compris que la diversité économique des nombreuses provinces de l'empire rendrait forcément arbitraire et précaire cette réglementation étroite et uniforme?

On peut répondre, avec M. Francotte, qu'il a été poussé à ce système par la *théorie payenne de l'Etat-providence* et la méconnaissance coutumière, chez les Païens, de la liberté, de la dignité et des droits de la personne humaine. Sous le régime payen, l'homme était peu de chose, le citoyen était tout, et l'Etat se croyait en tout le tuteur et la providence de ses sujets.

Que de pareilles théories et de pareils essais de socialisme d'Etat retrouvent faveur dans une situation économique incomparablement plus complexe et dans un milieu que les traditions de la liberté chrétienne ont si profondément modifié, c'est ce qu'on ne saurait s'expliquer sans l'influence des doctrines du panthéisme et du matérialisme contemporain.

L'anarchie des opinions philosophiques et morales devait ramener le régime des utopies politiques et sociales.

dans un travail honnête et librement choisi. C'est là un droit personnel, fondé dans la loi naturelle, et d'un caractère imprescriptible et inaliénable. Nous l'avons déjà démontré.

V. Karl Marx ou le droit du travail.

1. *Notice et exposé général du système.*

Karl Marx, né à Trèves le 5 mai 1818, mort le 14 mars 1883, passe avec raison pour le plus fort penseur et le théoricien le plus influent du parti socialiste. Nourri des doctrines panthéistiques de Hégel et exercé à cette dialectique raffinée à l'excès, avec laquelle le célèbre philosophe unissait les antinomies les plus évidentes en un vaste système, dont seul il possédait la clef, K. Marx aima toujours les abstractions métaphysiques et poussa à l'extrême dans la science économique, qui est une science d'observation et de bon sens, les raffinements de la dialectique. Son ouvrage le plus célèbre est son livre intitulé *Le Capital*, qui, traduit en 360 pages in-4° à double colonne et en petit texte, accumule dans une unité puissante tous ses griefs contre le capital, et tous ses arguments en faveur du collectivisme.

C'est un ouvrage très original, bien charpenté dans un grand nombre de parties, mais vicié à fond par l'esprit de système et l'abus de la métaphysique. Tel qu'il est, il constitue l'effort le plus puissant pour imposer aux intellectuels la théorie du socialisme. Il sera donc utile de le bien analyser. En écartant les accessoires et les développements oiseux, nous pouvons en resserrer toute la substance en *quatre thèses fondamentales*, que nous exposerons aussitôt dans leur enchaînement logique.

La première thèse (question de principe) énonce le principe fondamental et caractéristique de tout le système, la *théorie de la valeur* (valeur du travail humain et des marchandises), *fondant le droit du travail* ou le droit du travailleur sur la valeur de la marchandise, qui est le fruit de son travail.

La seconde thèse (question de fait) a pour objet la méconnaissance de ce droit par le capitaliste; d'où la *genèse inique du capital* et le *faux rapport entre le capital et le travail*.

La troisième thèse (induction de faits et de principes) exprime la *loi d'évolution* de cette genèse inique et de ce faux

rapport, ainsi que les conséquences désastreuses qui résultent, pour tout l'ordre économique et social, de *cette funeste évolution du capital.*

La quatrième thèse (conclusion) nous indique la solution marxiste ou le *terme logique de cette évolution.* Ce sera le renversement inévitable de ce faux et inique rapport entre le capital et le travail ou l'expropriation des capitalistes au nom de la justice et de l'intérêt général, pour mettre le capital, collectivement administré, au service du travail, collectivement organisé. *Le terme de cette évolution en sera le remède, c'est-à-dire le collectivisme* (1).

Repassons par ces quatre thèses, pour en éprouver la solidité.

2. *Analyse des quatre thèses marxistes.*

Première thèse (question de principe).

La valeur intrinsèque de toute marchandise a pour principe et pour mesure *la quantité de travail humain qui s'y trouve incorporée.* Cette valeur doit fixer le juste prix des choses et celui-ci doit revenir *tout entier* à ceux qui ont fourni ce travail, *proportionnellement à la quantité du travail fourni.* — Marx appelle cette théorie de la valeur la pierre angulaire de tout son système.

Distinguant la *valeur d'usage* ou l'utilité *relative* du produit pour l'acheteur et la valeur *intrinsèque et absolue,* qui doit fonder le *titre de l'échange,* parce qu'elle en fait l'excellence propre, il regarde la première comme une simple *condition* de l'échange et la seconde comme constituant seule l'*objet formel de l'échange.* Aussi doit-elle se nommer la *valeur d'échange.*

Cette valeur d'échange ne saurait être que la *quantité de travail humain* qui a pénétré dans le produit. « En tant que valeur, toutes les marchandises ne sont que du travail humain cristallisé. » C'est la formule favorite de Marx.

Pourquoi?

Serait-ce parce que les qualités naturelles du produit ne

(1) Marx, comme presque tous les socialistes, ne s'est bien expliqué que sur la partie *destructive* de son œuvre. Il a trouvé trop difficile et trop périlleux d'y ajouter la partie *reconstructive.* Les socialistes préfèrent qu'on leur fasse crédit pour cette partie.

viennent point de l'homme ou que l'homme n'est maître que du fruit de son travail?

Marx n'a pas trouvé, paraît-il, ce motif assez concluant. Il en invoque un autre, qu'il fait valoir avec toutes les ressources de sa dialectique.

La justice commutative, dit-il, qui fixe le juste prix des choses, exige l'*égalité* dans les échanges : vous devez donner autant que vous recevez, ni plus ni moins.

Or, pas d'égalité possible entre les quantités *incommensurables*. Il faut donc qu'il y ait, sous les formes les plus variées des marchandises qu'on échange, un élément *commun*, réductible *à une même unité de mesure*, pour juger que, de part et d'autre, les quantités échangées sont *égales*.

Mais le seul élément *commun* et, par suite, *commensurable* qu'on puisse assigner, est le travail humain, incorporé dans toutes les marchandises. — Même, on ne peut comparer les *qualités* du travail humain; on ne peut en comparer que la *durée*, seul élément vraiment *quantitatif* auquel peut s'appliquer une mesure commune et, par suite, le *principe d'égalité dans les échanges*.

Donc, seule la quantité du travail humain cristallisé dans le produit constitue la valeur d'échange.

La pierre angulaire de la vraie théorie des échanges est ainsi pour toujours placée à la base de tout ordre économique. *On n'échange que du travail humain par quantités égales*.

Il suit de là, en vertu de la relation entre l'effet et la cause, que le produit intégral du travail doit faire retour au travailleur, comme l'effet à sa cause. Le patron doit donner à ses ouvriers le prix des marchandises fabriquées par eux, en déduisant seulement le prix des matières évalué d'après la quantité de travail qui s'y trouvait fixée avant leur transformation ultérieure, ensuite la dépense répondant à l'usure de son outillage et la valeur de son propre travail, estimée au taux du travail de ses ouvriers, car le travail des hommes n'est commensurable que dans sa durée.

Voilà comment la théorie du juste salaire répond à la théorie du juste prix des choses.

Seconde thèse (question de fait).

De fait, cette théorie est violée, et violée continuellement et même *nécessairement*, sous le régime capitaliste.

Le capitaliste, en effet, ne loue le travail de ses ouvriers que pour en tirer des bénéfices. Mais il ne peut en tirer de bénéfice qu'en retenant pour lui une partie du travail de ses ouvriers, qui constitue le juste prix des marchandises qu'il vend. S'il leur donnait ce que la justice exige, la valeur intégrale de leur travail, qui fait la valeur des marchandises, en ne retenant que la valeur accessoire de son propre travail, il ne ferait pas de bénéfice. Jamais donc, il ne se ferait patron par intérêt. Il laisserait à l'Etat, comme une charge, la direction du travail d'autrui. Donc, il ne saurait être déterminé à se faire chef d'industrie que pour retenir injustement une partie de travail de ses ouvriers.

Donc, le capital *naît du vol,* il *croît du vol,* et il ne saurait *avoir d'autre rôle sur le champ de l'industrie que le vol.* Ce vol continu fait du capital l'*instrument de la servitude et de la misère de la classe ouvrière.*

Marx veut bien reconnaître que ce n'est pas là peut-être un vol *conscient* ou *subjectif,* mais ce qui importe, lors même qu'il est inconscient, c'est par nature un vol *réel* et *objectif.*

Or, ce qui est *par essence* injustice et vol ne saurait être réformé ou corrigé. Ce qui est mauvais par essence n'est bon qu'à être supprimé.

Donc, guerre au capital, mort au capital : tel est le cri de la justice, tel doit être le cri de tous ceux qui veulent, dans le monde du travail, des relations basées sur la vérité des principes et l'équité des actes.

Pour mieux justifier cette thèse de fait et rendre plus saisissant son réquisitoire contre le capital, K. Marx accumule tous les abus, auxquels ont donné lieu le machinisme et le capitalisme. Comme Louis Blanc et tous les socialistes, il érige ces abus, particuliers et accidentels, en abus généraux et essentiels. Il a dressé contre le capital un inventaire d'abus vraiment formidable, mais grâce à des exagérations et à des dénigrements où la passion et l'esprit du système se font sentir continuellement.

Troisième thèse (induction).

L'évolution du capitalisme ira, par la loi fatale de sa nature et de ses effets, croissant graduellement. Une double concentration, *concentration des affaires* et *concentration des capitaux,* se développera en immense spirale, élargissant sans

cesse son cercle d'action, absorbant partout, sous le régime de la libre concurrence, le petit capital et la petite industrie, pour réduire toutes les entreprises à un petit nombre de monopoles oppresseurs.

Plus, en effet, sous le régime moderne on est riche, plus il est facile de s'enrichir; plus on agrandit son cercle d'affaires, mieux on peut réduire ses frais généraux et, produisant à meilleur marché, vendre moins cher pour ruiner ses concurrents.

L'action de deux vastes spirales, celle des grands capitaux et des grandes entreprises, ira en progressant et en produisant partout son effet irrésistible d'accaparement universel.

Quatrième thèse (conclusion et remède).

Le mal du capitalisme en se développant produira son remède. Cette loi d'antagonisme universel entre le capital et le travail, où le travail est sacrifié, aboutira à une loi d'harmonie où le travail triomphera et sera vengé.

Comment?

Par l'effet même de cette concentration universelle. La lutte doit finir par l'écrasement d'un des deux adversaires, capitalistes et salariés. Or, il est impossible que l'immense multitude soit écrasée et à jamais plongée dans la servitude et la misère. Elle a pour elle le droit, le nombre et la force. Donc, c'est la classe des capitalistes qui succombera.

La défaite des capitalistes sortira de la force même des choses, c'est-à-dire de leurs excès. Les capitalistes, apparaissant de plus en plus nuisibles à la productivité économique du travail et à la prospérité sociale des travailleurs, seront expropriés à leur tour, comme ils ont exproprié le monde des salariés et celui des petits propriétaires. Cette expropriation se fera pour approprier tous les instruments de travail ou tous les biens de production, sous forme de possession collective, à toute la multitude des travailleurs.

C'est là une solution pratique, juste, inévitable, de la crise sociale. Le *travail* étant devenu *social*, par la concentration des travaux sous une direction unitaire, le *capital*, qui doit être le serviteur et non le maître, deviendra également *social*.

Cette solution est préparée et sera amenée par le capitalisme lui-même.

Grâce au progrès successif d'expropriation, d'accumulation et de centralisation, le capital a créé partout de vastes organismes de production. Mais ces organismes ne sauraient être utiles à l'intérêt général, s'ils restent des instruments d'exploitation et d'oppression privée contre le travail et les travailleurs. Appropriés au contraire à la nature du travail, qui sera devenu social, et aux besoins des travailleurs, qui composeront presque toute la société, ils apparaîtront aux yeux de tous comme les *instruments naturels de la prospérité publique.*

Pour cet effet, ces capitaux, ces monopoles, ces vastes organismes, avec tous les instruments de travail qui s'y rattachent, doivent être *socialisés.*

Cela pourra se faire légalement et pacifiquement, plutôt à coups de lois qu'à coups de fusils; car les Crésus du capital, pour peu qu'ils aient de conscience et de bon sens, comprendront mieux chaque jour combien leur privilège est contraire à l'intérêt général. Ils ne voudront pas demeurer en lutte avec l'humanité tout entière. Au reste, en se prêtant à l'expropriation qu'exige l'intérêt général, ils auront droit de réclamer une équitable indemnité et on la leur accordera. Tous les instruments du travail, injustement détenus, seront rendus à la société. Celle-ci, en retour, accordera aux *expropriés des biens de production*, qu'ils faisaient mal valoir, une quantité équitable des *biens de consommation*, dont ils pourront jouir personnellement.

Alors règnera l'âge d'or du collectivisme. Tous les biens de production seront possédés par l'Etat, au nom de tous, pour servir également au travail et à la jouissance de tous.

Mais, dira-t-on peut-être, ne pourrait-on pas revenir au système de la petite propriété? Non, la petite propriété est contraire au progrès industriel, qui exige l'organisation en grand de l'industrie; en outre, la petite évoluerait vers la grande et le mal recommencerait. Voilà, scientifiquement établies, la nécessité sociale du collectivisme et la loi d'évolution qui amènera le succès.

C'est la conclusion de l'ouvrage de Marx.

3. *Réfutation des quatre thèses de Karl Marx.*

Essayons de formuler notre réfutation en quelques mots incisifs et décisifs, qui rencontrent les quatre parties du réquisitoire socialiste. Les voici :

1° Le principe fondamental de Karl Marx sur le prix des marchandises, d'après la seule quantité du travail, est sophistique et absolument faux.

2° Son exposé historique sur la genèse du capital et l'antagonisme de celui-ci avec le travail est à la fois très incomplet et très exagéré.

3° Son induction sur la loi d'évolution de cet antagonisme est forcée et illogique.

4° Sa conclusion sur le terme de cette évolution, par la transformation du capital privé en capital social, est tout à fait contraire aux principes et aux intérêts de l'ordre économique et social.

Justifions rapidement ces formules du réquisitoire anti-socialiste que nous opposons aux formules du réquisitoire socialiste de K. Marx.

1. Réfutation de la première thèse de Marx.

Le principe fondamental de Marx est que la *valeur d'échange* des marchandises n'a d'autre source et d'autre mesure que la *quantité* de travail humain qui s'y trouve et que, par suite, le prix des marchandises, déterminé par cette valeur d'échange, doit revenir aux travailleurs selon la mesure du travail fourni.

Or, la démonstration qu'il nous offre de ce principe est sophistique : elle fait violence à la notion réelle des choses, qui se retourne contre ce principe, pour en manifester l'absolue fausseté.

Pour faire cette démonstration, Marx a transformé une théorie toute *relative*, *partielle* et *pratique*, de Smith et de Ricardo, sur le prix des marchandises, en théorie *absolue*, *universelle* et *métaphysique*.

Smith et Ricardo avaient dit, il est vrai, un peu à la légère, que le travail humain fait la valeur et, par suite, le prix des marchandises; mais ils entendaient par là non *la simple durée* mais *toutes les qualités du travail*; puis, ils n'ont pas prétendu donner à leur formule un sens *absolu* et *exclusif*.

Marx, au contraire, prend cette formule dans ce sens absolu et exclusif, ne l'entend que de la durée du travail, et prétend la démontrer dans ce sens ainsi défini.

Sa démonstration est un des plus curieux abus de l'abstraction. Un concept réel au point de départ, mais évidé de sa

réalité et érigé en concept métaphysique pur, en fait tous les frais.

En analysant la notion de l'échange entre marchandises, Marx prétend en dégager un *rapport strict d'égalité* et, par suite, pour fonder ce rapport d'égalité, un *élément commun et homogène.*

En effet, dit-il, sans pareil élément, les valeurs des marchandises ne seraient pas *commensurables,* vu que commensurabilité dit commune mesure. Or, celle-ci exige une *simple différence de quantité dans une propriété commune et identique.* Puis, parcourant toutes les propriétés qu'on peut trouver dans les marchandises, si différentes par leur matière, leur forme et leur usage, il n'en retient qu'une seule, la quantité du travail humain qui s'y trouve fixé. Enfin, analysant ce travail lui-même avec une subtilité digne de Kant et d'Hégel, il le dépouille de toutes ses déterminations variables, pour ne le considérer que dans sa *seule durée.* Cette durée, *résidu* de son analyse, est le *rapport quantitatif,* qui seul peut fonder, d'après lui, *ce rapport fixe et strict d'égalité* que la justice et l'opinion des hommes exigent dans l'échange des marchandises.

Le principe accordé, la conclusion s'impose. Cette valeur d'échange ou ce prix des marchandises revient à ceux qui l'ont fourni, comme l'effet à sa cause. Voilà, d'après Marx, la thèse claire, évidente, absolue, qui régit tout l'ordre économique et dont les applications ou les violations nous permettent d'apprécier la part de justice et d'injustice que cet ordre contient.

Qu'y a-t-il dans cette démonstration?

Rien qu'une vaine métaphysique ou une analyse d'un concept arbitraire et vide de réalité.

En effet, Marx affirme, ce qui serait à prouver et ne saurait l'être, que la théorie des échanges repose sur un rapport de *stricte égalité* dans un *élément homogène commun* et que, par suite, les éléments *qualitatifs* n'y comptent pour rien, que seul l'élément *quantitatif* fixe la valeur d'échange.

Cette *théorie est toute gratuite en soi et contraire aux faits,* et comme la valeur d'échange des marchandises constitue, non une notion *idéale ou vide,* mais une *notion réelle et pratique, le démenti que le fait universel ou l'opinion commune du genre humain inflige à sa théorie la réfute et la détruit.*

Non, les hommes, dans l'échange des marchandises, ne raisonnent pas comme Marx. Pour établir et apprécier la justice des transactions, ils ne se contentent pas de mesurer et de juger la seule durée du travail requis pour la production de la marchandise offerte ou demandée. Ils veulent évidemment que ce travail trouve une rémunération équivalente dans le prix de la marchandise. Mais ils y considèrent encore autre chose, à savoir :

Les *propriétés naturelles* du produit; — la *qualité du travail* manuel rendue sensible dans le produit; — la *quantité et la qualité* du travail *mécanique* ajoutées à celles du travail manuel; — le *degré d'utilité* que le produit offre pour satisfaire leurs besoins ou leurs désirs; — enfin, la *rareté*, plus ou moins grande, de ce produit. Voilà cinq facteurs dont les hommes tiennent compte et qu'ils ajoutent à la *durée du travail*, pour apprécier le prix des marchandises et en règler équitablement les échanges.

Aussi la justice des échanges n'exige-t-elle pas un *rapport d'égalité* mesuré au compas dans un élément *quantitatif*, mais un *rapport d'équivalence* apprécié, selon l'estimation et le bon sens de l'opinion commune, dans les éléments *d'ordre mixte*, qui constituent ensemble la valeur des produits offerts en vente.

Nous démontrerons ultérieurement, dans une thèse spéciale sur le juste prix des marchandises et le juste salaire des ouvriers, que notre analyse des différents éléments de ce juste prix est exacte dans son détail.

Mais nous ne devons pas passer par l'analyse exacte du détail pour prouver que notre théorie est *vraie en gros et qu'elle suffit, prise en gros, pour réfuter celle de Marx*. Dans les échanges, les hommes considèrent d'autres sources de la valeur et du prix des marchandises que la seule quantité du travail humain qui s'y trouve « cristallisée », selon le mot cher à Marx.

Le principe fondamental de K. Marx est donc un principe qui repose sur une idée toute vide et qui a contre lui *la nature des choses et le bon sens éclairé du genre humain*.

La pierre angulaire croulant, tout l'édifice croule. Avec le principe fondamental de Marx tombe sa conséquence fondamentale, savoir que la valeur d'échange ou le prix des marchandises doit aller intégralement aux travailleurs de

tout ordre et de tout rang, employeurs ou employés, inventeurs, directeurs ou exécuteurs, selon *la seule quantité* ou *la seule durée* du travail que chacun y a mise (1).

2. Réfutation de la deuxième thèse de Marx.

L'exposé de la genèse du capital et de l'antagonisme de celui-ci avec le travail est à la fois *très incomplet et très exagéré.*

Démembrons cet énoncé, pour en démontrer à part les deux parties :

Genèse du capital. — Pour prouver que le capital naît et croît forcément par le vol, Marx s'est basé sur sa fausse théorie du prix des marchandises, provenant exclusivement de la quantité du travail qui s'y trouve. Il en conclut qu'il n'y a pour le patron d'autre *source possible* de bénéfice que le prix d'une partie du travail de l'ouvrier, confisquée à son profit. De là la théorie marxiste du *sur-travail* non payé à l'ouvrier ou de la *plus-value* de la marchandise, que le patron fait payer au-dessus de la valeur du travail de l'ouvrier et qu'il retient indûment pour lui : ce qui constitue un vrai vol.

Or, cette théorie du sur-travail et du vol provient d'une analyse très incomplète de la genèse et des accroissements successifs du capital.

Quatre sources de légitimes profits pour le patron sont négligées dans l'analyse de Marx, savoir les profits provenant : 1° de l'emploi des machines du patron, qui renforcent la production du travail des ouvriers; 2° de son intelligence pour organiser et diriger les travaux des ouvriers et des machines; 3° de son initiative pour entreprendre cette vaste production et en diriger les produits vers de bons débouchés; 4° enfin, du capital, tant fixe que mobile, qu'il a engagé dans toute l'entreprise, en acceptant tous les risques et périls de l'entreprise.

(1) Nous négligeons, dans cette analyse et cette réfutation, l'assertion de Marx que ce travail, dont on évalue la seule durée pour en fixer la valeur, doit être fait *avec un effort et un talent moyens.* Comment donner à cet élément le caractère *quantitatif* qu'exige toute la théorie de Marx? Et comment aurait-on le droit de ne pas rémunérer le talent et l'effort supérieurs à cette moyenne et de refuser toute rémunération au talent et à l'effort inférieurs? Or, dès qu'on veut évaluer les degrés supérieurs ou inférieurs de l'effort et surtout du talent, on reconnaît la valeur d'un élément *qualitatif,* et la théorie de Marx apparaît nettement contradictoire en elle-même.

Le capital a donc une valeur *propre par sa nature*, c'est le *fruit d'un travail supérieur et de l'esprit d'économie*.

Le capitaliste pouvait faire de son épargne une richesse de consommation ou de jouissance pour ses besoins personnels. En la transformant en capital producteur, il crée une nouvelle source de richesse pour la société et un excellent instrument pour le travailleur manuel.

Pourquoi n'aurait-il pas droit à une part spéciale des bénéfices dont il est en partie la cause?

En résumé, trois causes concourent à la production de la richesse industrielle : l'intelligence du directeur, l'épargne du capitaliste et la main de l'ouvrier.

Dire que le capital, qui est une richesse créée par un travail antérieur, mais épargnée comme instrument d'un travail nouveau, n'a pas droit à sa rémunération, c'est dire que le sacrifice d'une jouissance, à laquelle on avait droit, doit se faire exclusivement au profit d'autrui, sans compensation pour celui qui en est l'auteur.

Ce beau principe pousserait les capitalites à se faire consommateurs égoïstes et jouisseurs stériles, au lieu d'être, pour la classe laborieuse et pour toute la société, des coopérateurs utiles.

Mais, dira Marx, le capitaliste n'est pas pour l'ouvrier un coopérateur; il en est, au contraire, l'inique oppresseur. C'est là l'autre moitié de sa deuxième thèse. Le capital, fruit du vol par son origine, est, affirme-t-on, *par sa fonction sociale, l'antagoniste et l'oppresseur de la classe ouvrière*.

Comment cela est-il prouvé? Par des *exagérations et des généralisations outrées*, qui ne tiennent pas devant un regard calme et impartial.

Le tableau, que dresse Marx, de la situation faite par le capital à la classe ouvrière, révèle encore plus le déclamateur que l'observateur, si sagace soit-il. Il ne lui suffit pas de grossir les faits observés; il regarde souvent le monde du travail, les regards tournés au-dedans, élargissant, dans des visions imaginaires, les dimensions du mal entrevu ou soupçonné. Les abus dont quelques-uns, — nous dirons même, sans que l'aveu nous coûte, — dont un grand nombre, surtout dans la période chaotique de la grande industrie, sont incontestables et vraiment regrettables, y sont généralisés sans logique ni mesure.

Ces abus *accidentels, particuliers* et *inégaux*, d'après les milieux si inégaux où l'industrie s'exerce, y sont érigés en vices *essentiels, universels* et partout *également funestes.*

Ces abus, qui peuvent être réformés et déjà sont en grande partie réformés par de bonnes lois, une sérieuse inspection, les libres dévoûments et les influences persévérantes de l'action religieuse et de l'opinion publique, sont représentés par Marx comme le produit *nécessaire du régime capitaliste.*

Opposons à ces exagérations et à ces généralisations outrées des abus de la grande industrie, créée par le capitaliste et la machine, quelques faits d'une portée générale et d'un caractère tout opposé.

Enumérons d'abord les *grands bienfaits dûs au capital,* avec l'aide de la machine, que seul il rend possible, sous le régime de la propriété privée et de la liberté économique, nécessaire à son évolution. Nous dirons plus tard comment ce régime peut être amélioré et dégagé de ses abus accidentels par des réformes qui en respectent l'essence.

1^er^ **bienfait.** Le capital, depuis un siècle, dans les pays où il est surtout développé, a créé pour la classe ouvrière *trois ou quatre fois plus de travail rémunérateur qu'il n'en existait auparavant.* Aux Etats-Unis, en Angleterre, en Belgique, en Allemagne, en France, le nombre d'ouvriers industriels a pu doubler, tripler, quadrupler et trouver dans la grande industrie l'emploi utile de ses bras. Ce résultat est incontestable : seul, l'ignorant peut nier des faits que les statistiques de la population ouvrière ont mis dans toute leur lumière.

Tandis que, dans les pays d'un sol très riche, mais pauvre en capitaux, comme la Sicile et le royaume de Naples, le peuple crie misère, parce qu'il manque de travail convenablement rémunéré, dans les pays à riches capitaux le travail ne fait que s'étendre, pour se répartir sur une population de plus en plus nombreuse.

Citons ici, à titre d'exemples-types, deux faits particuliers, empruntés à la France, qui ne tient toutefois que le cinquième rang des pays industriels.

Roubaix, au commencement du IX^e^ siècle, ne comptait que 10,000 habitants. D'étape en étape il est arrivé à 142,000 habitants. Pourquoi?

Parce que, grâce à l'initiative persévérante de ses industriels et à l'emploi intelligent de leurs capitaux, sa production n'a fait que se développer, en créant toujours du nouveau travail pour les ouvriers. Cette production a passé en poids de 4 1/2 millions de kil. de tissus en *1859* à 39 millions en *1893* et en valeur de 35 millions de francs en *1843* à 600 millions en *1892*. Aussi le nombre des ouvriers a-t-il *décuplé* en soixante ans et, comme le salaire moyen a doublé, le capital a fourni à la classe ouvrière *dix fois plus de travail et vingt fois plus de fortune* (1).

A la compagnie de Blanzy, fondée en 1833 par M. Jules Chagot avec un millier d'ouvriers, il y avait en 1887-1888 5,970 ouvriers, dont le salaire annuel total était de 6,145,824 fr. En 1897-1898, dix ans après, le nombre des ouvriers était monté à 10,261, dont le salaire annuel total monta à 11,687,631 fr. avec une augmentation, par salaire individuel, de 110 fr. — Or, le dividende distribué aux capitalistes a été exactement le même que dix ans auparavant. Donc les 5,541,807 fr. de salaires en plus payés en 1898 n'ont profité qu'au pays et aux ouvriers. — Ajoutons que les subventions patronales, gratuitement payées en sus des salaires, se montaient en *1898* à 1,963,234 fr., soit 82 p. c. du dividende distribué, et elles élevaient le salaire annuel par tête d'ouvrier de 191 fr. 50 (2).

Voilà ce que peut un bon patron : nous pourrions citer nombre d'exemples analogues.

Que serait-ce si nous parcourions les statistiques relatives au développement des voies ferrées aux Etats-Unis, développement *dû exclusivement au capital privé* et qui, grâce à un réseau de plus de 300,000 kilomètres, réseau plus vaste que celui de toute l'Europe, a entraîné le prodigieux développement de la grande industrie et de la grande culture américaine?

Ce double développement a fourni pour 12 millions de familles ouvrières, au lieu de deux millions qui y vivaient il y a un siècle, un accroissement de richesse, au moins *trois fois plus grand* que n'en possédait un même nombre de familles dans la vieille Europe, avant le régime de la liberté

(1) « L'industrie à Roubaix », mémoire inséré dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques, tenu à Bruxelles en septembre 1894*, tome IV, pp. 35-48.

(2) ***Réforme sociale***, **livraison du 16 mai 1901, pp. 790-791.**

économique et des grands capitaux industriels, régime qui est l'antipode du régime socialiste (1).

Deuxième bienfait. A l'extension du travail pour les ouvriers répond l'*accroissement universel et progressif des salaires de l'industrie.* Les salaires pour ouvriers moyens atteignent généralement leur maximum dans la grande industrie qui est due aux grands capitaux (2).

(1) Le plus grand progrès du machinisme concerne l'industrie du transport. Quelles merveilles accomplies en soixante ans, grâce à la locomotive exploitée par le libre travail et le libre capital, comme en Angleterre et aux Etats-Unis. Voyez par exemple l'Angleterre. En *1885,* le capital des chemins de fer anglais était estimé à 20 milliards de francs, et en *1894,* à 24 milliards 625 millions, rapportant 2 milliards 100 millions de recettes. La longueur totale du réseau anglais était, à la fin de l'année dernière, de 20,908 milles, soit les 5/6 du tour du globe.

Ce réseau a transporté 29,821,000 voyageurs de 1re classe, 60,162,000 de 2me classe, et 821,430,000 de 3e classe, soit, au total, 921,413,000 voyageurs. Les trains de marchandises ont parcouru 149 millions de milles, les trains de voyageurs 179 millions, et les trains mixtes 3 millions. Enfin, ce réseau occupait 380,000 agents, soit *1* sur *100* habitants du Royaume-Uni. (*Revue des revues,* 1er juillet 1896.)

Nous avons déjà signalé et nous détaillerons plus loin le progrès bien plus frappant encore des chemins de fer des Etats-Unis.

(2) Voir dans mon ouvrage, *Le Socialisme et le Droit de propriété,* nombre de statistiques, qu'il serait trop long de reproduire ici; consultez surtout les statistiques concernant la Belgique, pp. 560-584.

Contentons-nous de résumer dans un tableau d'ensemble le mouvement du commerce extérieur de la Belgique.

En *1831,* notre commerce extérieur n'a été que de *93 millions de francs* pour l'importation et de *104 millions de francs* pour l'exportation. En 1898, ou environ septante ans après, le commerce général extérieur a été pour l'importation de *3 milliards 20 millions* et pour l'exportation de *3 milliards 297 millions,* mais l'import et l'export spécial, chacun d'environ *deux milliards.* Notre commerce extérieur est donc devenu *30* fois plus fort, grâce à soixante années d'efforts persévérants faits par tous les capitalistes, industriels, commerçants, financiers, qu'on calomnie, sans soupçonner la quantité de travail et de richesse qu'ils procurent au pays.

D'après la statistique du commerce spécial pour les onze premiers mois de 1910, ce commerce s'élève à 6 milliards 136 millions, dont 3 milliards et demi pour l'import spécial, et 2 milliards 600 millions pour l'export spécial. Le progrès sur l'année précédente est de 324 millions pour l'import et de 200 millions pour l'export. Mais nous croyons qu'on a compté dans le commerce spécial une partie du transit.

Enfin, notre commerce extérieur en 1898 était *6* fois plus considérable que celui de l'empire chinois, dont la population est cependant 70 fois plus nombreuse et le territoire, très riche, 350 fois plus grand que la population et le territoire de la Belgique.

De plus, le salaire moyen de l'ouvrier belge est au moins 4 fois plus grand que celui de l'ouvrier chinois. Toutefois, l'ouvrier chinois est actif et industrieux; mais c'est là que sévit le plus le despotisme du gouvernement par le moyen du

Troisième bienfait. Par le fait même que les capitaux multiplient partout les nouvelles entreprises, ils offrent aux ouvriers *un vaste choix, où l'offre de leurs bras et de leurs aptitudes est bien plus libre que dans les pays sans capitaux.* Aussi, le mouvement du personnel ouvrier est-il très grand dans les centres industriels. Ainsi, rien que dans les charbonnages du pays de Charleroi, je note pour *1892* environ 17,000 sorties et environ 18,000 entrées.

L'ouvrier peut passer d'un établissement à un autre avec grande facilité, tant il est libre vis-à-vis du capital. Sous l'ancien régime, les choix étaient bien moins nombreux et les métiers, réglementés minutieusement, imposaient aux ouvriers, qui y voulaient entrer, des conditions d'apprentissage et de compagnonnage, qui étaient au fond très onéreuses.

Actuellement, les ouvriers les plus pauvres et les plus misérables peuvent trouver dans l'usine une part de travail bien rétribuée, à côté de compagnons qui jadis, par crainte de concurrence, les eussent repoussés.

Quatrième bienfait. Le capital, grâce à l'immense développement du machinisme qu'il a créé, a multiplié les produits de façon à offrir un choix bien plus varié à la consommation, et en même temps à provoquer un *notable abaissement du coût de la vie.*

Les principaux articles de la consommation ouvrière, comme le pain, le sucre, le café et même la viande, surtout le vêtement et le mobilier, ont considérablement baissé depuis soixante ans. Le développement de la grande culture et du commerce international, fruit du régime capitaliste, en est la principale cause. Assurément tout n'est pas avantage et bénéfice dans ce progrès, — qui le prétend? — mais l'avantage et le bénéfice sont considérables (1).

mandarinat. Les capitaux y sont rares et le travail peu libre. On peut juger, par cet exemple, des effets que produirait le despotisme du gouvernement socialiste.

Une statistique relative à New-York met vivement en relief l'accroissement de population et l'élévation des salaires qu'amène le progrès de la grande industrie : à New-York, le nombre des grandes industries a passé de 200, en 1880, à 292, en 1890; — celui des établissements industriels, de 11,739 à 25,399; — le nombre des ouvriers utilisés, de 227,352 à 351,757; — les salaires payés aux ouvriers, de 97,031,021 dollars à 228,357,295, — ce qui fait qu'en ces dix ans le *salaire moyen annuel* a passé de 2,176 francs à 3,276. *Economiste français*, 26 novembre 1892.)

1 Citons un fait frappant : le célèbre statisticien de Londres, M. Sauerbeek,

Grâce au capital appliqué librement à l'industrie pour multiplier les produits, le salaire *réel* de l'ouvrier a, par suite, monté plus encore que son salaire d'*argent*, c'est-à-dire que la capacité d'achat d'une même quantité d'argent a augmenté pour la plupart des articles de la consommation populaire. Aussi les ouvriers des États-Unis et de l'Angleterre, les deux pays les plus riches en capitaux, jouissent-ils d'une aisance bien supérieure à celle de la petite bourgeoisie d'il y a soixante ans.

Cinquième bienfait. La productivité des capitaux dans l'industrie, surtout dans la grande industrie, multiplie sur le champ du travail une grande *richesse de réserve*, qui permet de traverser les crises, sans ruine pour la classe ouvrière. Actuellement des industriels, trop peu prudents ou arriérés dans l'outillage qu'ils emploient ou dans l'article qu'ils fabriquent, se ruinent çà et là, — ce qui est pour tous une utile leçon de prudence ou un stimulant de progrès, — mais le contre-coup de ces ruines sur le peuple est fortement atténué, grâce au système de *compensation*. D'autres maisons s'élèvent, remplaçant avantageusement les maisons qui sombrent, et l'ouvrier trouve ailleurs du travail tout aussi bien rémunéré. Jadis, quand le capital était plus rare, parce que la liberté économique était étroitement vinculée, ces fonds de réserve et ces moyens de relèvement n'existaient pas.

Consultez, par exemple, en Belgique, l'histoire de Bruges, d'Ypres et de Louvain : ces villes ont jadis atteint une très haute prospérité, mais celle-ci n'a guère duré. Les crises du commerce les ont prises au dépourvu, sans fonds suffisants de réserve, et leur population s'est vue réduite, par l'effet d'un appauvrissement progressif, au cinquième de ce qu'elle était au siècle de leur fortune.

Sixième bienfait. Enfin, dans la grande industrie, partout où l'esprit de justice, d'équité et de charité, ont pénétré la conscience et le cœur des patrons, les bénéfices de l'industrie permettent aux patrons d'ajouter, en plus d'un juste salaire, généralement très élevé, d'*excellentes institutions patronales*, admirable remède aux besoins accidentels et si variables de la classe ouvrière, ou ressources collectives pour des

a calculé que la moyenne des prix de quarante-cinq articles de consommation courante pour la famille ouvrière anglaise est tombée, entre *1866* et *1896*, de *100* à *61*.

besoins communs : crèches, orphelinats, hospices, pharmacies gratuites, caisses d'épargne, de crédit, de retraite et d'assurance gratuite contre les accidents; location à prix réduit d'excellentes maisons ouvrières; voilà les principales œuvres que l'on voit fleurir, en tout ou en partie, dans les grandes industries, comme en France : à Monceau-les-Mines et à Anzin; au Creusot, chez M. Schneider; au Val-des-Bois, chez M. Léon Harmel; à Looz-Lille, chez MM. Thiriez; aux six grandes compagnies de chemins de fer français; et en Belgique : à la Vieille-Montagne d'Angleur, au Val Saint-Lambert, aux usines Cockerill de Seraing; à Willebroeck, chez M. De Nayer; à Mariemont, chez M. Borel-Mabille, et à Wygmael, aux usines de M. de Becker-Remy (1).

On dira peut-être que tous les grands industriels ne font pas preuve de cet esprit de justice, d'équité et de charité. Nous l'admettons; mais il n'en résulte aucune conclusion en faveur du socialisme. L'esprit de justice, d'équité et de charité, nécessaire partout et partout d'une influence prépondérante pour le bonheur de l'humanité, n'est pas un *produit d'ordre économique et politique*. C'est un *fruit d'une haute éducation morale*, qui ne va pas sans forte éducation religieuse.

Nous aimons à reconnaître cette vérité et même à la proclamer de haute et retentissante voix. Voilà pourquoi nous prétendons que la principale réforme à accomplir, pour avoir raison des abus particuliers de l'industrie moderne et du régime capitaliste, doit être accomplie dans la conscience et des patrons et des ouvriers; elle doit se faire par le plus noble et le plus salutaire des progrès, le progrès de la vertu et de la religion, aussi bien au bas qu'au centre et qu'au haut de la société. Il serait contraire aux lois providentielles, qui régissent le monde social, qu'on pût remplacer la vertu et la religion, dans leur influence sur le bonheur de l'humanité, par des règlements d'ordre politique et des progrès d'ordre économique.

En avouant donc les abus du régime capitaliste, nous persistons à en assigner d'autres causes que nos adversaires. Ceux-ci les rapportent à la nature même de ce régime consi-

(1) Voir dans mon ouvrage, *Le Socialisme et le Droit de propriété*, une série assez nombreuse de ces institutions patronales. Plus loin, dans le cours de cet ouvrage, j'aurai à en citer quelques-unes à titre d'exemples.

déré au point de vue économique. Nous les rapportons, en ordre principal, aux vices communs de l'humanité.

Qu'on comprenne donc bien le sens de nos arguments en faveur du régime capitaliste contre les objections du socialisme: nous prétendons que, de sa nature, le régime capitaliste *est le meilleur de tous comme principe d'ordre économique;* que ses abus accidentels tiennent aux vices, eux aussi accidentels de l'homme, et que le principal remède à ces vices est l'influence morale et religieuse, qui doit pénétrer également toutes les classes sociales, pour qu'elles se développent dans la paix, en exerçant avec modération leurs droits propres et en remplissant les unes vis-à-vis des autres leurs devoirs de justice et de charité.

Nous touchons donc ici à la partie du réquisitoire marxiste qui concerne les *antagonismes* du régime capitaliste.

Eh bien, nous pouvons l'affirmer avec preuves à l'appui : ces abus sont *bien moins grands* que Marx le prétend; de plus, au lieu de s'aggraver selon sa sinistre et logique prophétie, ils diminuent chaque jour; enfin, *ils ne tiennent pas à l'essence* du régime capitaliste : aussi existe-t-il, hors de la théorie socialiste, et sans toucher à l'essence du régime actuel, d'*excellents remèdes pour les corriger.*

La constatation des six bienfaits énumérés plus haut et notre réfutation des objections analogues de L. Blanc ont déjà fait justice de la plupart des exagérations de Marx.

Contrairement aux assertions de Marx, le régime capitaliste, c'est-à-dire le régime du capital honnêtement acquis et honnêtement appliqué à l'industrie par l'initiative privée, n'est pas une cause d'appauvrissement, mais, au contraire, une cause d'enrichissement pour l'ouvrier. Sur le champ du libre travail, plus le capital crée d'entreprises, mieux il doit payer les bons ouvriers pour les attirer, les retenir et en être bien servi. *Il n'y a donc pas d'antagonisme entre l'intérêt bien compris du patron et l'intérêt bien compris de l'ouvrier.*

Pour des motifs analogues, le patron n'a non plus aucun intérêt à imposer à ses ouvriers des conditions de travail contraires aux exigences de la santé et de la dignité de l'ouvrier. Pour attirer et retenir les bons ouvriers et avoir à son service une main-d'œuvre honnête, vaillante et dévouée, — facteur important du succès de ses entreprises, — il doit remplir vis-à-vis de son personnel ses devoirs de justice et d'humanité.

Ces devoirs s'imposent plus dans la grande industrie que dans la petite. Pourquoi? Parce que, dans la grande industrie, les abus provenant de l'oubli de ces devoirs, à raison de leurs dimensions et de leur publicité plus grande, ameutent davantage l'opinion publique et provoquent des protestations et des résistances plus énergiques. C'est dans le petit métier et l'industrie de chambre que se cachent le plus d'abus et qu'il est plus difficile d'y porter remède.

De fait, la première phase, maintenant écoulée, du régime industriel a pu être nommée une phase chaotique. Tout était nouveau et inconnu : le patron, aiguillonné par le récit fantastique de tant de fortunes rapidement acquises, se précipitait au succès avec une cupidité trop ardente; la concurrence inspirait des frayeurs trop aveugles; et, dans la préoccupation trop exclusive de réduire tous les frais de l'entreprise, pour attirer la clientèle par le bas prix des produits, on tâchait de tirer de l'ouvrier le maximum de travail au minimum de salaire, bien que ce minimum fût supérieur aux salaires antérieurs.

On négligeait en même temps, soit par simple incurie au milieu de la fiévreuse agitation du travail, soit par crainte des dépenses, les mesures que réclamait l'hygiène physique et morale de la classe ouvrière. En outre, durant cette phase chaotique, on a beaucoup abusé du travail des femmes et des enfants, parce qu'on pouvait plus impunément abaisser leur salaire au-dessous de son juste niveau.

Tous ces abus ont peu à peu disparu ou tendent à disparaître. Les bons patrons ont commencé la réforme: la conscience publique et le dévouement d'hommes d'œuvres y ont énergiquement contribué; enfin, d'excellentes lois, progressivement étendues à tous les abus bien définis et constatés, ont transformé peu à peu le régime chaotique et abusif des premiers développements de la grande industrie en *un régime plus régulier et de plus en plus avantageux*, par les conditions de travail et de salaire, à l'immense multitude des travailleurs.

En même temps, on comprend de mieux en mieux, à la lumière des faits, cette grande loi providentielle de l'ordre économique, à savoir que l'honnêteté, la justice, l'humanité, dans l'industrie et le commerce, ne sont jamais une cause de ruine, mais bien plutôt un principe de durable prospérité. Les

maisons d'industrie et de commerce, les plus célèbres par leurs chiffres d'affaires et de bénéfices soutenus, sont généralement des maisons d'une honnêteté connue. Qu'il nous suffise de joindre comme exemples décisifs, aux firmes industrielles citées plus haut, les deux plus grandes maisons de Paris : « Le Bon Marché », fondé par M. et M^me^ Boucicaut et dont le chiffre d'affaires annuel dépasse 180 millions de francs, et « Le Louvre », qui suit de près son glorieux concurrent. Nous avons constaté, par enquête sur place, que les employés et les ouvriers, au nombre de plusieurs milliers, y trouvent des conditions de travail et de traitement très avantageuses et y bénéficient d'excellentes institutions patronales.

Remarquons enfin, pour achever cette réfutation de la seconde thèse marxiste, que l'Etat est bien plus porté et plus apte à réformer, par ses lois et son action à la fois sage et énergique, *les abus des citoyens privés que ceux de ses fonctionnaires, qui lui sont directement imputables.* Corriger autrui est plus facile que se corriger soi-même.

On peut être sûr qu'un ministère socialiste serait moins prompt à avouer et à supprimer les abus, commis sous le couvert de son autorité, que ne l'est un ministère bourgeois à rechercher et à corriger les abus du libre travail sur le champ de la concurrence privée. Les devoirs qui coûtent le moins à l'amour-propre sont toujours les mieux remplis.

Conclusion contre la deuxième thèse marxiste.

Considéré sous ses aspects généraux, le capital privé est, *par son origine, le fruit de deux grandes vertus sociales : l'esprit de travail et l'esprit d'épargne; — par sa fonction économique, c'est l'utile instrument du travail; — par sa fin sociale, c'est un excellent remède contre toutes les formes du paupérisme, et le facteur le plus efficace de la prospérité matérielle des peuples.*

Il en sera toujours ainsi, quand le capitaliste est un honnête homme, doué d'initiative et de générosité. Affirmer qu'il ne peut être tel, c'est une calomnie gratuite, réfutée au reste à suffisance par les faits consciencieusement interrogés.

3. Réfutation de la troisième thèse marxiste.

L'induction de Marx sur la loi d'évolution du capital et de son antagonisme progressif avec le travail est *forcée et illogique.*

Reproduisons cette induction avant de la réfuter : Par l'effet même du machinisme, qu'exploite la libre cupidité, sous la pression de la libre concurrence, l'antagonisme entre le capital et le travail croîtra sans cesse en intensité et en iniquité.

Pourquoi?

Parce que, par la force des choses, le capitalisme deviendra de plus en plus fort et tyrannique, et le prolétariat de plus en plus faible et misérable.

D'une part, en effet, la concentration graduelle des grands capitaux et des grandes entreprises finira par tuer tous les petits capitaux et les petites entreprises : la classe moyenne disparaîtra ainsi et ira grossir le nombre des salariés et des prolétaires. L'abîme se creusera de plus en plus entre le capital *mort*, de plus en plus puissant et despote, et le capital *vivant* ou le travail humain, de plus en plus précaire et misérable. D'autre part, dans la sphère des grands capitaux et des grandes entreprises, le travail de concentration se poursuivra jusqu'à son plein développement. Les puissants capitaux suivront une *évolution en spirale*, qui aboutira à de vastes monopoles, créés sur la ruine des capitaux moins puissants.

Comment juger cette loi d'évolution, telle que Marx prétend la déduire de l'étude de l'industrie moderne?

De cette étude bien faite se dégage une *certaine loi d'évolution*, mais qui n'a rien du caractère *exclusif* et *abusif* que K. Marx lui attribue.

L'évolution réelle du capitalisme rencontre des *limites naturelles*, des *obstacles accidentels*, et, au besoin, des *correctifs moraux et légaux*, que l'écrivain socialiste méconnaît et qui l'empêcheront d'aboutir au terme prédit.

Aussi l'induction de K. Marx est-elle *forcée* et *illogique*.

Marx a mal raisonné sur les faits, en prolongeant ses déductions hors du champ de ses observations et des prévisions fondées sur l'analogie des circonstances. Observant la *phase chaotique* du machinisme, il a été vivement frappé de l'absorption si rapide d'un grand nombre de métiers et de manufactures par l'usine à vapeur, et du triomphe de la grande industrie, si bien outillée, sur la petite usine, si mal outillée, et il en a conclu que cette absorption et ce triomphe ne rencontreraient ni limite ni correctif.

Marx a raisonné comme celui qui, à la vue des premiers steamers et des premières locomotives, se serait écrié : D'ici à quelques années, il n'y aura plus de voiliers et plus de chariots ni de voitures!

Opposons à cette induction quelques faits précis.

Comment s'offre à nous l'*évolution du capital?*

La quantité du *capital total de la nation* suit un progrès très rapide dans les pays industriels; mais il est faux que ce progrès sert surtout à accroître la richesse des classes supérieures, en déshéritant, de cet accroissement de richesse publique, les classes inférieures.

La classe moyenne en profite largement.

Choisissons un pays-type : la Grande-Bretagne que Marx avait surtout en vue. D'après une statistique de la *British Review,* le nombre des familles, jouissant d'un revenu de 150 à 1,000 livres sterling, soit 3,750 à 25,000 fr. (petite et moyenne bourgeoisie) s'est élevé de *1851* à *1881,* soit en trente ans, de 300,000 à 900,000! Tandis que la population augmentait dans la proportion de 27 à 35 millions, environ 30 p. c., le chiffre des contribuables de cette catégorie augmentait en passant de *1* à *3.* On estime actuellement ce nombre à 1 million et demi (1).

Voilà un fait à caractère général, vraiment décisif contre K. Marx.

La société anonyme favorise beaucoup cette utile diffusion. On comptait en Angleterre, à la fin du siècle écoulé, 21,213 sociétés anonymes possédant un capital total de 26 milliards 748 millions. Or, ces sociétés se composent généralement d'un grand nombre d'actionnaires. Ainsi, le trust anglais du fil à coudre en compte 12,300; celui des filatures de fil fin 5,454; la compagnie du grand canal navigateur de Manchester en a 40,000, et la société de comestibles T. Lipton, 74,262!

Citons un second exemple pour la Prusse, qui est devenu un pays de grande industrie On ne comptait, en *1864,* sur une population d'environ 16 millions et demi, que 44,407 individus ayant un revenu de plus de 3,600 fr. — En *1898,*

(1) *Revue de statistique,* vol. III, n° 23, 16 septembre 1900, pour ce renseignement et ceux qui suivent.

sur une population double, il y en avait 347,328, soit *sept fois plus*. — En *1908*, 17,957 personnes étaient imposées pour un revenu de 30,500 à 100,000 marks; — 190 pour 100,000 à 500,000; — 95 pour 1 à 2 millions; 18 pour 2 à 3 millions; 5 pour 3 à 12 millions et 1 (Mme Krupp-von Bohlen) pour 17 millions. Notons, en outre, que les princes médiatisés sont exempts de l'impôt sur le revenu (1).

Nous avons déjà dit comment les salaires de la classe ouvrière se sont élevés partout dans les pays industriels. Le prodigieux développement des caisses d'épargne, où le plus grand nombre des livrets appartient à cette classe, prouve que le progrès de la richesse totale profite largement aussi aux classes inférieures. Donc, il est faux de prétendre avec Marx que, dans les pays industriels, le capital en croissant se concentre entre quelques mains: au contraire, il se *décentralise* de plus en plus.

Tandis que le revenu des terres et l'intérêt des capitaux placés à titre fixe baissent, ce qui diminue la fortune même des grands propriétaires qui se désintéressent des progrès de la culture rationnelle, les bénéfices de l'industrie se multiplient entre les mains des plus humbles actionnaires.

Demandons-nous maintenant comment s'offre l'*évolution des entreprises*. Assurément, certaines entreprises industrielles et commerciales vont se développant de plus en plus: mais cela n'empêche pas que le *nombre total* des entreprises ne croisse de plus en plus. Chaque année voit surgir, dans les grands pays industriels, des milliers d'entreprises nouvelles. Qu'on consulte la statistique citée plus haut pour New-York, on en aura un exemple-type dans ce pays des pools et des trusts.

1. A consulter un excellent travail de V. Brants sur la concentration industrielle en Allemagne avec des tableaux comparatifs pour la petite bourgeoisie et les petits métiers : *Bulletin de la classe des lettres*, seance du 3 fevrier 1902.

D'après les calculs récents d'un savant économiste, A. Steinmann-Backer, l'Allemagne, qui passait il y a soixante ans pour un pays pauvre, est arrivée, en 1909, pour le total de la fortune nationale, avec ses 63 millions d'habitants, à la tete des pays de l'Europe. Cette fortune est estimee à 350 milliards de marks, soit 437 milliards de francs, tandis que celle de l'Angleterre atteint tout au plus 300 milliards de marks, et celle de la France 250 milliards de marks. D'après le même auteur, le revenu annuel du peuple allemand atteint actuellement 35 milliards de marks. On voit, par cet exemple de l'Allemagne, que, sous le règne du régime capitaliste, la moralité matrimoniale, qui developpe si rapidement la population du pays, se concilie, par l'esprit de travail, avec la prosperite nationale.

Puis, il est faux de dire que les grands magasins tuent les petits magasins, car le nombre de ceux-ci ne fait que croître, même à Paris, à côté des plus vastes magasins du monde. Il est également faux de dire que la grande usine tue la petite usine et le petit métier, car, si un certain nombre de petits métiers, démodés et vraiment impuissants à lutter contre le machinisme, disparaissent, le plus grand nombre résiste très bien et comprend encore, avec l'agriculture, la majorité de la population (1).

Au reste — fait encore plus contraire à la thèse de Marx — dans les cinquante dernières années, les deux tiers au moins des grands industriels et des grands commerçants sont issus de la classe ouvrière; aux Etats-Unis surtout, le pays où le progrès industriel est le plus intense, la plupart des grands millionnaires sont fils de leurs œuvres et ont eu des débuts très modestes.

Donc, sous le régime capitaliste, les petits peuvent monter et arriver aux plus hautes situations.

Où est donc l'antagonisme entre le capital et le travail, entre la grande industrie et la petite industrie, entre les classes supérieures et les classes inférieures? S'il y en a, c'est *accidentellement,* par suite des *vices* des hommes, comme nous l'avons déclaré plus haut, *non en vertu du régime économique ou de la hiérarchie sociale.*

C'est la grande richesse bien appliquée à l'industrie qui prépare le mieux la richesse moyenne ou l'aisance des classes inférieures. L'accroissement de l'une entraîne l'accroissement de l'autre.

Marx n'a pu comprendre cela, parce que, regardant l'état

(1) Voir dans mon ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété* les statistiques concernant ce point. Extrayons-en quelques chiffres.

En France, en *1886,* tandis que la grande industrie comptait 113,983 patrons et patronnes, avec un personnel d'employés, d'ouvriers, de domestiques et de membres de famille montant à 3,238,654, la petite industrie comptait 1,055,638 patrons et patronnes, avec un total de 6,893,453 personnes. Dans le commerce, le rapport des patrons aux employés était, d'après le recencement de *1886,* tout juste de 50 à 50, ce qui ne peut s'expliquer que par un large développement du petit commerce.

Cette conclusion est confirmée par un rapprochement entre deux autres statistiques. En *1856,* sur 10,000 personnes, 893 vivaient du commerce, et en *1886,* ce dernier chiffre était monté à 1,592, environ le *double.* Il faut donc que non seulement le grand commerce, mais même le petit commerce ait continué à se développer beaucoup, puisque, dans ce chiffre de 1,592, sur 10,000 Français, la moitié sont des patrons.

économique et social avec des œillères, il a cru que cet état économique constituait un domaine *fermé* et que la quantité de richesse sociale à exploiter par le travail était une quantité *fixe*.

Donc, se disait-il, la richesse ne peut croître en haut qu'aux dépens de la richesse d'en bas; à la très grande richesse qui va se développant à un des deux pôles doit répondre à l'autre une extrême misère, et la moyenne et la petite industrie, qui occupent le milieu, seront absorbées par la très haute industrie, tandis que leur population glissera vers le pôle de la misère.

Mais c'est là une conception systématique et chimérique du régime capitaliste. Le domaine du travail universel n'est pas un domaine *fermé* et la richesse exploitable par ce travail n'est pas une quantité *fixe*. Les uns peuvent donc s'enrichir, sans que les autres s'appauvrissent.

Regardons sans œillères le champ du travail humain, pour en contempler l'étendue. D'une part, la terre livre à l'exploitation de l'homme environ *douze milliards* d'hectares, dont tout au plus un demi-milliard est cultivé convenablement, et un milliard et demi reçoit une culture rudimentaire, dont le rendement *n'atteint pas le tiers d'une culture scientifique*. Le reste ne compte pour ainsi dire pas. En étendant au globe tout entier la culture rationnelle et complète, comme elle se fait en Belgique, on en tirerait vingt fois plus de produits qu'on n'en tire actuellement. En outre, les exploitations minières du sous-sol sont encore plus réduites que les cultures du sol. Enfin, le machinisme, mû par la vapeur et l'électricité, peut fournir, aux peuples civilisés et travailleurs, un complément indéfini de forces vives, pour extraire du sol et du sous-sol et faire circuler, sur tous les points du globe, des produits naturels ou manufacturés, suffisants pour les besoins de douze milliards d'hommes (1).

Donc, le développement de l'industrie, du commerce, du travail à tous les degrés, peut croître encore de longs siècles, sous bien des formes et à bien des degrés, sans que les grands capitaux et les grandes entreprises tuent les petits capitaux

(1) Nous avons justifié ces conclusions dans un rapport du troisième congrès international d'agriculture, tenu à Bruxelles (septembre 1895), et dans notre ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété*.

et les petites entreprises. *Il y a partout de larges places ouvertes aux initiatives intelligentes de tout ordre.*

Chaque année naissent et s'élèvent des milliers de nouvelles entreprises, et, dans la statistique annuelle des faillites, qui frappent les imprudents ou les incapables, on voit bien souvent de très vastes maisons, vaincues par la concurrence supérieure de maisons plus modestes mais mieux dirigées. La libre concurrence des capitaux et des entreprises, sous l'égide de bonnes lois, qui en répriment les procédés malhonnêtes, laisse donc monter les travailleurs plus capables, si petits soient-ils, et fait descendre les incapables, si grands et si riches apparaissent-ils. Ce double mouvement est juste et utile au progrès social (1).

Ce n'est pas là le funeste antagonisme, qui n'existe que dans l'imagination de K. Marx.

Enfin, n'oublions pas que, *grâce aux sociétés anonymes, la centralisation des entreprises* peut se *concilier avec la dissémination des fortunes* : et, d'autre part, grâce au principe *de l'association coopérative* qui va se développant, les petits industriels et les petits commerçants peuvent s'entendre pour les achats et les ventes en commun, pour un crédit commun, ou pour une assurance commune contre des périls communs. Ce sont là d'excellentes applications du principe de solidarité contre le péril des crises commerciales.

Réfutation de la quatrième thèse marxiste.

Quelle est la solution finale à laquelle doit aboutir, selon Marx, l'évolution du capitalisme?

C'est la socialisation des capitaux répondant à la socialisation du travail. En effet, selon lui, l'évolution du capitalisme, se poursuivant en spirale à rayon grandissant sans cesse, amènera la concentration progressive des entreprises et des capitaux dans un petit nombre d'immenses monopoles. Ces monopoles, possédés et exploités par des particuliers contre l'intérêt de l'immense multitude des travailleurs réduits à l'état d'esclaves, constitueront le dernier terme de l'antagonisme entre le capital privé et le travail social.

Pourquoi? .

(1) Voir plus haut, pp. 209-212, quelques exemples saisissants de ce progrès continu.

Parce que cet antagonisme, à ce dernier degré, heurte trop violemment la raison et la nature pour pouvoir se soutenir.

Ou le capital privé, contraint par la conscience de son iniquité, capitulera et se transformera de lui-même en capital social, ou le peuple travailleur fera lui-même cette transformation.Celle-ci se fera de fait parce qu'elle se fera de droit. La force persuasive du droit suffira probablement, sinon on y joindra le droit de la force.

Que dirons-nous de cette solution? C'est qu'elle est en accord avec la loi d'évolution systématique, telle qu'elle sort de l'imagination de Marx, mais en désaccord évident avec la loi d'évolution réelle, telle qu'elle sort des faits et de la nature des choses.

Mais, d'abord, réfutons le faux principe sur lequel Marx s'appuie plus ou moins dans sa dernière déduction : c'est qu'*au travail social doit correspondre la propriété sociale.*

Que signifie ce mot « travail social »? Ce mot équivoque est pris dans un sens faux par Marx. Dans les usines, les ouvriers travaillent ensemble, mais chacun pour son *compte personnel* et avec sa *liberté* et sa *responsabilité personnelles.* Ils sont matériellement juxtaposés sous une direction unitaire; mais entre eux, il n'y a pas de lien commun au sens de la théorie socialiste.

Qu'il s'établisse entre eux un lien de fraternité et de large solidarité, tant mieux; mais ce lien ne rend pas leur travail social : leur travail reste un travail *d'ordre privé* à caractère personnel et soumis *au régime des contrats d'ordre privé.*

En dissipant cette équivoque de travail social, nous détruisons la notion d'où Marx tire le principe de son argument. Pourquoi le fait de travailler ensemble et en grand nombre sous un patron créerait-il un droit quelconque à la transformation de cette entreprise privée en entreprise sociale ou collective? Pourquoi les ouvriers, à raison de leur travail en commun, devraient-ils devenir co-propriétaires et associés au lieu d'être prolétaires et salariés?

Ni un *principe de justice*, ni même un *principe de convenance* ne demande cela.

Toujours et partout, la possession du capital a été regardée comme chose distincte et séparable de l'exécution du travail dont ce capital fournit le fonds. Toujours et partout, un industriel capitaliste a pu employer à salaire fixe des ouvriers.

Que ceux-ci soient plus ou moins nombreux, pourvu qu'on leur paie un juste salaire, il n'en résulte pour les ouvriers aucun droit sur le capital de cet industriel. Donc, aucun principe *de justice* ne demande que les prolétaires salariés deviennent des co-propriétaires et des associés de l'entreprise.

Aucun principe *de convenance* n'exige non plus cette participation de l'ouvrier au capital industriel. Il vaut peut-être mieux, dans bien des cas, que l'ouvrier ne soit pas co-propriétaire de l'entreprise où il est employé. Sur dix entreprises, deux au moins sombrent, au bout d'un certain nombre d'années, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Là où cette mauvaise chance se vérifie, l'ouvrier serait deux fois malheureux : il y perdrait sa part de capital, identifiée avec ses économies, et il serait forcé de chercher ailleurs du nouveau travail, sans avoir des ressources pour traverser cette crise de chômage.

Il est, sans doute, souhaitable que l'ouvrier sobre et honnête arrive à la propriété; mais, pour cet effet, il suffit qu'il place ses économies là où elles peuvent fructifier le plus sûrement (1).

(1) Traitons ici en note, non seulement contre les socialistes mais contre certaine école démocratique, la question de la distinction du capital et du travail. Aux socialistes arborant le programme « La mine à l'Etat », un certain nombre de démocrates opposent le programme « La mine aux mineurs », c'est-à-dire le capital et le travail dans les mêmes mains et l'industrie se développant sous forme de *coopératives de production.*

Disons franchement pourquoi ce programme nous semble contraire à la saine intelligence de l'ordre économique et social.

Autre chose, en effet, est la coopérative de consommation, autre chose la coopérative de production. Les coopératives de consommation, c'est-à-dire gérées avec l'argent et au profit des consommateurs, réussissent généralement assez bien, quand il s'agit d'entreprises simples, comme une boulangerie coopérative. Mais les coopératives de production offrent des difficultés tout autres; aussi jusqu'ici la plupart ont-elles échoué. Pourquoi? Parce que leur prospérité exige une direction unitaire avec un mélange de grande initiative, de ferme décision et de constance dans l'exécution. Il faut, à certains moments, savoir s'exposer à de grands risques et déployer, pour bien produire et surtout pour bien vendre, de rares qualités d'esprit et de cœur. Or, ces conditions ne se concilient pas bien avec la co-propriété et, par suite, avec la co-direction d'un grand nombre d'ouvriers. Cette co-direction, stimulée par cette co-propriété, troublerait et entraverait bien souvent l'action du chef principal, outre que le crédit de l'entreprise pourrait singulièrement être entamé par les indiscrétions inévitables de ces nombreux intéressés.

A ne consulter que les lois de l'ordre économique, il vaut généralement mieux que le capital et la direction soient séparés du travail. La bonne gestion des capitaux et la direction d'entreprises difficiles réclamant beaucoup d'initiative, de prudence, d'activité ainsi que d'unité et de suite dans les vues, il vaut mieux que la direction

Après avoir réfuté le principe de Marx sur la prétendue solidarité entre le travail social et le capital social, prouvons que sa conclusion finale sur le *terme* de l'évolution de l'industrie moderne est tout à fait contraire aux faits, et que cette évolution n'aboutira pas à un petit nombre de monopoles oppresseurs.

Les faits que nous avons opposés à sa troisième thèse peuvent ici être invoqués avec une logique encore plus concluante.

Pour que l'évolution de l'industrie moderne tendit et aboutit à un petit nombre de monopoles oppresseurs, il faudrait *quatre conditions*, qu'évidemment Marx suppose, savoir : l'*extension illimitée du machinisme*; — la *fédération illimitée des entreprises*; — la *concentration illimitée des fortunes* et, par contre, la *limitation fixe des sources de production*.

Or, de ces quatre conditions, aucune ne se vérifie. D'une part, les trois facteurs qui doivent produire cette centralisation d'un petit nombre de monopoles rencontrent, dans la nature même des choses, d'*infranchissables limites*, et, d'autre part, l'effet d'une centralisation progressive des facteurs de la production est paralysé par l'*extension illimitée* du champ et des sources de cette production.

L'*extension du machinisme*, d'abord, a des limites naturelles qui laisseront toujours hors de sa prise, outre le domaine des lettres, des sciences et des arts, plus de la moitié des œuvres de l'industrie humaine. La machine à vapeur, en effet, opérant avec *uniformité* et n'étant utile que comme *multiplicateur de produits identiques*, ne saura jamais remplacer le travail manuel en une foule d'œuvres qui n'ont rien d'uniforme et d'universel. Il serait inutile d'énumérer ici les principales variétés de ces œuvres (1).

économique de l'entreprise appartienne tout entière à un chef unique ou à un conseil assez restreint et personnellement responsable. Qui travaille avec son capital, pour son profit personnel, et à ses risques et périls, déploiera la plus grande somme possible d'activité et d'habileté. La prospérité de l'entreprise y gagnera.

Nous reviendrons dans notre thèse XV sur la question des coopératives de production entre ouvriers, pour en étudier plus en détail les causes d'insuccès.

(1) Nous les avons énumérées dans notre ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété*, où nous avons prouvé que la moitié au moins du travail humain échappera toujours au machinisme. Nous en donnerons un aperçu dans notre thèse XV.

De ce fait, donc, la concentration de l'industrie humaine par le machinisme rencontre une foule d'obstacles et de barrières insurmontables. Ajoutons-y, ainsi que nous en avons déjà exprimé l'espoir, la possibilité dans l'avenir de diviser la force motrice et de la distribuer, sous forme électrique, aux plus modestes ateliers. Ceux-ci, actionnés par un moteur analogue à celui des grandes usines et dirigés par des ouvriers actifs et habiles, pourront lutter contre ces usines avec de grands avantages (1).

La *concentration des entreprises,* pour des motifs analogues, se heurte aussi à une foule d'obstacles qui l'empêcheront d'atteindre le terme assigné par Marx. Il n'y a qu'à se rappeler les faits énoncés plus haut. En dehors des grands transports et de la production en grand d'articles qui changent peu, il y a un immense détail, pour le petit transport et la petite production, qui échappe facilement aux larges mailles des vastes spéculations. Une foule d'artisans habiles et de petits chefs d'industrie pourront toujours lutter avec avantage contre les grands producteurs : leur travail pourra être plus soigné et mieux s'adapter aux variations de la mode et au goût particulier des consommateurs.

Puis, n'oublions pas que, grâce au progrès de l'esprit syndical, les petits producteurs seront de plus en plus portés à s'unir, soit pour l'achat en commun des matières premières, soit pour la vente en commun de leurs produits. En outre, grâce au nombre incalculable de sillons ouverts par la science sur le champ des applications industrielles, il surgira constamment une foule de découvertes de détail, qui donneront naissance à une foule de nouvelles industries ou de nouveaux procédés de travail.

Les brevets d'invention se chiffrent par milliers chaque année. En *1890*, 7,635 brevets ont été accordés en France et 26,292 aux Etats-Unis! Or, la plupart de ces brevets concernent des petits travaux de détail, dont les grands spéculateurs n'ont cure et dont bien souvent ils ne sauraient tirer parti. Voilà donc, sur l'immense champ de l'industrie humaine, une vaste végétation toujours renouvelée de petits produits et de

(1) A Saint-Etienne, l'industrie rubannière commence à entrer dans cette voie. Déjà des centaines de petits artisans fabriquent le ruban à domicile, par un métier actionné par l'électricité.

petits profits dont la récolte restera accessible à la petite et à la moyenne bourgeoisie.

Mais opposons un argument, à la fois plus direct et d'un caractère plus général, à la théorie de l'évolution *illimitée* des grandes maisons d'industrie et de commerce.

D'une part, les *principes internes* de cette évolution n'ont qu'une vertu limitée, qui s'épuise insensiblement, d'autre part, les *obstacles externes* se multiplient et s'accumulent, par l'effet des inévitables contingences humaines, de façon à y opposer une barrière infranchissable.

En effet, les *principes internes* de cette évolution sont les aptitudes, les initiatives et les efforts du chef de ces vastes maisons. Or, les facultés humaines n'ont qu'une vertu assez restreinte. Plus les affaires s'étendent et se compliquent, plus il faut d'intelligence et d'application soutenue pour les bien diriger; plus les capitaux croissent, plus il est difficile de les bien placer et de les faire bien fructifier. Le proverbe « Qui trop embrasse, mal étreint » est ici d'une application saisissante. L'intelligence et la volonté humaines se refusent à une tension continue et croissante.

Voilà pourquoi certaines fortunes colossales, comme celle de la branche Rothschild de Paris, la plus riche des cinq, ne progresse plus que lentement, malgré le talent et l'activité de son chef. Je ne pense pas que, depuis vingt-cinq ans, cette richesse ait augmenté de moitié, tandis que, depuis ce laps de temps, des industriels, des commerçants et des financiers modestes ont pu doubler, tripler, quadrupler, décupler leur capital.

D'autre part, pendant que les puissances internes de cette évolution faiblissent sous les charges de plus en plus accablantes, il surgit, à l'encontre de son action, des *obstacles externes*, dûs à cette apparente loi des hasards et des accidents, qui est en réalité une loi providentielle.

Les coalitions des concurrents, la répercussion des crises commerciales ou des événements politiques sur tel genre d'affaires, les perturbations amenées par de nouvelles découvertes ou de nouvelles entreprises, enfin la mort qui prive une maison importante d'un chef habile ou d'un personnel d'élite : voilà des obstacles qui ont empêché les plus célèbres maisons des grands commerçants et des grands banquiers des siècles passés de se perpétuer jusque dans ce siècle. Comment

de pareilles causes ne produiraient-elles plus leur effet dans l'avenir? (1)

La *concentration des fortunes* rencontre encore beaucoup plus d'obstacles que la concentration des entreprises. Pourquoi? Parce que nous avons prouvé que la *concentration des entreprises,* grâce aux sociétés anonymes, se concilie admirablement *avec la dissémination des bénéfices,* correspondant à la *division émiettée des « actions ».*

Le développement du capital est même tout à fait contraire à la loi d'évolution de Marx, grâce à l'avènement en quantité si grande *des valeurs mobilières,* représentant soit des terres, soit des entreprises, soit des créances sur les Etats ou les particuliers.

Cette masse de valeurs, toujours faciles à acquérir et à vendre à la Bourse, a donné une vive surexcitation à l'esprit d'épargne, en le rendant plus fécond et plus sûr. Elle a influé non moins sur le développement des sociétés de secours mutuels, des assurances et des caisses de retraite, qui se multiplient et grandissent à mesure que la capitalisation de leurs fonds se fait plus facilement. C'est là un immense progrès, car c'est le triomphe prochain de l'association libre, fortement organisée sur l'individualisme qui, depuis la Révolution française, a été trop fortement développé.

Enfin, nous avons démontré que le progrès d'une certaine concentration d'entreprises ne saurait *empêcher l'accroissement continu du nombre total d'entreprises,* à cause de l'extension *presqu'illimitée des sources de production* et des besoins de la consommation, qui stimulera encore, durant de longs siècles, le génie et les efforts des travailleurs.

(1) Déclarons en passant qu'une certaine centralisation ou fédération d'entreprises aléatoires est utile. Comme les chances sont variables, ces vastes associations d'entreprises et de capitaux trouvent, dans les bonnes chances, la compensation aux mauvaises, et peuvent soutenir les entreprises qui périclitent en gardant leur personnel même au salaire usuel. Leurs puissantes ressources leur permettent de continuer longtemps des travaux à pertes, en attendant la reprise de certaines affaires en souffrance. C'est ainsi que la « Société générale » continue à exploiter plusieurs charbonnages, qui mettraient en faillite de petits exploitants. Les Rothschild ont continué de même l'exploitation des sept puits de l'Agrappe sans bénéfice durant de longues années, jusqu'à ce qu'ils les aient vendus à la Société générale, qui a réussi à les mieux exploiter.

Donc, une certaine concentration est utile à l'intérêt général des consommateurs et des travailleurs. Nous nous expliquerons à la thèse XI sur les « trusts » des Etats-Unis, dont il ne faut pas généraliser le péril.

Nous voici arrivés au terme de l'examen critique de l'ouvrage le plus complet et le plus savant que l'école socialiste a produit. Nous croyons, en toute sincérité, en avoir scrupuleusement analysé et victorieusement réfuté tous les arguments.

Les principes, les conclusions et les prophéties de K. Marx sont dénués de valeur.

VI. Le collectivisme scientifique et le principe de la prospérité économique.

1. *Exposé du système.*

Les facteurs prépondérants de la prospérité économique d'un peuple sont, d'une part, l'*esprit de travail de la multitude;* et, d'autre part, l'*excellence de la direction imprimée à ce travail.* Plus, en effet, il y aura de bons travailleurs au sein d'un peuple, plus, d'autre part, la direction excelle à adapter le travail universel de la production aux besoins universels de la consommation, mieux sera assurée la prospérité économique d'un peuple. — Or, ces deux conditions se vérifient bien mieux sous le régime collectiviste que sous le régime capitaliste.

En effet, tout d'abord le régime collectiviste *favorise l'esprit de travail,* parce qu'il possède le meilleur stimulant pour l'aiguillonner et le meilleur frein pour le protéger contre l'inertie et la paresse. Ce stimulant et ce frein se trouvent dans ces deux maîtresses devises : « Qui travaille, jouira; qui ne travaille pas, ne jouira pas; qui travaille beaucoup ou peu, jouira beaucoup ou peu. » Quel moyen plus efficace pour stimuler l'esprit de travail et réprimer l'esprit de paresse que de mesurer à chacun sa somme de jouissance sur sa somme de travail?

Au contraire, sous le régime individualiste, bien souvent ces devises se retournent contre le travail et en faveur de la paresse. Bien souvent celui qui travaille n'a pas de quoi manger, et celui qui ne travaille pas possède, et même surabondamment, de quoi manger et jouir. Qui n'a pas été témoin, maintes fois, de cette contradiction et qui niera qu'elle ne soit funeste à l'esprit de travail?

Ensuite, le régime collectiviste *réussit mieux que le régime individualiste à imprimer au travail une parfaite direction,* qui lui donne toute sa valeur.

Pourquoi?

Parce que, grâce à une direction unitaire et toute puissante, il coordonne rationnellement, d'une part, la production et la consommation, de façon à ce que la production soit tout entière utile, — et, d'autre part, il coordonne, avec la même sagesse, les aptitudes des travailleurs et le travail exigé par cette production utile, pour que celle-ci atteigne son maximum d'effet.

Cette double coordination est l'objectif constant de la réglementation collectiviste. Les socialistes, en effet, se proposent de réglementer toute la production, pour qu'elle soit tout entière au service des besoins du peuple. Ils ne veulent qu'une *richesse utile,* une richesse qui satisfasse des *besoins légitimes,* et dont la jouissance contribue au bonheur et à la perfection de toute la société. Quoi de plus rationnel? D'un autre côté, voulant que cette production utile atteigne sa limite supérieure en quantité et en qualité, et qu'il en résulte pour tous la plus grande somme possible de bonheur et de perfection, ils ramènent *la plus grande division du travail à la plus parfaite unité,* pour que toutes les aptitudes, parfaitement appliquées à leur part du travail social, réalisent, avec le minimum de pertes, un *maximum* de production. Quoi encore de plus rationnel et de mieux conçu pour assurer le bonheur et la perfection de la société tout entière?

Quelle conception le système individualiste oppose-t-il à celle-là?

Celle du hasard.

Il abandonne l'immense travail du peuple à la direction multiple, incohérente, aveugle, de tous les faiseurs de projets et de tous les brasseurs d'affaires. Et ceux-ci, de quels principes s'inspirent-ils naturellement dans l'organisation de leurs entreprises? — D'un seul : la cupidité. Ils cherchent à faire fortune le plus rapidement possible aux dépens et du consommateur et de l'ouvrier : aussi interrogent-ils moins les besoins vrais que les besoins factices de la nation. Satisfaire ceux-ci rapidement et à bon marché avec des produits frelatés, c'est d'ordinaire le moyen le plus facile de s'enrichir. De là,

sur le champ du travail, cette surabondance d'ouvriers mal formés et mal payés, et, sur le marché, cette surabondance de produits imparfaits, stériles, même nuisibles, avec insuffisance des produits utiles à tous.

Comment donc contester la supériorité du collectivisme sur le capitalisme individualiste, pour promouvoir, par l'excellent esprit et l'excellente direction du travail universel, la prospérité économique du peuple?

2. *Réfutation du système.*

Que répondre à ce plaidoyer?

C'est qu'il n'a aucune valeur, sinon comme exemple d'habile sophistique. Il s'y trouve une *trop grande lacune*, de *trop évidentes exagérations* et *trop de fausses suppositions*, pour qu'il puisse convaincre un esprit sérieux, ami des faits observés et des généralisations justifiées.

La *lacune* concerne *le fond du problème à résoudre*, savoir : *la nature même de la prospérité économique.*

Cette prospérité d'ordre matériel ne saurait être une fin *totale* et *absolue*, mais *une partie* des éléments de la civilisation, et un *moyen* qui doit être subordonné aux droits et à la fin personnelle de chaque homme. Or, le socialisme rapetisse et matérialise le problème de la prospérité économique, comme si celle-ci constituait toute la civilisation et était une fin absolue par elle-même. Voilà pourquoi, identifiant le progrès matériel avec le progrès moral et social, il prétend résoudre le problème de la prospérité économique par un système de réglementation tyrannique, qui forcément en compromettra les principes essentiels, savoir : la religion, la famille, la liberté des vocations et la liberté du travail, de l'art et de la science. Toute théorie économique, qui ne respecte pas ces principes et ne leur laisse pas leur rang et leur influence dans la société, est un système funeste et condamné d'avance.

L'argumentation du collectivisme scientifique renferme ensuite de trop évidentes *exagérations.*

Ainsi, on ne saurait affirmer, sans exagération, que, sous le régime de propriété, l'ouvrier laborieux, honnête, économe, d'ordinaire n'a pas à manger. Ce cas est rare, — comme nous l'avons démontré par d'innombrables preuves, — et, par

contre, le régime de la propriété offre des stimulants continus et progressifs à l'homme bien doué qui veut travailler.

Le capital, sous toutes ses formes et à tous ses degrés, n'est généralement que du *travail accumulé par l'épargne.* Les générations qui travaillent, si bas qu'elles soient, montent, et celles qui ne travaillent plus, pour s'abandonner à la libre jouissance, si haut qu'elles soient, descendent. La réglementation artificielle, le contrôle forcément insuffisant et les excès du pouvoir d'un gouvernement collectiviste décourageraient cent fois plus un peuple travailleur que les imperfections inévitables de la liberté économique.

On tombe aussi dans de grandes exagérations, quand on soutient que le régime du libre travail est essentiellement contraire à l'harmonie entre la production et la consommation, et à la coordination rationnelle des aptitudes des travailleurs avec les exigences du travail. Sans doute, nous qui ne nous payons par de mots et d'utopies, nous ne prétendons pas que cette harmonie et cette coordination soient parfaites. L'homme est un être trop borné, et la Providence divine sème, sur son sol et dans sa vie, trop d'accidents et d'inégalités, pour qu'il n'en résulte pas bien des dissonances. Toutefois, nous croyons ces imperfections beaucoup moins nombreuses et moins graves, sous le régime du libre travail, où chacun a intérêt à bien produire et à bien vendre, et où généralement les plus intelligents et les plus actifs l'emportent, que sous le régime du despotisme économique. Sans rien emprunter à ce despotisme, on peut rechercher et réformer presque tous les abus de la liberté, et entourer celle-ci de toutes les garanties qui l'empêchent de se corrompre ou de s'égarer.

Sous le régime de la libre concurrence, prémunie contre les pratiques malhonnêtes par le sage contrôle des pouvoirs publics, grâce à la loi de l'offre et de la demande, les industriels et les commerçants, pour bien vendre, doivent fournir de *bonnes marchandises*, *à bon marché* et *avec ponctualité.* C'est à eux à s'adapter aux besoins et aux convenances des consommateurs : ainsi *s'établit en détail une coordination rationnelle entre cette production et la consommation.*

Sous un pareil régime, il n'y a à craindre qu'une certaine *surproduction,* qui vaut mieux que la disette. La surproduction abaisse le prix des produits à l'avantage des classes inférieures, et les pertes qui en résultent pour les producteurs

ou les marchands, qui ont manqué de flair, généralement ne les ruineront pas, à moins d'une grande négligence ou d'une grande témérité. La ruine, dans ces cas, sera l'effet d'une faute personnelle, et elle servira de leçon aux autres.

Enfin, dans cette argumentation abondent les *fausses suppositions*.

Ces fausses suppositions portent sur le *résultat* que les collectivistes espèrent réaliser à l'aide de leur système.

La première de ces fausses hypothèses consiste à croire qu'on réforme les vices des hommes et qu'on fait régner des vertus avec des lois civiles et une réglementation mécanique. De là la naïveté et la fatuité que les socialistes étalent dans leurs plans de réorganisation sociale.

La contrainte n'a jamais réussi à rendre le travail des esclaves vraiment productif, comme est celui de l'homme libre. L'histoire de l'esclavage antique le prouve à l'évidence. Les socialistes méconnaissent ainsi les conditions indispensables au développement normal des qualités et des vertus qu'exige la civilisation. Voilà pourquoi ils rêvent d'emprisonner les libres initiatives et les aptitudes si variées des peuples civilisés dans les cadres de fer de leur étroit despotisme. Seul, un peuple sans vertus et sans ressources les subirait.

Par une autre aberration de vues tout aussi grande, ils supposent que les chefs élus de l'Etat collectiviste auront toute l'intelligence, toute l'initiative, toute l'activité, toute l'impartialité et toute la suite d'idées et de résolutions qu'exigerait cette parfaite direction du travail de toute la nation.

Les fausses suppositions qu'implique l'argument socialiste se heurtent même dans une complète contradiction. En effet, les socialistes supposent, d'un côté, que les hommes privés sont essentiellement paresseux, injustes, mauvais et incapables de concilier leurs intérêts avec l'intérêt public, car c'est pour ce motif qu'ils croient devoir les soumettre à leur régime de fer; et d'autre part, ils supposent que, du jour où quelques-uns de ces hommes seront hissés au pouvoir, par le suffrage universel, ils auront toutes les qualités et les vertus qu'exige une mission incomparablement plus difficile que l'accomplissement des devoirs privés sous le régime de la liberté, et qu'en même temps le peuple électeur tout entier va parfaitement se laisser diriger par les élus de sa majorité, dans tous les détails de son régime de travail et de vie.

Ainsi, ils professent le *pessimisme* le plus outré, en jugeant l'homme tel qu'il est sous le régime ancien, et l'*optimisme* le plus chimérique, en jugeant l'homme tel qu'il sera sous le régime nouveau.

Toutefois, la principale de leurs fausses suppositions consiste à croire que les *impossibilités absolues* que renferme leur système ne sont que des *difficultés moyennes et ordinaires,* semblables aux difficultés que renferme généralement tout gouvernement dans l'accomplissement de sa mission. Nous mettrons ces impossibilités à nu dans l'argumentation directe que nous avons annoncée dans la dernière partie de notre thèse, en affirmant que *toute forme de socialisme est contraire à la nature humaine et serait funeste aux sociétés humaines.*

VI. Démonstration générale contre le socialisme.

Cette théorie, outre qu'elle viole le *droit personnel* de la liberté et de la propriété que nous avons démontré constituer, de par la loi naturelle, un droit supérieur aux droits de l'Etat, apparaît, par la force des choses, dans sa réalisation concrète, comme *la plus évidente et la plus funeste des utopies.*

Nous passerons sur le droit auquel prétendrait une majorité quelconque, voulant se constituer en état socialiste, d'exproprier, moyennant une indemnité qui ne saurait être équivalente, tous les riches, pour socialiser toutes les sources et tous les moyens de la production. Ce serait là, évidemment, un monstrueux abus de pouvoir, sans valeur devant la loi éternelle et la conscience humaine.

Supposons toutefois cette expropriation faite et l'Etat collectiviste en possession de tous les instruments du travail, pour remplir la mission, qu'il s'est arrogée, d'être, au nom de tous, le distributeur et le régulateur exclusif de tout le travail social. Passons sur le droit et jugeons le fait. Nous pouvons affirmer que cette mission aurait contre elle des *difficultés insurmontables,* des *impossibilités pratiques,* qui précipiteraient la nation socialiste *aux plus grands maux et à d'inévitables catastrophes.*

Pour nous rendre compte des impossibilités pratiques auxquelles se heurterait la mission de l'Etat socialiste, ainsi

que des maux et des catastrophes qui en seraient le résultat, demandons-nous : *quelles qualités exige une pareille mission? — quels défauts devraient y être évités? – et contre quels périls elle devrait être protégée.*

Nous répondons :

Il y a *certaines qualités*, qualités souverainement importantes, que l'Etat socialiste devrait avoir. Toutefois, par la force des choses, il ne les aura pas.

Il y a *certains défauts*, défauts souverainement funestes, qu'il devrait ne pas avoir. Toutefois, par la même fatalité des choses, il les aura.

Il y a enfin *certains périls*, périls qui mènent aux derniers abîmes, dont il devrait se garantir. Eh bien, de toute nécessité, il devra y aboutir.

Justifions ces trois assertions.

1. Considérons d'abord les *qualités* souverainement importantes que l'Etat socialiste devrait avoir.

Tout gouvernement, pour remplir sa mission, doit posséder trois qualités indispensables : *la science de sa mission, – la volonté de la remplir, — et l'habileté pour y réussir.*

Qui contestera qu'il ne faille au gouvernement, d'abord une connaissance suffisamment éclairée des différentes parties de sa mission; ensuite, une volonté sérieuse et constante pour en poursuivre l'exécution; enfin, une certaine habileté pratique pour y appliquer les moyens d'action qu'elle exige?

Evidemment, il faut ces qualités à tout gouvernement. Or, quand vous limitez la mission de l'Etat au bien *général* de la nation, selon les vieux principes et les vieilles traditions, l'acquisition de ces trois qualités est loin de constituer une impossibilité pratique. Si, au contraire, vous l'étendez, selon la théorie socialiste, au bien *total* de la nation, cette impossibilité pratique éclate dans son jour.

Nous en serons aussitôt convaincus, en mesurant l'abîme qui sépare ces deux notions : le bien *général* et le bien *total* de la nation ou la mission de l'Etat sous le régime actuel et cette mission dans la théorie socialiste.

D'après la doctrine et la pratique de tous les peuples civilisés, la mission essentielle de l'Etat a pour objet le *bien général* et se réduit à ce *triple devoir* : Empêcher la violation

de tous les droits et l'oppression de toutes les faiblesses, en protégeant, par des lois générales et égales pour tous, tous les légitimes intérêts et toutes les libertés honnêtes; — stimuler dans leur évolution régulière, par un concours également général ou par quelques mesures spéciales que réclament des besoins ou des maux passagers, l'agriculture, l'industrie, le commerce, la science, l'art, les bonnes mœurs et la religion; — enfin, suppléer aux insuffisances de l'initiative privée par un petit nombre de services publics, généralement uniformes et constants.

Or, la connaissance suffisamment éclairée d'une pareille mission n'est pas chose impossible, parce que la sphère en est restreinte, qu'elle se divise naturellement en quelques grands départements bien délimités, et que, grâce à une longue expérience et à de profondes études, il existe, sur tous ces points, des traditions fixes, qui sont, pour tous les gouvernements, de puissants auxiliaires.

Mais ici quelle différence! La mission de l'Etat socialiste, embrassant tout l'ordre économique *dans tous ses détails et ses éléments individuels* et ayant pour objet, non la poursuite du bien *général*, mais l'organisation du bien *total* de la société, *dans ses éléments individuels*, exigerait incomparablement plus de connaissances et d'expérience. D'autre part, il n'y a, sur cette organisation de détail qui doit atteindre les besoins et les travaux de tous les individus, *ni science faite, ni expérience acquise*. On devrait ici coordonner, sous une direction unitaire, cet ensemble de facteurs et de forces qui représente tous les besoins et tous les désirs d'un peuple civilisé, — tous les matériaux et tous les procédés du travail humain, — toutes les activités et toutes les aptitudes de tous les citoyens, considérés individuellement. Quels législateurs et quels ministres ne faudrait-il pas à l'Etat socialiste pour acquérir la pleine intelligence d'une pareille mission? Comment l'élection populaire va-t-elle leur assurer les qualités exceptionnelles qui y sont requises?

Considérons d'abord les *besoins de la nation*. La nation soumise au régime socialiste ne serait pas un peuple sauvage et primitif, mais un peuple civilisé et pleinement développé, un peuple, par conséquent, dont les besoins et les désirs, en

tout ordre de jouissance, sont stimulés par la connaissance et l'expérience de ces innombrables progrès de détail que les sciences naturelles et les arts industriels ont déjà réalisés. L'Etat socialiste devrait posséder une connaissance certaine, précise, détaillée de tous ces besoins, car il doit juger et décider sans appel quels sont ceux qu'il convient de satisfaire et même de favoriser, et quels sont ceux qu'il doit proscrire ou, du moins, restreindre et limiter.

Quelle quantité, quelle variété de produits ne devra-t-on pas connaître pour satisfaire aux besoins de l'alimentation, de l'habitation, du vêtement, du mobilier, de l'éclairage, du chauffage, des transports et des plaisirs de ces millions de personnes qui constituent la population d'un grand pays? N'importe. Le comité doit prononcer et son arrêt fera loi dans tout le pays. Il doit statuer sans appel sur ces milliers d'étoffes et sur ces milliers de vêtements que les grands magasins de mode étalent à nos regards ébouis : il doit juger quelle quantité et quelle qualité de ces produits répondent aux besoins raisonnables d'un peuple civilisé. Ce n'est pas tout. Songez au mobilier des maisons et à l'immense variété d'aliments et de boissons qui figurent actuellement sur les tables des plus grands hôtels ou des plus modestes ménages. Il faut ici encore prononcer, avec décision et sans appel, en tout : rien ne peut échapper à la direction unitaire de l'Etat socialiste, car, s'il ne réglemente pas tout jusqu'à l'infime détail, il contredit son principe fondamental et il ouvre une issue, qui s'élargit sans cesse, à l'initiative privée et à la libre spéculation. De plus, il faudra bien déterminer la quantité des produits étrangers de tout ordre qui correspondent aux besoins ou aux désirs du peuple consommateur.

En avant donc, ministres socialistes! Il vous faut dresser, pour tout un peuple éclairé, civilisé, habitué au bien-être et au luxe de la vie, les statistiques exactes de ses besoins, de ses appétits, de ses goûts, de ses fantaisies et de mille caprices si variables auxquels il tient tant! Vous devez réglementer tout cela, d'après les principes de la raison et de l'équité, et votre Comité unitaire devra trancher, avec une compétence sans appel, ces mille problèmes de détail et de nuance qui se débattaient jusque là, librement, entre les millions de producteurs et de marchands et les millions de consommateurs que possède un vaste pays.

Pour se rendre compte des impossibilités auxquelles un pareil inventaire se heurterait, qu'on se rappelle combien de fois le ministère de la guerre a été victime des méprises les plus funestes dans l'évaluation et l'organisation des fournitures de l'armée! Un exemple entre mille. Lors de la déclaration de la guerre franco-prussienne, le maréchal Lebœuf s'est écrié à la Chambre : « Nous sommes prêts », et il a affirmé, aux applaudissements de la France, que le matériel de l'armée ne laissait rien à désirer. « Pas une cartouche ne manque aux fusils, ni un bouton aux guêtres de nos soldats. » On sait quel démenti les faits ont infligé à cette affirmation et comme soldats et généraux se sont plaints du manque de vivres et de munitions!

Cependant, quelle différence n'y a-t-il pas entre l'organisation des ressources et de la richesse de consommation d'une vaste nation!

Le ministre de la guerre a le droit de simplifier et d'uniformiser les fournitures de l'armée; il n'a pas à compter avec les goûts différents des soldats; à tous à peu près la même quantité et la même qualité de vêtements et d'aliments. De plus, il a à sa disposition un personnel très expérimenté et un plantureux budget, et il sait, jusqu'au dernier homme, le nombre de soldats qu'il doit entretenir.

Ici, au contraire, sous peine de faire peser sur toute la nation un despotisme de fer, vous devez tenir compte des besoins et des goûts de chacun. Vous devez dresser, au milieu des changements perpétuels de la population, la statistique exacte des biens de jouissance qu'elle réclame. Vous devez, dans tous les ordres de la consommation, inventorier l'infinie variété des produits naturels ou manufacturés et déterminer, pour chaque produit, la quantité exacte de la production que vous en ordonnerez.

Non, il n'y a pas parité entre le travail qui doit se faire au département de la guerre pour l'entretien convenable de l'armée et celui qui devrait se faire au bureau central de l'Etat socialiste pour l'entretien de millions d'habitants.

Est-ce tout? Non! Il vous faut, de plus, connaître et juger, avec une autorité souveraine, les *procédés de production* et les *moyens de transport* pour satisfaire, sur tous les points du pays, cette infinie variété de besoins et de désirs. Quelle science technique ne faudrait-il pas! Vous devez juger avec

compétence toutes les applications, presque innombrables et sans cesse changeantes, de la physique, de la chimie, de la mécanique, de la dynamique et de l'empirisme industriel. Vous devez prononcer entre mille découvertes et mille rivalités d'inventeurs, en prenant sur vous les risques et les périls de toutes les entreprises. Mettez-vous donc au courant de toutes ces découvertes; étudiez-les rapidement et sachez vous garantir dans cette étude de toute illusion, car il ne vous est pas permis de vous tromper souvent.

En outre, ne l'oubliez pas, la plupart des progrès industriels ont été précédés de tâtonnements et d'essais équivoques : sur le champ de la science technique, on fait rarement trois pas en avant sans un pas en arrière. Quelle sollicitude donc et quelle clairvoyance ne faudra-t-il pas à ce comité directeur pour ne pas approuver ou condamner, mal à propos, les nouveaux procédés de production et pour vous assurer, en matière si obscure et si douteuse, la clarté d'idées et l'infaillibilité de jugement que réclame cette seconde partie de la mission de l'Etat socialiste!

Aurez-vous un meilleur coup d'œil que Napoléon I^er^, qui a condamné les bateaux à vapeur, et que Thiers, qui ne voulait pas de chemins de fer?

En outre, pour faire exécuter, au moyen de tous ces procédés de production, tout le travail qu'exige la satisfaction de tous les besoins du pays, il faudra connaître *en détail les aptitudes et les forces disséminées dans les cerveaux et dans les bras de toute la nation.*

Pour que toutes ces forces et ces aptitudes soient bien appliquées et économiquement employées, à quel moyen aurez-vous recours?

Il faudra savoir découvrir des travaux convenables pour tous les travailleurs et des travailleurs convenables pour tous les travaux.

Quelle science des hommes et des choses ne devront pas posséder les chefs de cette organisation, pour y réaliser cette parfaite loi d'harmonie!

Reste le *partage des produits* et la *taxation du travail de chacun*, partie de votre mission plus importante encore que les trois autres, car vous trouverez ici tournées contre vous, au degré le plus intense, toutes les cupidités et toutes les

jalousies. Que de produits qui, grâce à la division de plus en plus parfaite du travail, doivent passer par plusieurs mains avant d'être achevés! Quelle difficulté pour y déterminer la part de chacun! Si vous appliquez brutalement la théorie marxiste en ne taxant le travail que *d'après la simple durée*, sans tenir compte de l'*intensité* et des *qualités* du travail personnel, vous paralysez toutes les activités et tous les talents; si, au contraire, vous adoptez le principe que l'intensité et les qualités de ce travail doivent être rémunérées, vous assumez vis-à-vis de millions de travailleurs la responsabilité des devoirs les plus délicats sans règles précises ni certaines pour les bien remplir.

De plus, il vous faut compter avec ce terrible facteur qui s'appelle le *hasard* et l'*accident*. Telle récolte est deux fois plus productive que telle autre, et toutefois la dépense du travail humain y a été la même. Comment assurerez-vous au travailleur l'équivalent de son travail selon ce principe de justice, que vous avez proclamé votre unique raison d'être et le principe fondamental de toute votre organisation sociale? Comment vous tirerez-vous d'un pareil labeur?

Mieux vaudrait vous enfermer, vous et votre comité directeur, dans la Bibliothèque nationale de Paris ou dans le British Museum de Londres, avec l'obligation d'analyser les deux millions de volumes de tous les temps et de tous les pays, qui s'y trouvent; mieux vaudrait être forcé d'en faire une synthèse lumineuse, précise, appuyée sur des preuves indiscutables dans toutes ses parties : vous termineriez plus tôt et plus parfaitement cette étude que celle à laquelle vous condamne l'obligation de connaître, de juger, de contrôler et de diriger, dans tous ses détails, le régime économique des peuples modernes.

Quoi! pour faire la péréquation cadastrale de la France au seul point de vue de l'impôt foncier, il a fallu trente années de travail et 50 millions de francs de dépense. Toutefois, on sait quelles inexactitudes et que d'imperfections renferme ce relevé. Quel travail donc et quelle dépense ne faudrait-il pas pour dresser, à un point de vue absolu, *l'inventaire détaillé de tous les besoins, de toutes les ressources, de toutes les forces économiques, de toutes les aptitudes, de tous les procédés de production et de tous les progrès techniques, disséminés dans le sol, dans le sous-sol, dans les fabriques, dans les*

magasins, dans les bibliothèques, dans les muscles et dans les cerveaux d'une vaste nation!

Or, telle est la *mobilité* qu'offrent la plupart des éléments de cet inventaire que celui-ci serait sans cesse à reviser et à réformer.

Cependant, sans un pareil inventaire parfaitement dressé et intelligemment fixé dans l'esprit, comment l'État socialiste réussirait-il à coordonner tous les éléments et tous les facteurs du travail national, pour leur imprimer à tous cette direction *unitaire, qu'exigent son programme et son principe fondamental?*

Saisissons donc bien la différence essentielle des deux théories en présence. Quand l'État limite sa mission au bien général, une connaissance *générale et approximative* de cette mission peut suffire. Quand, au contraire, il l'étend, sur les ruines de toute liberté et de toute initiative privée, *au bien total de la nation et au bien individuel* de chaque citoyen, une connaissance générale et approximative ne saurait suffire. Il y faut une connaissance *totale, précise et détaillée dans ses innombrables parties.*

Enfin, - comme aucun pays ne se suffit et que le commerce international est une source de richesse pour tous, il faudrait savoir traiter avec l'étranger dans d'excellentes conditions pour se procurer le surplus des biens de consommation que le pays ne produit pas.

Le gouvernement socialiste aurait donc *cent fois, mille fois plus d'affaires* à diriger que nos gouvernements actuels, et la plupart de ces affaires seraient *bien plus variées, plus délicates et plus importantes que maintenant, car elles touchent aux besoins et pénètrent dans les mille détails de la vie de chacun.* Il faudrait pour cela aux ministres du gouvernement socialiste cent fois, mille fois plus d'esprit, plus de science, plus d'application et d'activité qu'aux grands ministres célèbres entre tous, par exemple, Richelieu et Bismarck! Qui vous a promis de pareils hommes? Quelle fée vous les donnera?

Peut-être n'aurez-vous que des mandarins chinois, car la Chine est de tous les pays celui où fleurit le plus le système du fonctionnarisme cher aux socialistes. La plupart des détails de la vie y sont réglés par des lois publiques et soumis à la direction des mandarins. Ceux-ci sont tous des

lettrés, nommés aux différentes charges, d'après la valeur des examens renouvelés à chaque promotion (1).

Malheureusement, la récente guerre nous a démontré ce que vaut le mandarinat!

Dites-nous donc quel moyen vous inventerez pour vous assurer toujours des ministres à dépasser de cent coudées Richelieu et Bismarck? Sans pareille supériorité de talent et

(1) A consulter, sur cet argument d'analogie tiré du gouvernement chinois, l'article de Pierre Leroy-Beaulieu, *Revue des Deux-Mondes,* 15 novembre 1898.

« Le fléau de la Chine, écrit-il (p. 334), aujourd'hui et depuis longtemps, ce qui paralyse tout effort, ce qui arrête tout progrès, c'est le mandarinat. Et malheureusement ce fléau est son orgueil. *C'est par l'Etat, routinier, incapable, corrompu, que périt cette nation.* Sans doute, on a dit que les peuples n'ont jamais que le gouvernement qu'ils méritent... Mais ce sont les traits les plus fâcheux du caractère chinois, qui se retrouvent accentués chez le corps des lettrés qui gouvernent l'empire, alors que les qualités sérieuses d'activité et d'énergie semblent avoir disparu.

» Le gouvernement chinois est théoriquement fondé sur les mêmes principes que le gouvernement de la famille... mais il est entièrement entre les mains de la classe dite des lettrés ou des mandarins, dans laquelle sont recrutés tous les fonctionnaires.

» La classe des lettrés... se recrute de la manière *la plus démocratique du monde, par des examens auxquels tous ont accès.*

» Les examens comportent trois degrés à la suite de chacun desquels on confère successivement aux candidats heureux les grades désignés couramment par les Européens, par analogie avec nos grades universitaires, sous les noms de bachelier, licencié, docteur. Pour le grade de bachelier, les concours ont lieu dans chaque district (il y a une soixantaine de districts par province); pour celui de licencié, dans les dix-huit capitales provinciales; pour celui de docteur, à Pékin seulement. On jugera du prestige qu'exerce sur la population le titre de lettré, si je mentionne qu'au moment où je me trouvais à Shangaï, à la fin de 1897, *14,000* candidats concouraient à Nankin pour les examens de la licence, où *150* seulement devaient être reçus. — D'après la relation d'un missionnaire (le Père Jérôme Tobar), « le palais des examens à Nankin contient 20,646 cellules ». (*Etudes des Pères de la Compagnie de Jésus,* 5 octobre 1901, p. 103.)

» Si nul ne peut occuper une place à moins d'avoir passé ses examens, il ne s'en suit pas que tout candidat heureux en obtienne une nécessairement... La plupart des places s'achètent plus ou moins. Voit-on un sujet capable de bien faire son chemin, il se forme un syndicat, une société de commandite, qui lui avance les fonds nécessaires pour mettre le pied à l'étrier... et se fait largement rémunérer ensuite, en percevant une part dans les bénéfices des charges occupées par son protégé ou son associé.

» Le caractère démocratique d'un pareil mandarinat le rend plus nuisible encore qu'il ne serait, s'il constituait une aristocratie héréditaire et fermée. » C'est ce que M. Pierre Leroy-Beaulieu prouve très bien : « Tel qu'il est, en effet, personne n'a d'intérêt à le détruire, les gens les plus intelligents s'efforcent au contraire d'y entrer. La préparation aux examens écrème la population, attire à elle tous les esprits les mieux doués, qu'elle abrutit du reste irrémédiablement : la carrière littéraire jouit d'un prestige énorme, et le plus pauvre homme peut espérer que

de puissance de travail, le gouvernement socialiste fera nécessairement faillite à ses promesses.

Nous avons longuement développé ce considérant de notre réquisitoire contre la théorie socialiste, parce qu'il est le plus incontestable et le plus saisissable. Seul, il suffit pour réfuter à fond cette colossale utopie par la mise en vive lumière des impossibilités pratiques qui s'y trouvent renfermées.

Après l'avoir pénétré, nous saisirons plus facilement les considérants suivants qui en sont la conséquence.

Nous avons réclamé, en effet, pour tout Etat qui veut remplir sa mission, deux qualités qui doivent s'ajouter à la connaissance éclairée de cette mission, à savoir : une *volonté sérieuse* pour en poursuivre l'exécution, et une *certaine habileté pratique* pour s'assurer les moyens indispensables à son succès.

Or, ces deux qualités feront également défaut à l'Etat socialiste.

Celui-ci n'aura pas, il ne saurait avoir cette *volonté sérieuse* de bien remplir sa mission.

Pourquoi?

Parce que cette volonté doit être une volonté sage, modérée, ferme, une volonté réglée par l'esprit de suite et appliquée à des résolutions bien réfléchies et préméditées.

Comment une pareille volonté pourrait-elle s'attacher à la poursuite d'un but aussi chimérique?

Comment des hommes sensés pourraient-ils prendre au sérieux leur responsabilité vis-à-vis d'une mission aussi impossible à remplir?

Comment pourraient-ils tenter un essai sérieux pour réussir dans une œuvre qui les déborde et les écrase de toutes parts?

son fils y entrera. Elle n'excite donc nullement la haine que font naître les privilèges d'une caste.

» Aussi, ajoute l'auteur, maints Etats occidentaux, qui tendent à s'enchinoiser sous ce rapport, ont un grand profit à tirer de cette leçon. Le développement exclusif de la mémoire, l'obstination dans les vieilles méthodes, le misonéisme, le triomphe des médiocres sur les esprits originaux, la géroncratie, la routine poussée au dernier degré : voilà les effets infaillibles de la méthode des concours à outrance. »

Le fonctionnarisme, démocratiquement recruté par voie de concours, menace le régime socialiste de maux bien plus grands, car le fonctionnarisme y absorbera toutes les forces vives de la nation.

Tout homme, qui serait de fait engagé dans une pareille mission, en aurait aussitôt reconnu les insurmontables difficultés. Devant toutefois se tirer d'affaire, comme on dit vulgairement, il se résoudrait bien vite aux procédés tranchants, aux solutions absolues, aux résolutions violentes. Harcelé par les mille extravagances d'une pareille mission, incapable de dominer la situation et ne sachant où donner de la tête, il se réfugierait d'instinct dans l'arbitraire et le despotisme. Ce serait le régime de l'*instantané* et des *coups de tête.*

Qu'on se rappelle les coups de tête de la Convention pour venir à bout de la tâche impossible qu'elle avait assumée de changer radicalement le régime politique et financier de la France. Ici la transformation rêvée est incomparablement plus radicale et l'impossibilité de la tâche bien plus évidente.

Qui ne comprend également combien ce régime serait dépourvu de cette *habileté pratique* et de cette *sagesse gouvernementale,* qui a l'art de s'assurer, par la confiance et la bonne volonté des gouvernés, les moyens d'action nécessaires à sa mission!

A qui inspirerait-on ici cette confiance et cette bonne volonté?

L'habileté des gouvernements consiste à s'appuyer, à la fois, sur l'*élite* et sur la *masse* du peuple. Il faut s'assurer le concours d'hommes d'*élite,* car ce sont ceux qui forment l'opinion, et il faut avoir pour soi une *suffisante majorité,* puisque c'est le nombre qui fait la loi.

Sous ce régime socialiste, les mécontentements iront en s'étendant de proche en proche, et dans l'*élite* et dans la *masse* de la nation.

Vous vous êtes arrogé le droit souverain de contrôler, de diriger et de remplacer, quand bon vous semble, la science, l'expérience, le talent, le génie, que vous trouverez autour de vous. En face de mille prétentions rivales, vous prononcez sans appel sur les connaissances, les découvertes, les œuvres, les aptitudes, le mérite de chacun. Vous délivrerez ou vous refuserez des brevets d'invention et même des brevets de talent et de génie, en donnant à ces brevets une sanction absolue. Le talent, méconnu par vous, sera mis dans l'impossibilité de se développer. Le voilà relégué dans la main-d'œuvre. Le bel esprit, érigé par vous en génie, aura toute

facilité pour détruire et corrompre; le voilà au sommet du pouvoir et des honneurs. Comment, avec ces procédés-là et les méprises que vous ne saurez éviter, réussiriez-vous à contenter l'élite de la nation?

Mais, dira-t-on peut-être, actuellement l'examen décide de bien des carrières; ce procédé n'est donc pas mauvais en soi, et, s'il n'est pas mauvais, pourquoi ne pourrait-on pas le généraliser!

Pour deux motifs, qui mettent à nu les différences essentielles entre le procédé actuel et le procédé socialiste.

Actuellement, l'examen est une condition requise pour pouvoir entrer dans certaines carrières déterminées, mais généralement dans ces carrières l'examen ne nous assigne pas un numéro d'ordre qui vous immobilise, durant toute votre vie, dans telle occupation fixe et limitée. Vous passez, par exemple, tel genre d'examen de votre choix : l'examen de médecin, d'avocat, d'ingénieur industriel, d'ingénieur architecte, d'ingénieur agricole, de docteur en sciences physiques, chimiques ou mathématiques. Eh bien, vous n'êtes pas rivé, par le numéro de votre examen, à telle fonction ou à telle œuvre déterminée. Vous choisissez, et puis, dans la fonction choisie, vous gardez votre liberté et vous cultivez la spécialité qui a pour vous le plus d'attraits. Vos talents évoluent-ils dans un autre sens ou un heureux hasard vous mène-t-il sur la piste de quelque découverte, placée hors du champ de votre carrière, vous demeurez libre de faire, de vos talents et de votre activité, l'usage qu'il vous plaît. La fatalité de votre examen et du jugement, parfois arbitraire, qui en a fixé le résultat, ne lie pas votre liberté.

Dans l'Etat socialiste, il en est tout autrement : Vous êtes forcément le prisonnier de votre examen ou du jugement que vos chefs portent sur vous.

L'immortel Newton, qui n'a obtenu, dans son examen de mathématiques, que le numéro 35 sur 70, et l'immortel Pasteur, qui a passé son examen de chimie avec la mention « médiocre », auraient peut-être risqué, dans l'Etat socialiste, d'être à jamais appliqués à faire des additions dans un comptoir de commerce!

Notons bien que le génie, le génie original, le génie à découvertes, requiert parfois un très long et très lent apprentissage avant de déployer sa puissance supérieure. Le bel esprit, au contraire, a l'évolution facile. Qu'on consulte la

biographie des plus grands hommes dans les sciences, les lettres et les arts : on sera étonné de la durée et des allures irrégulières qu'offre l'évolution des plus beaux génies que nous admirons. La plupart de ces hommes à 20, même à 30 ans, ne laissaient pas encore soupçonner ce qu'ils sont devenus plus tard. Les exceptions contraires constituent la minorité. Voilà une considération bien déconcertante pour pour les théories de la réglementation socialiste.

La seconde différence entre le régime libre et le régime socialiste, c'est qu'actuellement quantité de carrières et de fonctions dans les arts, les lettres, les sciences et l'industrie, demeurent toujours ouvertes pour qui veut, à n'importe quel âge, y pénétrer. De plus, vous restez libre de vous y choisir votre spécialité et de cultiver celle-ci comme vous l'entendrez. Si, dans ces différentes sphères, les stimulants et les récompenses du gouvernement sont parfois mal appliquées, au moins le gouvernement ne prétend pas y supprimer les ressources et les espérances qu'offrent la libre initiative, la libre concurrence et les espérances offertes par de libres protecteurs.

L'Etat socialiste, au contraire, introduit dans ce domaine, comme dans tous les autres, un despotisme exclusif et oppressif. Impossible de ne pas froisser, par ces procédés arbitraires, la grande majorité des savants, des artistes, des écrivains, des spécialistes de tout ordre, qu'il prétend diriger, juger et récompenser selon leur mérite et les exigences de l'intérêt général. Essayez de juger cent tableaux, cent pièces de vers, cent ouvrages de science, cent brevets d'invention, en classant ces œuvres d'après leur mérite, d'après le prix exact qui leur revient et le jugement à formuler sur leur auteur : vous êtes sûr de vous tromper au moins la moitié de fois et de faire, même parmi ceux que vous aurez bien appréciés, quatre-vingts mécontents sur cent.

Un pareil système détachera donc fatalement de l'Etat socialiste l'élite de la nation.

Aux blâmes et aux mécontentements d'en haut se joindront les blâmes et les mécontentements d'en bas. Le système socialiste doit produire dans la masse le même effet que dans l'élite du peuple. Les prétentions, les rivalités, les jalousies du monde des travailleurs se donneront pleine carrière, en accumulant contre le pouvoir central les plus violentes

critiques. La somme des fonctions inférieures et des travaux pénibles l'emportant au moins dix fois sur celle des fonctions supérieures et des travaux faciles, et les inégalités dans chaque carrière étant si grandes, comment pourrait-on assigner à chaque citoyen une tâche qu'il agrée et une rémunération dont il se contente? De toute nécessité, il faudra méconnaître et violer ce que le grand nombre regardera comme son droit et appliquer des procédés d'administration dans lesquels la masse ne verra que des procédés d'injustice et d'oppression.

Et qu'on n'allègue pas la résignation avec laquelle le peuple accepte les inégalités des fonctions sous le régime actuel, pour conclure à cette même résignation sous le régime socialiste. Il n'y a pas parité. Actuellement, c'est l'inégalité des conditions où chacun naît, qui fait généralement l'inégalité des fonctions. On se résigne à une fonction inférieure, parce qu'on naît dans une condition inférieure. On fait ainsi de nécessité vertu, ou, si l'on s'irrite de cet état de choses, on s'en prend, non au pouvoir, mais à la fatalité ou à l'état social en général, tel qu'il règne partout sous l'empire d'une tradition impersonnelle. Dans l'état socialiste, au contraire, l'inégalité des conditions est abolie, on y proclame, comme un dogme de justice sociale, que les hommes ne peuvent différer devant les fonctions, les récompenses et les honneurs, que *par leur mérite personnel tout seul*, et que *toute autre inégalité constitue une vraie iniquité.*

Comment donc fera-t-on accepter, sans murmures ni mécontentement, ce grand nombre de fonctions inférieures auxquelles la multitude est irrémédiablement vouée? Combien, sur cent citoyens qu'on appliquera aux travaux des champs, des mines, des usines et des petits métiers, sauront reconnaître qu'ils ne sont bons qu'à cela?

Prenons donc la nature humaine, telle qu'elle est, les théories n'y changeront rien, et concluons que l'État socialiste ne saurait posséder les trois qualités qui lui sont indispensables, à savoir : l'*intelligence de sa mission*, — la *volonté sérieuse de la bien remplir* — et l'*habileté* ou la *sagesse pratique* pour s'y assurer, par la confiance des sujets, les concours et les moyens d'action que cette mission réclame.

2. Considérons maintenant les *défauts* souverainement funestes que l'Etat socialiste devrait, mais ne saurait éviter.

Je puis réduire ces défauts à trois : la *légèreté,* la *partialité* et l'*instabilité.*

Ces défauts devraient être évités à tout prix par l'Etat socialiste, car ils y sont plus funestes que sous tout autre régime. Moins que tout autre, l'Etat socialiste peut être *léger*, car il prétend ne rien abandonner au hasard et régler exactement, selon la raison et la science, le travail de la production sur les besoins bien constatés de la consommation. — Il ne peut pas être *partial;* car il prétend réglementer tous les intérêts au nom de la seule justice et donner à chacun la part de bonheur et de jouissance qui lui revient selon ses mérites et ses droits. — Il ne peut pas être *instable;* car, dans l'ordre économique, il faut unité stable de direction et de tradition. L'esprit de suite y est indispensable. Interrogez l'expérience : quelles sont les maisons d'industrie ou de commerce qui prospèrent? Celles qui vivent de fortes traditions, celles où domine l'esprit de suite.

Malheureusement, par la force et l'entraînement des choses, l'Etat socialiste sera léger, partial, instable. Nous y trouverons la plus téméraire *légèreté*, unie à la plus inique *partialité* et à la plus complète *instabilité.*

L'Etat socialiste sera léger, oui, léger jusqu'à l'extrême témérité.

Pourquoi? Pour les motifs déjà exposés, savoir le manque de connaissances claires et certaines qui puissent le guider et l'obligation fréquente d'arrêter les mesures les plus importantes au pied levé, sous la brusque pression des nécessités publiques. L'incompétence et la fatalité couvrant les responsabilités de la conscience, on n'hésitera pas à sacrifier l'avenir au présent, le devoir à la popularité, et la politique des principes à la politique des expédients.

Pour nous attacher spécialement au côté économique et financier de l'administration socialiste, remarquons, en général, qu'un particulier est incomparablement moins dépensier et plus prudent dans la gestion de sa fortune privée que les gouvernants ne le sont dans la gestion de la fortune publique.

Pour invoquer des faits, qui n'ont rien d'exceptionnel, rappelons-nous comment, dans les pays les plus sensés, on discute et on vote les budgets; comment, par exemple, en

Belgique, on a discuté et voté les énormes dépenses pour le palais de justice de Bruxelles, pour les fortifications d'Anvers et pour les forts de la Meuse. Sans juger ces dépenses en elles-mêmes, je demande simplement si tous nos députés, en votant ces trente, ces quarante, ces cinquante millions de francs, ont réfléchi à leur vote aussi sérieusement qu'ils eussent réfléchi à une dépense personnelle de 1,000 francs : combien pourraient l'affirmer?

D'où vient cette différence chez des hommes sensés et honnêtes? D'abord, de la quasi impossibilité, pour le grand nombre, de se former sur des matières, à la fois si complexes et si spéciales, des convictions claires, complètes, certaines; ensuite, de ce qu'ici l'intérêt privé fait totalement défaut et de ce que la responsabilité personnelle se laisse trop facilement absorber dans la responsabilité collective. L'*intérêt privé* et la *responsabilité personnelle* sont des freins d'une incomparable puissance dans l'ordre économique. Rien ne saurait les suppléer (1).

(1) Le budget français nous fournit un exemple frappant de la légèreté dans les dépenses qui caractérise en général les gouvernements et surtout les gouvernements démocratiques. Cet exemple se trouve dans la progression fatale du nombre des fonctionnaires et employés de l'Etat, progression qui a naturellement sa répercussion dans l'accroissement des charges financières.

M. Turquan a communiqué à la troisième réunion du Congrès des Unions de la paix sociale (1896), le résultat de ses savantes et consciencieuses recherches sur cet accroissement. (*Réforme sociale,* juillet 1896.)

Résumons-le.

Le nombre des employés de l'Etat et le montant total de leurs traitements se sont élevés depuis cinquante ans comme suit :

En 1846 . . .	200,000	employés	touchant	260	millions.
1853 . . .	210,000	»	»	268	»
1858 . . .	220,000	»	»	285	»
1873 . . .	300,000	»	»	400	»
1876 . . .	350,000	»	»	451	»
1894 . . .	400,000	»	»	515	»
1896 . . .	410,000	»	»	517	»

Indépendamment de cet effectif, il faut compter 118,000 agents des communes et 9,000 agents ou fonctionnaires départementaux. M. Neymarck, dans la discussion qui a suivi ce rapport intéressant, montre que le total des traitements, en y comptant ces 127,000 nouveaux agents, monte à 700 millions de francs. M. des Cilleuls fait remarquer, en outre, que bien des traitements sont souvent, pour partie, alimentés par des crédits figurant aux budgets sous d'autres rubriques, frais de matériel par exemple.

Il indique qu'au dehors des réformes profondes, il y a bien des améliorations qu'on peut obtenir par des simplifications de formalités et de bureaucratie que l'Etat est si lent à faire!

Or, dans l'Etat socialiste, *ces deux forces régulatrices* feront presque complètement défaut et, d'autre part, le gouvernement disposera de toute la richesse de production du pays, et il aura à prononcer sur des questions bien plus nombreuses et incomparablement plus complexes et plus spéciales. Quelle légèreté ne présidera pas à l'exploitation de cet immense fonds et quels gaspillages, quelle déperdition de forces vives, quelles ruines ne seront pas le fruit de cette légèreté!

Qu'on se rappelle la république centralisatrice et despotique de 93 précipitée à la banqueroute, alors qu'elle s'était assurée, par l'expropriation des biens du clergé, des associations et des émigrés, le budget le plus plantureux que jamais Etat posséda. A la fin de 1795, la Convention avait émis 47 milliards et demi d'assignats et, en 1796, 2 milliards et demi de mandats territoriaux! Toute cette richesse, en partie artificielle, en partie naturelle, a été perdue! (1)

Rapprochons de ce tableau une statistique qui en corrobore les conclusions. Le gouvernement français, qui coûtait sous Louis-Philippe un milliard et demi et sous Napoléon III un milliard 600 millions, coûtait sous la république actuelle, en 1900, environ 3 milliards et demi, et en 1910, le rapport général sur le budget, qui a été distribué au mois d'octobre aux députés français, constate que les dépenses de cette année s'élèvent à 4 milliards 269 millions, soit une augmentation de 83 millions sur l'année précédente.

En outre, le rapporteur du budget, M. Klotz, annonce que les engagements, pris pour la prochaine période triennale, font prévoir une augmentation ainsi évaluée : en 1912 par rapport à 1911, 163 millions; en 1913, 210 millions; et en 1914, 276 millions!

En présence de ces chiffres, on doit reconnaître que l'Etat, et surtout un Etat démocratique, se laisse facilement entraîner à des gaspillages d'hommes et d'écus, que les commerçants et les industriels ne se permettraient pas. Que serait-ce donc s'il se chargeait de tous les services du libre commerce et de la libre industrie?

(1) L'exemple le plus clair, le plus saisissant et le plus probant des périls que peut créer, pour la prospérité économique d'un pays, une république socialiste, gouvernant avec un despotisme absolu, nous est offert par la République française de 1792-1796, surtout durant le règne de la Convention (21 septembre 1792-20 octobre 1795).

Reproduisons, pour le faire bien connaître, quelques lignes du chap. XII du célèbre ouvrage de Claudio Jannet : *Le Capital, la spéculation et la finance au XIX^e siècle.* Nous y voyons ce que peuvent produire en matière financière les coups de tête d'un pouvoir omnipotent mais incapable.

Les assemblées révolutionnaires voulurent détruire tout le système financier qui s'était constitué depuis un siècle. Elles débutèrent par l'émission des assignats et, peu à peu, entraînées par la nécessité de les soutenir, elles décrétèrent des peines draconiennes contre toute transaction sur les espèces d'or et d'argent.

L'Etat socialiste emploiera, bien plus mal que n'a fait la Convention, les finances et les ressources du pays, parce que la situation économique à laquelle il devra faire face sera incomparablement plus vaste, plus complexe et plus embrouillée. Comment évitera-t-il la banqueroute?

La « Caisse d'escompte », la « Compagnie des Indes » et toutes les compagnies de commerce, y compris les « Assurances générales », furent abolies. Bien plus, la formation de toute société par actions fut interdite ainsi que les titres au porteur et les billets de banque à vue... Les charges d'agents de change furent abolies et la Bourse de Paris fermée (du 27 mai 1793 au 12 janvier 1796). Pour vaincre la résistance universelle, qui empêchait de circuler sur le pied du numéraire les *47* milliards et demi d'assignats qui avaient été émis à la fin de 1795, auxquels s'ajoutèrent les 2 milliards et demi de mandats territoriaux mis en circulation dans l'année 1796, la Convention interdit toute espèce de marché à terme sur les denrées et sur les effets publics et la négociation sur les lettres de change en blanc. Elle couronna son œuvre par la loi du maximum sur le prix des denrées!

La Convention avait eu la prétention de ne pas faire banqueroute. Un décret du 24 août unifia toutes les dettes publiques antérieures en un fonds de 5 p. c. qui fut inscrit au grand-livre pour une somme d'arrérages de 127,800,000 fr. Elle fut portée par divers emprunts postérieurs à 174,716,000 fr. Seulement les arrérages étaient payés en assignats, qui ne valaient plus qu'un p. c de leur valeur nominale et n'étaient plus reçus dans les caisses publiques intégralement — Le 28 mai 1796 une inscription de 5 livres de rente était cotée 600 livres, mais ceux-ci ne valaient plus que 1 fr. 50 en numéraire!

Le Directoire, par la loi du 30 septembre 1797, enregistra la banqueroute en réduisant à un tiers le montant de chaque compte de reute et en remboursant le capital des deux autres tiers par des mandats territoriaux, qui ne valaient, lors de la liquidation de 1801, que 5 p. c. de leur montant nominal. La charge annuelle de la dette se trouva ainsi réduite à 43,640,000 fr. C'est ainsi que 1,900 millions étaient perdus pour les rentiers.

L'assemblée nationale, pour créer des intérêts en faveur de la Révolution, avait successivement mis la main sur les biens du clergé, des corporations ouvrières, des hospices, des établissements publics. La Convention y ajouta les biens des émigrés, ce qui porta à 5 milliards et demi la valeur des immeubles offerts tous à la fois à la vente. Les divers décrets qui présidèrent à la mise en vente de cet immense patrimoine, comme gage des assignats, favorisèrent leur acquisition par des compagnies de *spéculateurs*, et il en vint de tous les points du monde.

La Révolution avait surtout eu en vue, par ces mesures financières et ces proscriptions des formes libres du commerce, d'empêcher l'agiotage et les spéculations malhonnêtes. Or, jamais l'*agiotage* ne fleurit davantage et ne permit de plus scandaleuses acquisitions de fortunes. On peut lire dans l'*Histoire de la société française sous le Directoire*, le tableau animé que les frères DE GONCOURT ont tracé de l'agiotage en l'an IV et en l'an V. — A consulter aussi CAPEFIGUE, *Histoire des grandes opérations financières* (Paris, 1851-1855), tome II; — RENÉ STOURM, *Les finances de l'ancien régime et de la Revolution* (Guillaumin, 1885, tome II, pp. 306-343.

CAPEFIGUE cite l'exemple de deux frères du nom de Freyre, qui avaient gagné, dans l'espace d'une année, près de 18 millions en numéraire par le simple agiotage sur les assignats, les actions de la Compagnie des Indes et de la Banque S. Charles. Possesseurs de cette fortune considérable, les deux spéculateurs cherchèrent le

En outre, l'Etat socialiste sera *partial,* oui, partial *jusqu'à la plus révoltante iniquité.*

Pourquoi? Parce que la lutte des partis y sera vive, passionnée, poussée jusqu'à l'antagonisme le plus farouche. Impossible qu'il en soit autrement. Tous les intérêts, toutes les fonctions, tous les honneurs étant concentrés entre les mains du pouvoir, les ambitions et les compétitions les plus ardentes se heurteraient autour de ce pouvoir dans les plus violents conflits. Personne ne se désintéresserait de ces luttes, car chaque citoyen y verrait engagés tous ses droits et toutes ses espérances. Comme ce pouvoir si avidement

moyen de la conserver en s'associant quelques-uns des membres de la Montagne. Le parti de Danton leur fut signalé comme le plus sensualiste et le plus corrompu. Autour de cette fortune se groupèrent bientôt Danton, Camille Desmoulins, Fabre d'Eglantine, Chabot et Bazire.

En 1795, les biens nationaux furent offerts en vente pour trois fois leur valeur de 1790, mais à payer en assignats, qui ne valaient alors que 6 pour cent. On donnait donc en réalité ces biens pour le cinquième de leur valeur.

Voici ce que dit de la spéculation que cette vente déchaîna, M. THIERS, dans son *Histoire de la Révolution française* (13e éd., tome VII, p. 243) : « Pour certains biens on vit jusqu'à plusieurs centaines de soumissions. A Charenton, il en fut fait 360 pour un domaine provenant des Pères de la Merci; il en fut fait jusqu'à 500 pour un autre. On encombrait les hôtels des districts. De simples commis, des gens sans fortune, mais dans les mains desquels se trouvaient momentanément des sommes en assignats, couraient soumissionner les biens. Comme ils n'étaient tenus de payer sur le champ qu'un sixième et le reste dans plusieurs mois, ils achetaient, avec des sommes minimes, des biens considérables pour les revendre avec bénéfice à ceux qui s'étaient moins hâtés. »

Cette confiscation et cette vente de biens nationaux ont donné naissance à la légende de la Révolution partageant le sol aux paysans, c'est-à-dire le leur livrant à un bon marché exceptionnel. C'est là une vraie légende. Cette confiscation monstrueuse qui a ruiné tant de familles honnêtes, cette vente rapide et au rabais entraînant à sa suite une dépréciation énorme de la propriété qui a duré jusqu'à la loi réparatrice de 1825, ont favorisé surtout les grands spéculateurs. M. des Cilleuls a établi, d'après des relevés faits aux archives, que les ventes des biens nationaux de toute catégorie, depuis le commencement des confiscations jusqu'à l'an VI, n'ont augmenté le nombre de propriétaires que de cent mille! Dans ce nombre, combien de malfaiteurs scandaleusement enrichis!

Napoléon Bonaparte, grâce à son génie administratif et aux hommes honnêtes et capables empruntés aux cadres de l'ancien régime, défit peu à peu l'œuvre néfaste de la Révolution et restaura, dans ses principaux traits, le système administratif d'avant 1790. Il réorganisa la Bourse sur ses anciennes bases, reconnut pratiquement les marchés à terme et rétablit, d'après les vieilles règles, la sûreté dans les transactions privées. Toutefois, il fallut encore de longues années sous la Restauration pour refaire l'outillage financier et le crédit de la France.

Voilà, au point de vue économique et financier, le bien produit par les utopistes qui ont gouverné la France à l'époque de la Révolution française! Quelle leçon pour l'avenir!

convoité et disputé relève tout entier du suffrage universel, toute la nation serait forcément et à jamais entraînée dans la mêlée des partis.

A l'opposé du rêve socialiste, le pays ne serait qu'un immense champ de bataille, divisé entre les chefs ennemis, dont chacun essaierait d'enrôler sous sa bannière le plus grand nombre de combattants. Comment y réussir, sinon par des promesses de favoritisme et les procédés si connus de corruption électorale? La conquête du pouvoir, enjeu des luttes électorales, serait donc la conquête de tout le parti. Places et emplois seraient le butin de guerre que les généraux devraient distribuer à leurs soldats sous peine de se voir reniés et renversés. L'avènement du socialisme amènerait ainsi le règne du plus absolu favoritisme et de la plus inique partialité.

L'Etat socialiste remplacerait, par suite, les abus de la concurrence *partielle* et *limitée* dans les libres carrières du travail par les abus de la concurrence *universelle* et *illimitée* pour la conquête du pouvoir et de tous ses privilèges. Ces abus seraient cent fois plus funestes.

Nous pourrions emprunter à l'histoire des démocraties contemporaines des exemples suggestifs, qui nous font pressentir ce que seraient la lutte des partis et le favoritisme gouvernemental, qui en est la conséquence dans la démocratie socialiste. Rappelons-nous les gouvernements républicains français de 89 à 93, de 48 à 51, de 71 à nos jours. Quel favoritisme d'une part, quel ostracisme de l'autre, et quelles luttes ardentes et mêlées de corruption électorale pour conquérir le pouvoir!

Faut-il dire combien cette partialité, en surexcitant les convoitises et le zèle des uns, les craintes et l'antagonisme des autres, serait funeste et au parti qui jouit du pouvoir et au parti qui en est exclu?

Enfin, l'Etat socialiste sera *instable*.

Par la force des choses, l'axe du pouvoir y sera sans fixité et le gouvernement sans traditions ni esprit de suite. Pourquoi? Parce qu'il n'aura d'autre base que le *suffrage universel* et que *rien n'est instable comme le suffrage universel, quand il est maître de tout.*

Voyez quelles brusques et puissantes oscillations le suffrage universel imprime au gouvernement des démocraties

contemporaines, et de quelles trahisons ou de quelles surprises il vous offre le spectacle habituel.

3. Et maintenant demandons-nous à quels résultats aboutirait le régime socialiste?

A des résultats cent fois pires que tous les maux et les abus du régime actuel.

Le système socialiste aboutirait *à la plus audacieuse violation de la dignité et de la liberté des personnes et des familles; — à la plus déplorable compression des généreuses initiatives et des fécondes aptitudes de la nature humaine;* — et, par suite, *à l'abaissement de l'humanité dans une médiocrité et une misère communes.*

Ces résultats sont inévitables et irrémédiables. On ne saurait les conjurer.

Quelle violation, tout d'abord, de la liberté et de la dignité personnelles! L'école socialiste contemporaine est plus brutale dans son despotisme que l'antique école de Platon, qui aurait voulu faire de tous les hommes des esclaves, pour les forcer à vivre heureux et vertueux. Platon rêvait donc de sacrifier la liberté à la vertu; mais le socialisme contemporain semble ne considérer l'homme que comme un animal, pour lequel le bien suprême consiste à être bien repu, bien vêtu et bien logé. Pour réussir à le mieux nourrir, à le mieux vêtir, à le mieux loger, les socialistes confisqueraient la liberté et l'indépendance naturelles de la personne humaine. Comment donc ne saisit-on pas ce qu'il y a d'humiliant, de dégradant, de profondément révoltant dans cette théorie? Dût ce régime couvrir la terre des fleurs et des fruits du paradis, on ne saurait assez énergiquement le répudier.

Non, aucun homme ayant le souci de sa liberté et de sa dignité ne se soumettrait à cet odieux esclavage. Il faudrait l'établir par la force, avec une violence inouïe, pour avoir raison des résistances désespérées et des incessantes révolutions qu'il provoquerait. Il faudrait même l'établir simultanément dans tous les pays, pour avoir quelque chance de le maintenir. Supposez, au-delà des frontières du despotisme socialiste, des pays encore affranchis : n'y aurait-il pas des émigrations en masse vers les pays de la liberté? Tous les hommes qui ont quelque instinct de dignité ou d'indépendance personnelle préféreraient s'expatrier, plutôt que

d'être à jamais traités comme des esclaves. Il ne resterait entre les frontières de l'Etat socialiste que les meneurs et les incapables.

Cette violation de la liberté personnelle entraînerait *la plus déplorable compression des fécondes initiatives et des meilleures aptitudes de la nature humaine.* Plus de stimulant ni de nobles ambitions et, par suite, plus de virile activité ni d'œuvres puissantes. Le travail forcé d'un esclave ne saurait valoir le travail spontané d'un homme libre. Pour que l'homme aille au bout de sa force, de son talent et de son génie, il doit se sentir libre et puissamment stimulé. Jamais le salaire en bons de travail, mécaniquement distribués par le dieu-Etat à ses esclaves, ne stimulera l'ensemble des hommes comme l'appât des bénéfices et l'espoir des honneurs et des récompenses illimités, qu'on espère recueillir sur le champ du libre travail et de la libre concurrence.

Au reste, l'histoire de l'esclavage gréco-romain nous fournit une preuve incomparablement plus saisissante et plus décisive de la supériorité du travail de l'homme libre sur celui de l'esclave. Bien que l'esclavage antique eût dans l'espoir de l'affranchissement un stimulant que n'auraient pas les esclaves socialistes, toutefois quelle différence entre lui et l'homme libre! Ces multitudes d'esclaves employés à Rome ont fort peu contribué à la prospérité même matérielle de la société. L'agriculture et l'industrie, auxquelles, durant des siècles, on a appliqué des millions d'esclaves, n'ont guère prospéré en Italie.

Bien qu'il y eût en moyenne à Rome, à Athènes, à Corinthe, de trois à cinq esclaves contre un homme libre, tous les hommes vraiment supérieurs dans toutes les sphères du talent et de l'activité humaine ont été des hommes libres. Même les esclaves grecs, si nombreux, dont on poussait le plus loin possible l'instruction pour les vendre comme précepteurs aux riches familles, n'ont laissé dans les lettres que quelques noms d'affranchis de second ordre. Aux hautes cimes de la science, de l'art et des lettres, nous ne découvrons que des hommes libres.

Seuls, les hommes libres, énergiquement stimulés, vont au bout de leurs forces et savent donner la pleine mesure de leurs talents.

Le bon sens et l'histoire nous permettent donc d'affirmer

que l'emprisonnement de toutes les intelligences et de toutes les activités dans cette immense caserne de l'Etat socialiste est inconciliable avec les conditions essentielles du progrès.

Le socialisme, s'il pouvait se perpétuer au pouvoir, nous donnerait un peuple d'eunuques sans ambition, sans initiative, sans énergie, et il ne ferait régner sur le champ du travail national qu'une obéissance servile et inerte, avec laquelle on ne saurait jamais concevoir ni exécuter les travaux des peuples libres et des nations civilisées.

L'ascension de la société ne se faisant jamais *par un mouvement d'ensemble, mais par des séries de progrès individuels qui s'étendent de proche en proche,* l'Etat socialiste, qui prétend substituer les efforts et les progrès collectifs aux effets et aux progrès individuels, arrêtera tout progrès.

Le règne du socialisme produirait donc les conséquences que le Souverain Pontife a si clairement et si énergiquement formulées dans l'Encyclique *Rerum novarum*, « la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à tous les désordres; le talent et l'habileté privés de leurs stimulants, et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source; enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère. »

Pour nous résumer en deux mots empruntés à un célèbre critique, le socialisme nous donnerait un monde de pygmées ou de révoltés.

Thèse VIII.

Le droit de propriété se réclame d'un double ordre d'exigences : les exigences personnelles de notre liberté et de notre perfectibilité privée, et les exigences sociales de la paix et de la prospérité publiques. — Il implique le droit d'hérédité, qu'on ne peut en séparer. — L'autorité sociale a vis-à-vis de ce droit pleinement admis un double devoir : celui d'en assurer le respect inviolable et celui d'en déterminer les titres, les limites et les obligations, selon les principes de la justice commutative et de la justice générale. — Toutefois, la loi naturelle en est la règle supérieure et universelle pour tous les devoirs soit de justice soit de charité.

Nous avons voulu réunir dans cette thèse, sous une vue d'ensemble, les différents aspects sous lesquels on peut considérer le droit de propriété, ainsi que les principes qui le fondent et en règlent les légitimes applications.

I. Notions préliminaires et exposé des systèmes.

L'*objet* de ce droit n'est pas seulement le *fruit* de la production naturelle, mais le *fonds* même et l'*instrument* de cette production. Contrairement à la théorie collectiviste, qui excepte de la propriété privée les *biens de production* ou ceux qui servent à produire d'autres biens, pour la limiter aux seuls *biens de consommation* ou ceux qu'on consomme directement, nous comprenons, dans la matière de ce droit, les uns et les autres.

Le droit de propriété s'étend de sa nature *à tous les biens d'ordre matériel*, qui ne peuvent *convenablement* servir à l'individu que *si les autres sont exclus de cette possession ou de ce libre usage*.

Le *sujet* de ce droit est l'*homme complet* ou l'homme pouvant se suffire et ayant droit à une existence indépendante. A un titre spécial, c'est le chef de famille.

Il faut bien distinguer dans le droit de propriété, le *droit indéterminé* ou *en puissance*, commun à tous, qui est le droit, moyennant titre convenable, de *pouvoir acquérir*, — et le droit *concret* ou *en acte*, qui constitue le droit, déterminé par titre convenable, d'acquérir et de posséder tels biens mobiliers ou immobiliers.

Pour l'intelligence des opinions de cette matière, remarquons qu'il peut y avoir *quatre relations différentes entre le droit naturel et un droit contesté*.

Il peut y avoir en effet : 1° *opposition* et, dans ce cas, le droit contesté ne saurait être qu'un droit essentiellement faux : — 2° *indifférence égale* dans les deux sens, d'où résulte une indétermination que peut fixer, dans un sens ou dans un autre, la volonté positive du législateur : de là des droits dont la légitimité et l'étendue dépendent tout entières de la volonté humaine; — 3° *convenance* plus ou moins grande ou relation d'utilité, non de nécessité, et alors il y a *aptitude naturelle* dans la matière de ce droit à passer en forme et en force de droit; mais il y faut *comme supplément* un acte d'autorité; 4° *Exigence essentielle ou relation de nécessité*, et alors la matière de ce droit passe, *en vertu de cette exigence toute seule*, en force de droit naturel.

En analysant les différentes théories, sur le droit de propriété, on trouve qu'elles se distribuent en quatre classes, qui correspondent à peu près à notre division théorique.

1. *Système de ceux qui nient tout droit de propriété.* Les communistes ne veulent ni de la propriété des biens de production ni de celle de consommation, regardant la propriété en général comme contraire au droit naturel, qui veut l'égalité, aussi complète que possible, des hommes en tout ce qui touche leurs besoins ou leurs jouissances. Le type de ce système est celui de Platon.

2. *Système de ceux qui altèrent et mutilent arbitrairement le droit de propriété.* Comme nous l'avons suffisamment déclaré dans la thèse précédente, les socialistes ou les collectivistes proprement dits ne voient dans la propriété qu'une chose purement contingente, objet d'une science exclusivement expérimentale. S'étant donc demandé quel est le meilleur système pour assurer à l'ensemble des hommes le maximum de jouissances matérielles au prix du minimum d'efforts et de travail, ils prétendent que c'est le système qui distingue entre les biens de production et les biens de consommation, pour permettre l'acquisition de ceux-ci, selon la mesure du travail et des besoins de chacun, et pour proscrire la propriété des biens de production, qui doivent appartenir également à tous, pour mieux servir à l'avantage de tous. C'est le système de L. Blanc, de K. Marx et de l'école collectiviste que nous avons réfutée précédemment.

3. *Système de ceux qui admettent le droit de propriété, mais seulement comme droit positif.* Les tenants de ce système supposent qu'à l'origine il y avait communauté naturelle des biens, mais que peu à peu les vices des hommes ont fait ressortir l'utilité du droit de propriété. Toutefois, il n'y a là, d'après eux, qu'une *haute convenance* qui a exigé, pour passer en force de droit proprement dit, l'*intervention de la coutume,* selon Grotius et Puffendorf, ou le *décret de l'autorité civile,* selon Bentham et Montesquieu. Ce système sous sa forme radicale est celui de J.-J. Rousseau, que nous avons exposé et réfuté précédemment.

Mirabeau et Robespierre l'ont soutenu dans les séances de l'assemblée républicaine (1).

4. *Système de ceux qui y reconnaissent un droit inné.* S. S. Léon XIII, dans son Encyclique *Rerum novarum,* enseigne que ce droit est fondé dans la loi naturelle. Ce système compte, en outre, pour lui, la grande majorité des

(1) Buchot et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française,* tome IX, pp. 285 et suiv. Mirabeau tirait de sa théorie le droit pour l'Etat de faire les lois successorales comme il l'entendait. « L'homme, disait-il, n'a aucun droit exclusif sur aucun objet de la nature. Ce qui appartient également à tous n'appartient réellement à personne. Si la propriété existe, c'est la loi qui l'a créée *pour des motifs d'utilité sociale :* c'est donc à la loi de distribuer les biens que l'homme laisse à son décès, ce n'est pas au propriétaire. A vrai dire, le propriétaire n'est qu'un usufruitier et sa jouissance finit avec lui. »

philosophes et des théologiens catholiques, bien que quelques-uns n'excluent pas formellement le système précédent.

Au dernier système appartiennent S. Thomas, $2^a\ 2^{ae}$ q. 66. a. 2 ad primum; — Soto, *De justitia et jure*, 4. 7. q. 5. a. 1; — Lessius, *De jure et justitia*, Lib. 2. c. 5. dub. 2. 3; — Suarez, *de Opere 6 dierum*, Lib. V. 7. n. 18. — De plus, il est admis par nombre de juristes, p. e. Troplong, *Traité de la propriété, suivant le code Napoléon*, chap. XXXI : *Donations; des lois civiles*, Liv. III, p. 408 (1).

II. Arguments du droit de propriété.

Commençons par rappeler les deux premiers arguments tirés des *exigences personnelles de notre liberté et de notre perfectibilité.*

Le droit de propriété ou le droit de pouvoir nous approprier les biens matériels, soit biens de consommation, soit biens de production, pour servir, au gré de nos convenances personnelles, à l'usage de notre vie et à l'accomplissement plus ou moins parfait de notre fin, est le *corollaire de notre personnalité et de notre liberté originelle.*

(1) Quelques interprètes prétendent que saint Thomas ne fait découler le droit de propriété que du droit positif. Cette opinion doit être rejetée selon nous. Exposons toute sa doctrine :

Saint Thomas, dans le passage cité, dit nettement et en termes absolus : « Quant au pouvoir d'acquérir et d'user, il est permis à l'homme de posséder des biens en propre. Cela est même *nécessaire* aux conditions de la vie humaine ». Ce texte est formel, et, dans son *Commentaire sur les politiques d'Aristote* Liv. II, l. 4, reproduisant et approuvant les raisons qu'Aristote oppose au communisme de Platon, il dit avec la même netteté et la même forme absolue : « Oportet possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii ».

D'autre part, il dit dans sa *Somme* 2, 2^{ae}, q. 66, a. 7 : pour légitimer avec tous les théologiens le droit que possède le pauvre, en cas d'extrême nécessité, de prendre ce dont il a besoin là où il le trouve : « Per rerum divisionem et appropriationem *ex jure humano procedentem*, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus ». Saint Thomas, dans ce passage, n'est pas censé contester le fondement en loi naturelle du droit de propriété. On peut concilier ce passage avec le précédent, en supposant qu'il veut simplement élever le droit supérieur et imprescriptible de l'indigent placé dans une extrême nécessité au-dessus du droit de propriété, dont l'*exercice*, pour être valable, exige communément la réglementation positive de la loi civile. — L'article 2 de la même question, *ad primum*, peut être entendu de la même manière, c'est-à-dire de la *détermination concrète* de la faculté naturelle de posséder par la loi civile. Le « *Jus humanum* » semble devoir être entendu de la loi naturelle interprétée et déterminée par la loi positive ou la coutume.

L'Encyclique *Rerum Novarum* a bien mis en lumière ce considérant d'une force et d'une portée si puissantes : « Une considération plus profonde de la nature humaine va faire ressortir mieux encore cette vérité. L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets, et, aux choses présentes, il ajoute et rattache les choses futures, et il est le *maître de ses actions*. Aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, *est-il en quelque sorte, à lui-même, sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes*, non seulement à pourvoir au présent, mais encore au futur. *D'où il suit* qu'il doit avoir sous sa domination, non seulement les produits de la terre, mais la terre elle-même qu'il voit appelée, par sa fécondité, à être sa pourvoyeuse de l'avenir. »

Le considérant de la *perfectibilité individuelle* que nous avons également développé dans la section traitant du droit individuel, corrobore le considérant de la liberté personnelle.

Dieu, en donnant à l'homme cette perfectibilité indéfinie, mais si différente d'individu à individu, a dû vouloir qu'elle fût efficacement stimulée et aidée dans son évolution indéfinie.

Or, les biens de la terre, qui doivent être les *stimulants* et les *instruments naturels* de cette perfectibilité, ne peuvent l'être efficacement, pour l'homme considéré dans la réalité concrète de ses besoins et de ses imperfections, que sous le régime du droit de propriété.

Donc, le droit de propriété est conforme aux exigences réelles et concrètes de la perfectibilité humaines, et, par suite, il correspond à l'ordre providentiel de Dieu.

La seconde proposition de cet argument se prouve par l'*analyse psychologique* et par l'*induction historique*.

L'*analyse psychologique* des mobiles et des stimulants naturels qui portent les hommes à travailler énergiquement et à développer, au prix de grands efforts, leurs aptitudes et leurs talents, nous enseigne que, pour l'ensemble des hommes, le premier de ces mobiles et de ces stimulants naturels est l'acquisition de la richesse, sous forme de possession stable, et le droit de faire fructifier cette richesse en toute liberté, respectueuse des droits d'autrui. Cette richesse ainsi possédée, sous forme de propriété indépendante, apparaît aussi comme

l'instrument le plus apte à servir le talent et le génie de l'homme, dans l'exécution de ses idées et de ses desseins.

L'*induction historique*, qui étudie les causes de la prospérité industrielle des peuples et les conditions de développement de l'esprit de travail et du génie des entreprises, confirme, par un ensemble de faits incontestables, le résultat de cette analyse psychologique.

L'histoire montre que tous les peuples se sont civilisés sous l'égide de la propriété privée, et que la richesse honnêtement acquise a été, dans tous les pays et dans tous les temps, le stimulant énergique du travail humain et de la perfectibilité humaine.

Partout où l'homme peut s'enrichir avec sécurité, en travaillant bien, on voit bien travailler la plupart des hommes.

Le génie lui-même a généralement besoin d'un pareil stimulant. Sans la richesse à acquérir, et la gloire à conquérir, la plupart des hommes du génie ne se condamneraient pas aux efforts laborieux et persévérants qu'exige généralement la parfaite évolution de leur génie. Le génie surtout des découvertes et des puissantes entreprises trouve, dans le régime de la propriété privée, ses instruments et ses meilleurs stimulants.

Nous avons cité plus haut suffisamment de faits caractéristiques, qui confirment sur ce point l'opinion commune des peuples.

Nous ferons observer, avant de passer à notre troisième argument, que, la *perfectibilité humaine étant illimitée*, de ce fait le droit de propriété, qui en est l'instrument et le stimulant, *est également illimité*.

L'autorité sociale ne peut donc pas lui imposer des limites arbitraires : elle ne peut que lui imposer les limites qui viennent d'obstacles extérieurs, telles que la priorité d'un autre droit privé, ou, dans des circonstances particulières, l'exigence évidente du bien commun.

Limiter la richesse des particuliers, en vertu d'une mesure générale et autoritaire, à telle quantité donnée, par exemple un million de francs, ce serait contraindre l'homme actif et industrieux qui arrive à telle limite de la fortune, à se transformer de travailleur utile en jouisseur stérile. La loi naturelle n'autorise pas pareil despotisme, qui se retournerait contre l'intérêt public, comme l'argument suivant le démontrera.

A ces exigences personnelles de notre liberté et de notre perfectibilité personnelles s'ajoutent les *exigences sociales de la stabilité et de la prospérité publique.*

Nous n'avons pas à démontrer l'utilité sociale des familles fortes et stables. Qui la contesterait, à moins de méconnaître l'institution même de la société domestique et les relations que Dieu a voulues, pour le bien de tous, entre le père, la mère et les enfants?

Cette utilité admise, peut-on contester que le droit de propriété reconnue au chef de famille avec le droit d'hérédité, qui en est la conséquence, assure à la famille une force et une stabilité que le régime collectiviste est impuissant à lui donner? Grâce à ce double droit, le père de famille travaillera mieux pour ses enfants, il en sera mieux obéi et imité, et, à sa mort, l'héritage, qu'il leur laisse, leur permettra de mieux poursuivre son œuvre et sa mission.

De même, étant reconnu le libre principe des associations, si utiles contre les excès opposés de l'individualisme anarchique et du césarisme despotique de l'Etat centralisateur, on doit reconnaître l'utilité qu'il y a pour ces libres associations de posséder un patrimoine qui augmente leur influence et leurs moyens d'action.

Mais prouvons directement que le droit de propriété reconnu aux particuliers est un principe de *prospérité* et de *civilisation* pour la société tout entière.

Pourquoi est-il un *principe de prospérité?*

Parce qu'il assure à l'initiative er à l'activité des travailleurs ces stimulants efficaces, cette responsabilité bien déterminée et ces garanties de stabilité qui sont nécessaires pour que le travail humain atteigne son plus haut degré de production et fournisse en abondance cette variété de ressources qui correspond à la variété des besoins de toute la société.

Grâce au droit de propriété, l'homme travaille avec plus de zèle, d'initiative, d'économie et de constance. Qui exploite son propre fonds, et pour son propre compte, l'exploite mieux que le mercenaire. Son œil sera plus vigilant, sa main plus active, et son esprit recherchera, avec plus de sollicitude, les meilleurs moyens de faire fructifier sa richesse. La productivité du travail étant généralement en proportion de l'effort de tête et de bras accompli, celui-là se décidera à de plus grands efforts à qui le produit du travail profite plus.

En outre, comme la valeur des produits du travail se mesure sur l'estime et les besoins des consommateurs, l'homme qui produit et qui vend pour son compte sera plus efficacement stimulé à mériter cette estime et à satisfaire ces besoins. Sous le régime de la propriété et du libre travail, protégé par de sages lois contre ses abus naturels, la production tendra partout à s'adapter à la consommation. Les producteurs et les commerçants exploreront tous les marchés pour en découvrir et en combler les lacunes. Là où ils observent quelque engorgement, ils seront intéressés à diriger les produits surabondants vers quelque débouché plus libre, et il s'établira ainsi, entre la production et la consommation, une circulation active et harmonieuse, également favorable aux vendeurs et aux acheteurs.

Assurément, les défauts des hommes et les accidents de la nature amèneront de temps à autre, dans cette circulation de produits, des ruptures d'équilibre; mais ces ruptures accidentelles, qui stimulent l'activité et le génie inventif de l'homme, constituent des maux bien moins grands que ne le seraient l'inertie et l'imprévoyance des peuples auxquels ce stimulant de l'intérêt et de la liberté serait enlevé. Un peuple composé d'esclaves et de fonctionnaires serait, sur le champ de l'activité industrielle, le dernier des peuples.

Nous avons déjà signalé l'exemple du peuple chinois, chez lequel le fléau du fonctionnarisme sévit le plus, comme une faible image de ce que serait un peuple soumis au fonctionnarisme universel de l'Etat collectiviste.

Principe de prospérité matérielle, le droit de propriété est en même temps un *principe général de civilisation*, parce qu'il stimule et rend plus facile la libre évolution des facultés humaines. Grâce à ce droit, un grand nombre de familles acquièrent une situation indépendante et sont à même d'assurer à leurs enfants une éducation et une carrière supérieures, où les talents originaux trouvent toute facilité pour s'épanouir.

Enfin, dans les pays, où une sage législation, servie par un inspectorat vigilant et impartial, proscrit de l'acquisition et de l'usage de la propriété les abus vraiment nuisibles, la fortune s'accumulera généralement entre les mains les plus capables de la faire valoir.

Quoi qu'on dise, l'honnêteté unie à l'activité et à l'habileté sont généralement les grands facteurs du succès en affaires (1).

Un des arguments les plus sérieux du socialisme contre le droit de propriété renforcé du droit d'hérédité, se tire du péril que crée au principe d'égalité et à l'ordre social l'*extension des grandes fortunes et des grandes propriétés*.

Ne nous alarmons pas du péril créé au soi-disant principe d'égalité, entendu au sens du nivellement des inégalités naturelles et de ces inégalités sociales qui résultent des premières, car nous contestons absolument la vérité de ce principe.

Parcourez toute l'étendue des êtres vivants inférieurs à l'homme, vous remarquerez partout que, plus une espèce évolue et se perfectionne, plus le principe de variation et de différenciation individuelle se développe. Nous avons déjà constaté et invoqué ce fait général. Il en est de même dans l'espèce humaine. On y voit une grande uniformité au sein de races inférieures; mais, plus la race s'élève, plus les différences individuelles se multiplient et s'accentuent. La différence entre la grande richesse et le salariat est peut-être moins grande qu'entre le génie de certaines supériorités littéraires, scientifiques, artistiques, et l'homme ignorant. Pour prouver combien la puissance de l'individu, tel que Dieu l'a créé, contredit le principe d'égalitarisme que l'école socialiste a rêvé, qu'on consulte les souvenirs des grandes guerres. Est-ce qu'un Napoléon Bonaparte avec 100,000 hommes n'est pas sûr de vaincre une armée de 200,000 hommes qui serait commandée par un soldat improvisé général? Un grand général vaudrait donc cent mille hommes et au-delà.

En outre, comme nous l'avons également fait remarquer plus haut, jamais un peuple ne monte au progrès avec ensemble ni d'une manière uniforme. Dans tous les ordres du progrès, l'ascension est d'abord individuelle et celle-ci

(1) On peut opposer à ce principe général quelques exceptions et de la déclamation. Cela ne prouve rien. Que l'on choisisse une centaine de grandes maisons d'industrie et de commerce, jouissant d'une prospérité durable, et qu'on recherche parmi les milliers d'opérations, faites dans la pleine lumière de la publicité, les marchés malhonnêtes et les transactions frauduleuses; les grandes et vieilles maisons pourront presque toujours subir cette enquête avec honneur. Pourquoi donc les détracteurs de la propriété et de la liberté économique ne font-ils pas cette enquête?

agit sur la masse par un entraînement qui s'affaiblit en s'étendant.

Force nous est donc de répudier le *faux principe de l'égalitarisme*, qui empêcherait l'ascension des plus capables. Ne lui sacrifions jamais le *principe fécond de la liberté et de la virile concurrence pour la conquête des premières places.*

Ce faux principe d'égalité ainsi écarté, disons franchement pourquoi nous ne sommes pas contraire à la formation, au sein de la société, de grandes fortunes privées.

Nous y voyons une conséquence utile, au point de vue social, du droit de propriété.

Une riche aristocratie, sachant mettre sa richesse en valeur dans l'agriculture, l'industrie et le commerce, contribue puissamment à la prospérité sociale et économique de la nation. D'abord, elle sert à créer et à soutenir une foule d'entreprises, dont l'Etat ne pourrait pas se charger à raison de leur caractère aléatoire, et dont parfois le succès est d'un intérêt si étendu. Ensuite, elle favorise, dans une protection plus libre et plus large que celle de l'Etat, l'épanouissement plus varié des arts et des sciences. En outre, elle crée et garde, sur tous les points du pays, une foule de ressources exceptionnelles pour les besoins exceptionnels. Enfin, par son indépendance et sa légitime influence, elle constitue une des forces vives de la nation et une précieuse garantie d'ordre et de sagesse dans les agitations des partis et les mouvements parfois trop heurtés de l'évolution sociale.

Citons, pour faire tomber d'aveugles calomnies contre ces grandes fortunes, un exemple topique. — Voici comment un « chevalier du travail », dans un meeting public, défendait le premier des Vanderbilt contre l'envie que soulevait sa gigantesque fortune : « De quel droit, s'écriait-il, prodigue-t-on à cet homme des épithètes offensantes? Les dix millions d'ouvriers auxquels il amenait de Chicago les blés nécessaires à leur subsistance; les centaines de millions de voyageurs qu'il transportait sur ses bateaux à vapeur et ses chemins de fer, ont tous bénéficié de son esprit d'entreprise. Pas un sur cent mille ne l'a vu, ne le connaît, ne saurait juger l'homme privé, ses qualités et ses défauts. Nous parlons des capitalistes comme si leur fortune ne profitait qu'à eux; mais que faisait Vanderbilt des sommes énormes que marchandises et voyageurs accumulaient dans ses caisses?

Il salariait des milliers d'ouvriers et employés, construisait une voie ferrée de New-York à Chicago, réduisait le prix des transports. Il édifiait un palais, dites-vous, et l'ornait d'œuvres d'art : (tant mieux pour les artistes!) Mais cela représentait une bien minime fraction des sommes employées par lui pour créer de nouveaux moyens de communication, construire des bateaux plus solides et plus vastes.

» Souhaitons tous plutôt que le pays continue à produire de pareils hommes. Il en faut pour perfectionner notre outillage commercial et l'amener à un tel point que nous puissions nous procurer, au taux le plus minime possible, les nécessités et le confort de la vie. » (1)

Mais pour remplir une pareille mission, il faut des vertus, nous dira-t-on. — Fort bien, répondrons-nous, seulement n'en tirez pas d'objection contre notre théorie d'ordre économique, comme si nous l'entendions dans un sens naturaliste; nous affirmons, au contraire, qu'il faut des vertus partout et toujours, aussi bien au bas qu'en haut de la société. Le calcul de la Providence n'est pas de faire sortir d'une combinaison économique quelconque, sans bonnes mœurs et sans vraies vertus, la prospérité des peuples.

III. Le droit d'hérédité.

1. Le droit de propriété renferme celui de transmettre à autrui les biens qui nous appartiennent.

Ce *droit de transmission,* en effet, ne saurait être contraire *à la nature des biens matériels,* faits pour les besoins et les usages raisonnables de l'homme, ni *aux droits de nos semblables* : sans la transmission à d'autres, par voie d'échange, ces biens ne nous procureraient que des avantages tout à fait insuffisants.

D'autre part, nier le droit de transmission *par don gratuit entre vifs,* c'est stériliser sans motif et même condamner la principale des vertus sociales : la charité. Un pareil droit de transmission entre vifs est donc exigé par l'utilité commune du genre humain : il ne peut donc, par nature et sous sa forme générale, être contraire aux droits du prochain.

(1) Cl. Jannet, *Le Capital,* chap. III, p. 53.

2. Le droit de propriété entraîne, par suite, d'une matière générale, le droit de cession perpétuelle des biens *entre vifs*. Or, il serait *illogique* et *funeste* d'excepter de ce droit la cession perpétuelle, soit *sous forme de pacte d'hérédité* dans un testament irrévocable, soit *par legs* dans un testament révocable.

D'abord, ce serait illogique.

Pourquoi?

Parce que, de sa nature, le droit de donation entre vifs implique toutes les formes et les conditions honnêtes que choisit le donateur et qu'accepte le donataire. Or, la fixation de la date de la mort, pour que le donataire entre en possession du bien cédé, n'est au fond qu'une condition analogue à d'autres conditions, comme, par exemple, celle d'une date future avant la mort.

Donc, il est illogique d'exclure cette condition de la mort comme invalidant le don.

Quel serait, en effet, ce motif d'exclusion, sinon que le testateur agirait sans volonté ou sans droit au moment où il teste, ou bien que cette volonté ou ce droit seraient annulés par le fait de la mort?

Mais ces motifs ne tiennent pas. La volonté du testateur est présente au moment où il teste, car il teste de son vivant : son droit y est également, car à ce moment il dispose de ce qui lui appartient réellement. Enfin, la clause de la mort du testateur se justifie, car c'est *la décision prise avant la mort qui a fixé cette clause*, et *la mort n'a fait que rendre cette décision irrévocable*.

Comment peut-on soutenir que la mort annule cette décision?

Autant vaudrait dire qu'à la mort d'un homme, toutes les décisions de sa vie sont annulées et que même tous les effets de ses actes doivent être supprimés.

Ramenons toute cette argumentation abstraite à une preuve concrète et de bon sens. Si je puis vous donner aujourd'hui cent francs, qui continueront à vous appartenir après ma mort, je puis vous promettre aujourd'hui la possession de ces cent francs pour le moment de ma mort.

Donc, en testant, je partage en deux la durée de ma propriété : je vous en cède la partie qui suit ma mort et je retiens celle qui précède.

Donc, le droit d'hérédité découle logiquement du droit de propriété.

2. Nous avons ajouté qu'une conception du droit de propriété, qui exclurait le droit d'hérédité, serait *funeste.*

En effet, elle enlèverait du droit de propriété *les stimulants les plus nobles du travail et l'instrument le plus efficace du progrès social.*

Si, en effet, je ne puis transmettre mes biens après ma mort, je serai porté à les gaspiller durant ma vie. Au lieu de les faire fructifier par le travail accumulé dans une épargne féconde, je serai tenté de les consommer dans une jouissance nuisible ou du moins stérile.

Mais, dira-t-on peut-être, dépouillez-vous de votre vivant ou faites fructifier votre richesse privée, pour qu'à votre mort elle augmente la richesse de tous.

Je réponds qu'on met la générosité humaine à trop rude épreuve et qu'en rendant la pratique de la bienfaisance trop difficile, on risque de rejeter le plus grand nombre vers l'égoïsme, toujours plus séduisant et plus facile.

Il nous faut toutefois exposer et réfuter une objection assez subtile contre l'aptitude d'un testament pour opérer validement la translation des biens.

3. *Objection.* En traitant des contrats, on enseigne, d'après la doctrine communément reçue, qu'il faut trois conditions pour opérer, par contrat, la translation des biens, savoir : la *capacité de l'opérer,* — la *volonté réelle et clairement manifeste* de le faire, — et l'*acceptation* de celui qui acquiert. De plus, ces trois conditions doivent *concourir* pour constituer le fait juridique ou le fait de translation légitime.

Or, les deux dernières conditions ne se vérifent pas. Dans le testament, — en tant qu'il se distingue du *pacte d'hérédité,* qui est un acte de translation *irrévocable, fait entre vifs,* bien que l'effet ne doive se vérifier qu'à la mort, — le testateur, de son vivant, n'a pas de volonté *fixe* de transformer son domaine, puisqu'il retient ce droit de révoquer son testament et prétend par conséquent rester maître de sa chose et de sa résolution. Le légataire, d'ailleurs, qui ordinairement ignore la teneur du testament, ne saurait faire acte d'acceptation. Survient la mort du testateur. Or, la mort résout tous les

droits et, par suite, la capacité juridique de transférer son domaine. Il semble donc que les biens du défunt resteraient vacants, si la loi positive ne suppléait la lacune du droit naturel.

Nous répondrons qu'il ne faut recourir ni à la loi civile ni à la coutume. L'interprétation naturelle et logique de la volonté du testateur et de celle du testataire suffit. Le testateur, tout en prétendant garder durant sa vie le droit de révoquer son testament, a la volonté persévérante que ce testament non révoqué passe, au dernier instant de sa vie, alors qu'il a encore la capacité de transférer validement son bien, en acte de volonté fixe et absolu. Il a, de plus, présumé l'acceptation du légataire, vu que, sans cette présomption, il aurait autrement disposé de son bien et il a voulu que l'effet de sa décision testamentaire persévérât jusqu'à ce que le consentement effectif de son légataire pût s'y appliquer.

Si l'on persiste néanmoins à prétendre que cette interprétation ne se concilie pas bien avec la théorie générale des contrats, nous répondrons que c'est à la théorie, qui ne saurait être qu'une synthèse, *à se plier à cette espèce particulière de contrat*, où le propriétaire exerce son droit de disposer de son bien par un *moyen honnête*, qui ne lèse aucun droit particulier et ne saurait être contraire à l'intérêt général; puisque de fait une coutume quasi universelle l'a approuvé et sanctionné.

IV. Les devoirs de l'Etat vis-à-vis du droit de propriété.

L'Etat doit d'abord *en assurer le respect inviolable*.

En effet, comme ce droit est d'une importance souveraine, qu'il est d'une application perpétuelle et universelle et qu'il rencontre, dans les convoitises de l'homme, une hostilité continue et pleine de périls pour la sécurité publique, il faut que l'inviolabilité de ce droit soit hautement reconnue dans l'ordre des principes et efficacement protégée dans l'ordre des faits.

L'Etat doit, de plus, en régler les titres et l'exercice public, selon les principes de la justice commutative et de la justice générale.

Le pouvoir social est, en effet, l'*interprète autorisé* de la loi naturelle. Il en éclaire, en détermine, en promulgue, en surveille et en sanctionne les applications légitimes, au nom de l'intérêt général et pour le bien de tous.

Il n'a donc aucun droit pour limiter ou réglementer arbitrairement le droit de propriété privée. Il juge les cas de conflits entre les droits et les intérêts de la communauté et les droits privés et prononce avec autorité souveraine, hors les cas d'erreur évidente en matière de justice.

L'Etat, à cet effet, doit s'inspirer des principes de la justice commutative, qui a pour objet la concordance des droits et des intérêts privés et des principes de la justice générale, qui concerne les droits et l'intérêt général de la communauté.

L'Etat détermine ainsi les *titres légitimes*, les *limites juridiques* et les *obligations sociales* du droit de propriété.

V. Les titres légitimes du droit de propriété.

Les titres du droit de propriété sont des *faits juridiques*, c'est-à-dire des faits qui font passer le droit abstrait, général et indéterminé de propriété, dont le *sujet* est tout homme et l'*objet* tout bien matériel, en un *droit concret*, *particulier* et *déterminé*, dont le *sujet* est un ou plusieurs hommes individuellement déterminés, et l'*objet* une certaine quantité déterminée de biens terrestres. Ces titres font donc passer un *droit en puissance* à un *droit en acte*.

Ces titres ou ces modes d'acquérir une propriété se divisent en *modes originaires*, par lesquels on s'approprie un bien non encore approprié par d'autres, et les *modes dérivés* par lesquels les domaines appropriés se transmettent de l'un à l'autre.

A la première classe appartiennent les différentes espèces d'*occupation* et d'*accession;* à la seconde, les *contrats*, l'*hérédité par intestat* ou *par testament*, et la *prescription*.

Définissons ces titres :

I. Modes originaires d'acquisition des propriétés.

1. L'occupation est la source primitive de toute appropriation. *Quod nullius est*, dit la loi romaine, *id ratione naturali occupanti conceditur* (Lib. 3. ff. De acquirendo rerum dominio) :

Ce qui n'est à personne est, par raison naturelle, au premier occupant.

On peut la définir au moyen de *quatre conditions* : l'*appréhension réelle d'une chose qui n'appartient à personne,* avec l'*intention manifeste* de la *garder comme sienne.*

Elle est donc l'exercice déterminé du droit général à acquérir la propriété, vis-à-vis de biens matériels, qui jusque là n'ont pas de maître (personnel ou collectif), ce qui fait que le droit de personne n'est lésé. Pareil acte crée, d'après les exigences du droit naturel, un *lien moral* entre la personne qui s'approprie ce bien et ce bien ainsi approprié. On ne peut violer ce lien moral, sans méconnaître le droit égal et indépendant qu'ont tous les hommes d'approprier à leur fin personnelle les biens, que Dieu a donnés en commun aux hommes, en vue de cette appropriation personnelle.

Quelques-uns exigent une *cinquième condition,* savoir : l'occupation réelle par *un travail qui modifie les choses.* Cette exigence est fondée, selon eux, sur la crainte qu'un homme pourrait, sans cette condition, s'approprier, contre l'intérêt général, d'immenses étendues de terrain.

Mais cette crainte est peu fondée, vu que l'occupation doit être déterminée, dans ses limites, par des indices matériels très clairs, L'occupation n'a de valeur que comme *préparation* et *condition* du travail humain, car, sans travail humain, le sol ne saurait être vraiment approprié à nos besoins, soit comme richesse de production, soit comme richesse de consommation.

L'occupation d'une vaste zône de terrains serait inutile, si l'acquéreur prétendait exploiter pareil domaine, sans y admettre le travail d'autrui. De fait, l'histoire ne nous signale pas d'hommes qui se sont appropriés, en leur nom personnel, de vastes îles ou des parties considérables de continent, en les laissant dans leur état primitif. Par contre le jugement sur cette cinquième condition serait très arbitraire. Quand peut-on dire que le travail a suffisamment modifié la terre, pour y imprimer le caractère de l'appropriation personnelle, si l'on trouve insuffisante une occupation sérieuse et bien déterminée entraînant à sa suite un commencement d'exploitation? (1)

(1) Toutefois, dans certaines circonstances, où de vastes terres appartenant à un Etat déterminé se trouvent encore à l'abandon, cet Etat peut parfaitement

Une tribu qui émigre peut occuper tout un territoire vacant; c'est l'occupation en bloc, dit *per universitatem;* en même temps chaque personne peut en occuper une partie déterminée, comme l'on dit *per fundos.* Quoique prise en général par droit naturel, elle peut être parfois limitée ou réservée, par le pouvoir public, pour de justes motifs.

Généralement, le motif de tranquillité publique ou d'utilité commune fait préférer, à l'état d'indivision, la division par parts égales ou proportionnelles au mérite, comme dans le cas d'une conquête. Parfois, l'intérêt général fera accorder, moyennant redevances équitables, certains droits, comme le droit de chasse ou l'exploitation de mines sur le domaine de l'Etat.

2. L'accession est le second moyen d'acquérir la propriété. C'est le droit de recueillir les *fruits* ou l'*accroissement* de nos biens.

Ce droit est un *corollaire de la propriété* : il fait partie du domaine complet. L'accession est *naturelle,* comme l'alluvion et la fructification; ou *industrielle* comme la bâtisse, ou la transformation mécanique ou manuelle du produit primitif ou le mélange de plusieurs produits, ou enfin, *mixte,* comme la plantation et l'ensemencement.

prescrire des conditions d'acquisition utiles à l'intérêt général, comme est un travail d'appropriation ou d'exploitation. C'est ainsi que les lois des Etats-Unis, du Canada, de l'Australie, ont subordonné la puissance acquisitive de l'occupation à un travail effectif. Elles ont même déterminé les conditions et les garanties générales qu'exige ce travail, pour être sérieux et conforme à l'intérêt général.

H. George et son école, qui font la guerre à la propriété foncière, en prétendant servir l'intérêt non seulement du travail mais du capital (en valeurs mobilières), ont vivement dénoncé et flétri les spéculations des compagnies et des propriétaires, qui ont acquis de vastes domaines aux Etats-Unis et les ont revendus de 65 à 125 fr. l'hectare, au lieu de 6.75 fr., prix du gouvernement.

Le fait, à première vue, semble criant. En effet, « le Banker's Magazine » a publié, en 1885, un tableau de 29 compagnies ou grands propriétaires *étrangers* qui, à eux seuls, possédaient 8,266,800 hectares, soit près de trois fois le territoire belge. Les spéculateurs américains, dont on n'a pas fait le relevé, sont probablement encore plus nombreux. Tout en reconnaissant la possibilité de certaines fraudes dans la première acquisition de ces domaines, on doit tenir compte de la plus-value que ces compagnies ont su donner à leurs terrains par la création de routes et de canaux d'irrigation, par la création de bureaux de poste et de chemins de fer et par la réclame richement payée pour attirer des colons et y organiser des embryons de villes ou de villages. Sans l'initiative de ces capitalistes, ces terrains seraient peut-être restés en friche comme ils l'avaient été durant tant de siècles. Les critiques de H. George tombent donc à faux en grande partie.

Quand l'accession est industrielle ou mixte, il peut surgir des conflits assez délicats soit entre plusieurs propriétaires, dont les biens ont été réunis en mélange inséparable, soit entre des propriétaires et des travailleurs, qui ont communiqué à une propriété une plus-value moyennant un travail, non stipulé par contrat.

Le propriétaire principal, qui profite de cette accession, doit aux coopérateurs une indemnité ou une compensation, qu'il est parfois bien difficile de préciser. De là, sur ce point, les divergences des différents codes de droit civil.

A l'*accession* peut se rapporter l'accroissement de valeur ou la plus-value qui s'ajoute à un bien immobilier et mobilier par l'effet de circonstances *extérieures* et sans participation du propriétaire. Ainsi la construction d'une voie ferrée, le creusement d'un canal, l'extension d'une ville peuvent donner à un terrain une plus-value considérable en augmentant son utilité. Le mouvement de la population et la percée d'une rue peuvent, par leur effet naturel, doubler la clientèle d'un magasin. La destruction de quelque rare collection peut élever à une haute valeur un objet précieux devenu unique par la perte d'échantillons semblables. Un pareil accroissement de valeur, bien que dû à la chance, a toujours été regardé comme un bénéfice légitime.

H. George a néanmoins prétendu contester la légitimité de cette plus-value des terres et il a inventé un *socialisme agraire*, faisant retourner à l'Etat, sous forme d'impôt, cette plus-value si variable et si changeante. Il prétend que cette taxe unique suffirait à tous les besoins de l'Etat. Nous répondons qu'il serait impossible de distinguer, dans la plus-value ou la rente de la terre, l'effet des améliorations du sol, produit mêlé du capital et du travail, et l'effet des accidents extérieurs; que de plus cette plus-value a pu faire acheter ces terres plus cher par les propriétaires actuels et qu'enfin ce serait paralyser le zèle des capitalistes et des cultivateurs à améliorer ces terres à l'avenir.

II. Modes secondaires d'acquisition ou transmission des propriétés.

1. Les **contrats** ou **pactes** sont les premiers moyens et aussi le plus général de transmettre le droit de propriété.

Le contrat toutefois a un objet bien plus étendu que la

transmission d'un droit de propriété. Il peut donner force de droit à une location de biens meubles ou immeubles, comme est le loyer d'une maison, un prêt d'argent, ou l'usage d'un instrument quelconque, ainsi qu'un louage de travail ou une prestation des services. Nous donnerons ici la théorie générale du contrat, en nous réservant de traiter à part, à raison de leur importance sociale, la théorie spéciale de certains contrats d'intérêt universel, où des questions délicates du droit sont engagées, savoir : le contrat de vente en ce qui concerne le juste prix des choses; le contrat du travail dans la détermination du juste salaire; le contrat de prêt d'argent en ce qui légitime l'intérêt; et les conditions qui doivent régir les relations contractuelles entre patrons et ouvriers.

On peut définir le contrat *un consentement libre, engendrant une transmission de droits entre deux ou plusieurs personnes.*

Les contrats valides renferment deux éléments : un élément *substantiel* ou les conditions qu'exige le droit naturel, d'après la nature et les conséquences des différents contrats, et un *élément accessoire* ou *légal,* c'est-à-dire les règles qu'y ajoute le droit positif.

Les *conditions de droit naturel,* requises pour la validité de tout contrat, sont :

1° La *capacité* dans les parties de *disposer librement* de la chose qui est l'objet du contrat; — 2° *Un consentement mutuel, libre, manifeste et coexistant;* — 3° *Un objet honnête,* qui soit la matière du contrat.

Ainsi, le défaut de capacité ou de liberté et de coexistence dans le consentement rend le contrat nul.

Si une promesse ou une proposition était rétractée avant d'être acceptée par l'autre partie, l'acceptation de celle-ci, survenant après coup, ne saurait former le lien juridique du contrat.

Les droits, qui sont l'objet des contrats, doivent être jugés d'après les principes que nous avons exposés en cette matière dans notre philosophie morale.

En règle générale, la renonciation, soit complète, soit même partielle à des droits nécessaires pour remplir un devoir, ne saurait être la matière d'un contrat.

Toute condition malhonnête annule le contrat en lui-même.

Néanmoins, s'il a été exécuté, il peut en résulter une obligation d'indemnité en faveur des personnes, qui en ont rempli les conditions onéreuses.

L'*efficacité juridique* des contrats découle de la loi naturelle. En effet, la loi naturelle porte les hommes à conclure des contrats pour le commun avantage de leur fin; elle exige pour le bien social que les conditions de ces contrats soient justes, selon les principes de la triple justice (commutative, générale et distributive), et par suite elle oblige les parties contractantes à y être fidèles. Sans la justice des conditions et la fidélité aux conventions, la paix sociale et la satisfaction des besoins humains ne seraient guère possibles.

Dans la doctrine juridique des contrats, une place à part est assignée aux *modalités*, aux *formes* et à l'*interprétation des contrats*.

Les *modalités* des contrats sont des restrictions imposées par la libre volonté des contractants au rapport juridique établi par le contrat. Ces restrictions se font par des *conditions*, soit *suspensives*, soit *résolutoires*, ou par des *délais*.

Les *formes* des contrats sont des actes extérieurs, déterminés par la loi ou la coutume, par lesquels doit se manifester le consentement des contractants par rapport à l'objet total du contrat. Leur but est de rendre les contrats plus réfléchis, plus libres et surtout plus certains (1).

L'*interprétation* des contrats a pour loi principale la volonté *libre*, *honnête* et *certaine* des contractants.

Quand le signe extérieur est douteux, il faut, pour en fixer ou en serrer de près le vrai sens, recourir à deux règles secondaires, l'*interprétation littérale*, qui cherche à découvrir le sens des mots employés, selon la connaissance qu'en pouvaient avoir les parties contractantes, et l'*interprétation logique*, qui invoque surtout le contexte et les considérants, où peut se découvrir l'esprit ou l'intention qui aurait inspiré le contrat.

La *division des contrats* est *multiple*.

Ils se divisent surtout : 1° en contrats *bilatéraux* ou *onéreux* (c'est-à-dire avec charge pour les deux parties) et *unilatéraux*

(1) De là la formule romaine : « Qui cadit ex forma, cadit ex toto », c'est-à-dire « la forme emporte le fond ».

ou *gratuits* (d'un côté) ou *lucratifs* (pour l'autre partie) : tels sont les dons et les promesses de dons: — 2° en contrats *principaux* ou contrats qui existent par eux-mêmes, et *accessoires* ou contrats attachés à d'autres, comme les contrats de garantie; — 3° à raison de leur *objet,* ils sont *réels* ou *personnels,* selon que cet objet est une chose à livrer ou une prestation de service ou de travail; — 4° à raison de leur *forme,* ils sont *absolus* ou *conditionnels;* — 5° à raison de leur *effet,* ils sont *exécutifs* par eux-mêmes, telles qu'une livraison et une acceptation de marchandises ou simplement *promissoires,* ne renfermant qu'une promesse, comme des fiançailles; — 6° à raison de leur *expression*, ils sont *oraux* ou *écrits.*

2. L'**hérédité** constitue un second mode de transmission de la propriété.

Nous avons déjà justifié le droit de tester par la loi naturelle, qui en fait le corollaire même du droit de propriété.

Mais notre preuve n'a prise directe que sur l'hérédité *testamentaire,* non sur l'hérédité *naturelle* ou le droit de succession « ab intestat ».

Beaucoup de légistes, comme Montesquieu, rapportent tout le droit successoral exclusivement au droit civil.

Nous croyons, avec Grotius et Puffendorf, que le droit de succession « ab intestat » pour la famille dérive de la nature, non d'une manière évidente ou sous forme d'*exigence,* mais plutôt sous forme de *convenance.* Aussi le pouvoir civil doit-il confirmer cette convenance par une loi positive, et celle-ci règle les déterminations particulières de ce droit, mais en s'inspirant des convenances de la nature (1).

Les *convenances,* qui fondent l'hérédité naturelle parmi les membres de la famille, sont d'abord la *volonté présumée* du défunt, car l'amour de la famille nous porte à laisser nos biens à nos proches, dans l'ordre et la mesure que la liaison même

(1) Voir P. Tempels, *Les impôts* (in-18, Bruxelles, 1908, p. 135). D'après l'auteur, l'hérédité se justifie en ligne directe; mais en ligne collatérale, elle ne se justifie pas telle qu'elle est réglée par la loi. La présomption de la volonté du mort est fondée entre frères; un peu moins entre neveux; moins encore entre cousins germains; au delà, elle s'évanouit peu à peu. Il voudrait augmenter les impôts sur les successions (avec raison, surtout si elles sont collatérales) et diminuer l'impôt sur les revenus actuels. Nous voudrions, en outre, que ces impôts, prélevés sur le total d'une succession directe ou collatérale, fussent en raison inverse du nombre des partageants.

de la famille inspire; — ensuite l'*unité morale de la famille*, qui fait que les biens d'un des membres, surtout des ascendants, sont considérés comme les biens de tous : cette unité morale est même un principe de force et de stabilité pour la société tout entière; — enfin, *un devoir de charité bien entendue*, qui doit nous porter à préférer les membres de notre famille aux étrangers!

Les deux derniers motifs qui fondent le premier, savoir la volonté présumée du défunt, ne constituent qu'une haute convenance ou un devoir de perfection. On ne peut en déduire le devoir *strict* de laisser tout son bien à sa famille, pas même pour le père de famille le devoir strict de laisser tout son bien à ses enfants. Il suffit qu'il leur laisse, s'il le peut, des moyens de vivre décemment. A plus il ne saurait être tenu par une obligation proprement dite.

Aussi, l'hérédité naturelle ne supprime-t-elle pas l'hérédité testamentaire ou le droit de disposer librement de ses biens par testament. Elle ne devrait être valable qu'après la mort « ab intestat ».

Voilà pourquoi nous croyons que le code Napoléon est allé trop loin quand il a enlevé au père de famille la liberté testamentaire, pour lui imposer le *partage forcé et égal* entre ses enfants, en ne lui laissant que la *disposition libre d'une part d'enfant*.

La loi du partage forcé, en prétendant fortifier la famille, l'affaiblit; car elle réduit considérablement l'autorité et les droits du père de famille sur ses enfants; puis, en faisant de la cession des biens une obligation civile, elle y supprime le mérite d'une libre donation. En outre, en refusant au chef de famille le droit de perpétuer la gloire de son nom et son œuvre dans un de ses enfants, choisi comme le plus digne et le plus capable de le remplacer, elle enlève et au père et aux enfants un puissant stimulant de travail et de vertu. De plus, elle favorise trop l'émiettement des propriétés et des entreprises. Enfin, elle inspire parfois aux époux des pratiques contraires à la fécondité des mariages et au développement normal de la population, par la préoccupation de mieux assurer l'avenir d'un petit nombre d'enfants abitrairement limité (1).

(1) Le célèbre économiste Le Play et Claudio Jannet, son plus brillant disciple,

La dévolution des biens par voie d'hérédité naturelle ou testamentaire, intéressant au plus haut point la paix et la prospérité sociale, doit être bien fixée par les déterminations du droit positif, conformément à la volonté raisonnable du testateur, aux exigences de l'esprit de famille et à l'intérêt général de la société tout entière.

Ces trois considérants peuvent, d'après les différences du milieu social et des traditions, aboutir à des déterminations différentes du droit successoral; mais l'étude de la législation comparée, pour bien juger ces différentes déterminations, doit s'éclairer des principes généraux de la loi naturelle.

3. La **prescription** est le dernier mode dérivé pour acquérir la propriété. La prescription, en général, est l'acquisition d'un *domaine*, d'un *droit* ou d'une *immunité*, par le moyen d'*une possession de bonne foi*, continuée *pendant le temps et selon le mode déterminé par la loi*. On l'appelle aussi l' « usucapion » (usu capere), d'un mot composé, qui en dit bien la nature.

L'*objet* de la prescription est ou un domaine matériel ou un droit nouveau, par exemple une servitude active, ou une immunité, c'est-à-dire l'exemption d'une obligation, d'une servitude passive, par l'extinction du droit qu'un autre avait contre nous.

Le *fondement* de la prescription est, non l'intérêt individuel, mais l'*intérêt général* ou le *bien social*, que compromet l'*incertitude des droits* en matière aussi importante que la possession stable et pacifique des biens matériels. La *sécurité* dans la possession de bonne foi importe à la paix publique (1).

Ce fondement, principe d'intérêt général, doit cependant être complété par une *présomption de droit individuel*, pour ne pas sacrifier un droit individuel certain à l'intérêt général.

attribuent à la loi du partage forcé la diminution graduelle de la natalité en France. Nous croyons que cette cause influe grandement sur ce triste résultat. Mais l'égoïsme libre jouisseur, qui répugne aux nouvelles charges qu'entraine toute naissance d'enfant, intervient également pour une large part.

(1) C'est le principe invoqué par le droit romain : « Bono enim publico usucapio introducta est, ne scilicet quarumdam rerum diu et fere semper incerta dominia essent. » (Lib. I, ff. de usurp. et usucap.); — usucapio rerum..... constituta est ut aliquis litium finis esset. (Lib. V, ff. pro suo); — « Et ne possessores prope immortali timore teneantur. » (Lib. VII, de præsc. 30 vel 40 ann.)

La loi présume donc l'abandon du domaine ou du droit par le maître qui en néglige trop longtemps l'exercice, car il n'est pas naturel de tenir fort à un droit qu'on néglige longtemps d'exercer (1).

La prescription ne sort pas des *exigences* ou des *nécessités* du droit naturel; elle se réclame plutôt d'une *raison de haute convenance* ou d'*une grande utilité*. C'est à la loi civile à y ajouter sa sanction et à en régler les déterminations, pour que le titre en soit valable.

On est partagé sur la question de savoir si la prescription appartient au droit international positif ou au droit social universel. Ceux qui attribuent à la loi civile le complément de la force obligatoire qui se trouve dans la prescription, doivent, par logique, nier que celle-ci appartient au droit social universel.

Toutefois, à raison des conflits si périlleux que peut créer entre nations l'incertitude des droits, le droit naturel incline à faire admettre entre les princes et les peuples la prescription, du moins, à titre d'*équité*, au défaut d'un droit strict et rigoureux.

Les *conditions* requises pour la prescription acquisitive sont : 1° la *capacité des personnes*, capacité d'acquérir dans la personne qui bénéficie de la prescription, et capacité pour aliéner son droit dans la personne qui le perdrait par suite de la prescription : aussi la prescription « ne court pas » durant la minorité ou l'incapacité de l'ayant-droit; — 2° la *capacité des choses*, car certains droits sont imprescriptibles par la loi naturelle ou le peuvent devenir par une loi positive, comme certains droits de l'État, les impôts et les fidéicommis; les biens volés d'après la loi des douze tables; — 3° la *possession de la chose*, possession qui doit être réelle et manifeste; — 4° la *bonne foi* dans cette possession, car la mauvaise foi ne peut jamais fonder un droit; — 5° la *justice du titre*, c'est-à-dire non un titre réel, car alors il n'y aurait pas lieu à prescription, mais un titre qui a les apparences d'un titre réel, par exemple, un titre dont la nullité soit latente ou qui repose sur la supposition vraisemblable d'un acte juridique; — 6° l'*écoulement du temps fixé par la loi* : ce temps est plus long pour les biens immobiliers que pour les biens mobiliers.

(1) Le droit romain signale cette présomption d'abandon : « Vix est ut non videatur alienare qui patitur usucapi. » Lib. XXVIII, ff. de verb. signif.)

VI. Les limites juridiques et les obligations sociales du droit de propriété.

Nous réunissons ces limites et ces obligations parce qu'elles se confondent : la limite du droit est le commencement du devoir et est en faveur du devoir.

La première limite, d'où la première obligation du droit de propriété, est le *cas d'extrême besoin pour le prochain.*

Le droit d'usage sur les biens absolument nécessaires de la vie prime le droit de propriété sur les biens de simple utilité ou de simple convenance. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. Non seulement le propriétaire doit reconnaître le droit d'extrême indigence, mais il doit prévenir cette triste nécessité par ces devoirs de bienfaisance, que nous avons également déjà exposés (1).

Une seconde limite au droit de propriété privée est le droit d'*expropriation pour cause d'utilité publique.*

Cette cause doit être grave et évidente. En ce cas, l'intérêt général l'emporte sur l'intérêt particulier. Toutefois le dommage qui en résulte doit être réparé au moyen d'une *compensation équivalente.* Cette indemnité s'impose au nom de la stricte justice.

Cette théorie de l'expropriation légitime, moyennant équitable indemnité, pourrait s'appliquer à certains cas qui semblent d'ordre privé, par exemple, pour réduire les *lati fundi,* qui rendraient impossible l'acquisition de la propriété foncière à une classe notable de citoyens, ou pour contraindre un propriétaire intraitable à céder, moyennant indemnité, une parcelle de terre qui serait nécessaire au développement d'une œuvre qui influe puissamment sur le bien général.

Toutefois, nous ne regardons ces applications comme légitimes qu'à raison et selon la mesure de l'intérêt général qui s'y incarnerait. Nous n'admettrions pas l'expropriation, par sentence du juge, d'un particulier en faveur des intérêts prépondérants d'un autre particulier, même moyennant très large compensation.

(1) Il est défendu de prendre le bien d'autrui, hors du cas de nécessité extrême ou quasi-extrême. Le pape Innocent XI a condamné la proposition ainsi conçue : « Permissum est furari, non solum in extrema necessitate sed *etiam in gravi* ». (Décret de 1679.)

Une troisième limite, que la loi peut opposer à l'extension anormale des propriétés, se trouve dans les *mesures fiscales*, qui dégrèvent les petites fortunes pour frapper de charges plus lourdes les grandes fortunes. Nous ne sommes pas partisan, il est vrai, de l'*impôt progressif*, c'est-à-dire de l'impôt dont non seulement le total, mais le taux lui-même croît avec la fortune. Un pareil impôt, en effet, est chose essentiellement arbitraire et entrave ce développement régulier des grandes fortunes qui, le plus souvent, favorise le développement de la richesse sociale et de la prospérité publique.

Mais, au lieu du remède souvent nuisible de l'impôt progressif, on a le remède de l'imposition *éclectique*, ou de l'imposition faite avec choix, qui sait distinguer, dans les matières imposables, le nécessaire, l'utile et le superflu ou le luxe : le nécessaire pour le respecter, l'utile pour le frapper modérément, et le superflu ou le vrai luxe pour l'atteindre sous toutes ses formes, en lui faisant payer plus grosse rançon. Nous justifierons dans la section V^e^ l'impôt *dégressif* qui se raccorde à l'impôt *éclectique*.

Ce n'est donc pas l'usage utile de la richesse, mais son usage stérile ou nuisible qui doit surtout être guetté et frappé par le fisc.

L'Etat doit favoriser par-dessus tout la participation du plus grand nombre à la possession du sol. Il doit donc, par son système de lois fiscales et successorales, rendre faciles l'acquisition, la conservation et la transmission intégrale des petites propriétés. Sous ce rapport, la législation mosaïque nous offre un exemple qu'on ne saurait assez admirer. Chaque famille avait une terre à cultiver et l'aliénation ne pouvait durer que jusqu'à l'année du jubilé. A la cinquantième année, toutes les familles rentraient dans leurs possessions territoriales.

Il nous reste enfin à signaler une limitation juridique au droit de propriété, plus radicale et plus absolue que les précédentes, mais pour des cas exceptionnels; c'est le droit pour l'Etat d'en suspendre l'exercice, quand celui-ci, par l'indignité ou l'incapacité irrémédiable de l'ayant-droit, devient un principe de nuisance pour la société.

Toutefois, pour motiver cette mesure d'interdiction, il ne suffit pas que le droit de propriété tourne contre *sa fin privée* :

il faut qu'il tourne contre *sa fin publique et sociale;* sinon on en reviendrait au système de Platon qui voulait faire de la vertu privée un objet de contrainte légale et de législation pénale.

VII. La loi naturelle et les devoirs de la propriété.

Les interventions de la loi civile dans les obligations sociales de la propriété sont assez restreintes. C'est à la loi naturelle, qui parle directement à la conscience et au cœur, à en éclairer et à en inspirer les devoirs par les grands considérants qui les motivent et par les grandes vertus qui en règlent l'exercice.

Les trois considérants, qui fondent le droit de propriété, en fondent également les devoirs.

Nous avons vu que les premiers de ces considérants se tirent de la *personnalité humaine,* qui confère à l'homme le droit absolu de tendre à sa fin, et, par suite, le droit de s'approprier les moyens qu'il juge aptes à cette fin. Mais le droit de tendre librement à sa fin implique le devoir d'y tendre honnêtement et conformément au plan providentiel de Dieu.

Or, Dieu, dont la sagesse crée l'ordre, a coordonné entre elles les fins individuelles de tous les hommes; et voilà pourquoi Il a établi, entre les libertés et les responsabilités individuelles, le lien de la *solidarité et d'une responsabilité réciproque et collective.*

Cela étant, l'homme, en tendant à sa fin et en s'appropriant les moyens aptes à cette fin, doit se préoccuper de la fin des autres hommes et des moyens indispensables à leur fin. Non seulement, il ne peut pas être pour eux un obstacle à l'accomplissement de leur fin, il doit leur servir d'aide et d'appui, et comme l'accomplissement de cette fin est généralement rendu plus facile par une *abondance modérée dans les biens extérieurs,* selon la doctrine de S. Thomas d'Aquin, il ne peut pas vouloir s'enrichir ou jouir, au point de rendre trop difficile la répartition du nécessaire et même de l'utile parmi les hommes, avec lesquels la Providence l'a fait vivre.

Le droit de la personnalité humaine, que nous avons si fortement établi contre la théorie du collectivisme, ne mène donc pas de soi à l'individualisme, pas plus que l'amour raisonnable de soi ne mène à l'égoïsme.

Le second des considérants, qui fonde le droit de propriété et qui lui donne même un caractère indéfini, est la *perfectibilité humaine*, laquelle est indéfinie. Considéré à ce point de vue, avons-nous dit, le droit de propriété est à la fois un stimulant et un instrument, un stimulant de travail par les avantages qu'il procure et un instrument de travail par les moyens d'action qu'il fournit. Mais, ne l'oublions jamais, la perfectibilité humaine s'exerce dans un triple ordre : le progrès matériel, le progrès intellectuel et le progrès moral. Or, les deux premiers doivent être subordonnés au dernier et le dernier est inséparable de la justice et de la charité. Nous voici donc encore une fois en face de graves obligations qu'il a suffi de signaler, sans qu'il nous les faille détailler. En développant nos facultés et nos aptitudes, nous devons concourir au développement des facultés et des aptitudes du prochain. Si, à cet effet, le prochain a besoin comme nous des biens extérieurs, nous ne pouvons pas accaparer ceux-ci de façon à lui en rendre l'acquisition trop difficile.

Enfin, nous avons découvert dans l'*utilité sociale* le troisième principe fondant le droit de propriété. Nous avons établi qu'en travaillant sur son fonds et à son profit, grâce au droit de propriété, l'homme développe d'une manière plus féconde la productivité de ce fonds et les sources de richesse sociale. C'est incontestable. Mais ce qui est également incontestable, c'est que le stimulant de l'intérêt privé, pour ne pas excéder ou dévier de son but providentiel, requiert un frein et une règle, qui le mettent en harmonie avec l'intérêt général.

Il y a donc obligation, pour celui qui veut travailler et épargner dans le but de s'enrichir, à recourir à ces formes de travail et d'épargne, qui sont utiles à la société tout entière. S'il se fait chef d'industrie, il doit sauvegarder l'intérêt de ses clients, par la bonté de ses produits, et l'intérêt de ses ouvriers, par les conditions convenables de travail et de salaire qu'il leur offre. Il ne suffit même pas de développer sa fortune d'une manière honnête et utile : il doit savoir en jouir avec modération, en servant d'exemple aux déshérités de la richesse et en sachant prendre, sur le superflu de son rang, pour soulager la misère grave et même la misère commune du prochain.

Cependant, tant que la nécessité n'est qu'une nécessité *commune*, on n'est point obligé de donner aux pauvres tout

son superflu : on peut en réserver une partie, ou pour des œuvres utiles à la religion et au pays, ou pour augmenter son patrimoine et améliorer sa position et celle de ses enfants.

Mais qu'on ne se lasse pas de le proclamer en présence du matérialisme contemporain : ces obligations sociales tirent toute leur force obligatoire de la morale religieuse. Elles ne trouvent leur vrai sens et leur inébranlable appui que dans la notion de Dieu et de ses lois providentielles. Hors de cette notion, il n'y a ni droit ni devoir social.

Sans l'idée d'un Dieu, Créateur et Ordonnateur suprême de l'univers qu'il a créé pour une fin digne de lui, l'humanité ne m'apparaît que comme une collection d'êtres, venus du hasard, juxtaposés par le hasard et libres de suivre au hasard leurs convoitises et leurs instincts individuels. Chacun serait libre de s'inspirer à son gré de l'*égoïsme* ou de l'*altruisme*, ce néologisme de la libre-pensée, sans même qu'on puisse dire ce qui vaut mieux, car la fatalité déciderait de tout.

Et maintenant, tâchons de préciser le rôle et les relations mutuelles des deux grandes vertus, qui doivent régler les devoirs de la propriété, savoir la *justice* et la *charité*.

Le rôle principal appartient à la charité, car elle est deux fois nécessaire à la justice, d'abord *pour l'élever à la pleine intelligence de sa mission ;* ensuite *pour y ajouter un magnifique et indispensable complément.*

1. *Première mission de la charité.*

La charité est chargée d'élever la justice naturelle à la pleine intelligence de sa mission.

Quelle est, en effet, la mission sociale de la justice? N'est-ce pas de faire régner l'harmonie dans les droits, les intérêts, les échanges, les contrats, les charges sociales et les fonctions publiques? N'est-ce pas, d'une manière spéciale, de faire participer les travailleurs à la richesse sociale, créée par leur travail, selon la mesure de ce travail et sans lésion des droits du riche et des intérêts généraux du pays?

Or, croit-on qu'il suffise d'avoir beaucoup d'esprit et de science pour toujours bien résoudre et bien appliquer ces problèmes d'équivalences et de proportions en matière de justice sociale?

Non, sans aucun doute. S'il n'y fallait que de l'esprit et de la

science, comment expliquer que des hommes, doués d'un génie juridique comme Aristote, aient approuvé et légitimé cette grande iniquité payenne, qui s'appelle l'esclavage? Comment ces philosophes et ces législateurs, si intelligents et si savants du monde païen, ont-ils pu méconnaître à ce point le droit des gens en ce qui touche le respect de la femme, la protection des enfants et les égards dûs aux étrangers et aux ennemis?

Que manquait-il donc à leur intelligence pour bien juger ces problèmes? L'amour du prochain. Ils s'aimaient trop eux-mêmes et ils aimaient trop peu les autres hommes. De là cette tendance à introduire dans la justice des divisions et des exclusions, dont leur amour-propre bénéficiait.

Ils accordaient peu de droits à l'homme et beaucoup de droits au citoyen, parce que, étant citoyens, ils avaient une part plus grande de ces droits ainsi concentrés.

Ils accordaient au chef de famille le droit du despotisme vis-à-vis de la femme et de l'enfant, parce que ce droit se confondait avec le leur.

Entre la grande intelligence d'Aristote et l'esclave dont il a si mal défini les droits, que manquait-il? Il manquait un grand cœur, qui sût aimer cet esclave.

Même, dans l'ordre de la justice, certaines grandes pensées doivent venir du cœur. Voilà pourquoi, malgré ce grand esprit juridique, le philosophe païen n'a pas su voir juste dans une question toute d'équité et de justice.

Ne l'oublions jamais, nous gardons tous dans le cœur un ferment d'égoïsme exclusif : ce ferment s'agite au fond de notre amour-propre. Il nous empêche d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. Voilà pourquoi, bien souvent, nous ne savons pas être justes vis-à-vis du prochain, tout en voulant toujours pleine justice pour nous-mêmes.

Voici deux droits ou deux intérêts en présence : mon droit et celui du prochain.

Qu'arrive-t-il souvent quand on cherche à les mettre en harmonie?

Presque toujours nous jugeons notre droit trop petit et nous le faisons trop grand, et par contre, nous jugeons le droit du prochain trop grand et nous le faisons trop petit.

En jugeant et agissant ainsi, nous nous croyons justes, et cela souvent de bonne foi. L'illusion d'optique, produite par notre amour-propre, est la cause de ce faux jugement.

Comment y remédier?

Il y en a qui disent : « par la loi ». Ils proclament que la loi, faite par le suffrage universel de tous les citoyens et où par suite ils croient que les inégalités s'effacent, saura déterminer le caractère vrai et la portée exacte de tous les droits et de tous les intérêts, et que le gouvernement, issu d'un pareil suffrage, saura en contrôler parfaitement toutes les applications, des plus élevées aux plus infimes.

C'est la théorie de l'école démocratique radicale.

Quelle aberration! Comment formuler tous ces droits en matière variable à l'infini? Comment coordonner tous ces intérêts sans cesse changeants et dont le grand nombre échappe à toute commune mesure? Comment contrôler et régler efficacement toutes les applications concrètes de ces milliers de formules abstraites, pour prévenir ou réprimer toute violation de justice? Comment la somme de toutes les ignorances et de toutes les erreurs, qui s'agitent au sein des masses, deviendrait-elle, dans ce despotisme issu du suffrage universel, la lumière pure et l'infaillible vérité?

Nous ne saurions assez le redire, ce n'est là que le remède des désespérés de la conscience humaine, de la vertu et surtout de la charité. Voilà pourquoi les socialistes *matérialisent* la question sociale; voilà pourquoi ils réclament cette main-mise du pouvoir sur tous les droits et tous les intérêts privés; voilà pourquoi ils rêvent cette justice et cette providence mécanique de l'Etat, qui remplacerait, dans sa mission et ses devoirs, la conscience et la vertu des hommes privés.

Il faut, au contraire, *spiritualiser* la question sociale et appuyer la justice, qui doit en résoudre les problèmes, sur des consciences et des cœurs éclairés par la loi divine et la charité qui en est la plus haute lumière.

Qui aime beaucoup le peuple, le pauvre, l'ouvrier, comprendra mieux sa misère, ses besoins, ses droits et ses légitimes intérêts, et il sera plus porté à les respecter toujours; il jugera mieux quelles doivent être les conditions de son travail et de sa vie.

2. *Deuxième mission de la charité.*

La charité fait plus qu'élever la justice à la pleine intelligence et au parfait accomplissement de sa mission. *Elle y ajoute un magnifique et indispensable complément.*

Nous touchons ici à son objet propre et à son effet direct.

La justice, si élevée et si accomplie soit-elle, ne suffit pas à la paix sociale et au bonheur de l'humanité. Dieu n'a pas voulu qu'elle pût suffire. Disons pourquoi.

Il est utile d'y réfléchir, car nos théories humaines de l'ordre social doivent tenir compte des calculs et des lois de la Providence divine. Cette Providence a manifestement réglé toutes choses ici-bas, de façon à faire sortir, autant du progrès lui-même que des mille incidents de la vie des peuples civilisés, de multiples et puissantes inégalités. Ces inégalités naturelles créent à leur tour des inégalités sociales, qui s'accumulent et s'intensifient bien souvent sans violation de la justice sociale. Des rangs et des conditions de vie très différents s'établissent au sein des peuples civilisés et sont à la fois, pour ces peuples, un *effet* et une *cause* de progrès.

Or, toutes ces inégalités appellent, — et c'est ici que se découvre le calcul de la Providence, — un correctif puissant pour ne pas aboutir à un funeste antagonisme.

Ce correctif est la charité. Sans la fraternité des âmes, puisée dans les principes d'une vraie charité, ces inégalités naturelles et sociales, quelque justes qu'elles soient, deviendraient, au sein de la société, une source permanente de mépris et de haines, de rancunes et de vengeances, de troubles et de révolutions.

Non, il ne suffit pas au riche d'être honnête dans l'acquisition et l'usage de sa richesse. S'il ne sait aimer et estimer le pauvre, s'il ne sait pas lui donner des preuves claires, ostensibles, effectives de cette estime et de cet amour, il allumera autour de lui la haine et il provoquera, contre sa supériorité, une redoutable envie et, peut-être, de cruelles représailles.

Seule, la charité concilie les riches et les pauvres. Sans cette charité, l'antagonisme des classes éclatera et il aboutira à l'écrasement des pauvres par les riches, comme dans la société payenne, ou à l'écrasement des riches par les pauvres, comme dans la théorie socialiste.

C'est ainsi que Dieu, ayant fait de la charité la reine des vertus, a voulu et su la rendre indispensable à la perfection et au bonheur des sociétés humaines. Voilà, entre autres motifs, pourquoi il n'a pas voulu ici-bas de société égalitaire, où la concorde semble devoir être plus facile et n'exiger que

la simple justice. Il a fait du progrès et de la civilisation le principe toujours actif de nombreuses inégalités, où la concorde est plus difficile et exige plus que la simple justice. Au sein de ces inégalités, la paix ne saurait règner sans beaucoup de charité. Le philosophe aurait beau faire des théories et le législateur des lois pour renfermer chaque citoyen dans la jouissance inoffensive de ses droits, le caractère de ces droits est trop différent parmi les peuples civilisés pour ne pas exalter ou aigrir les égoïsmes et soulever à la fois les mépris d'en haut et les haines d'en bas.

En outre, cette charité inspire ces dons généreux et ces libres dévoûments, qui seront toujours utiles, même nécessaires, pour le soulagement des misères humaines.

Il y en a qui croient qu'avec le progrès de la justice et le développement de la richesse on parviendra à supprimer la misère et la nécessité sociale des libres dévoûments. Ce rêve ne tient pas compte des lois providentielles, qui dominent nos lois de réforme sociale.

Toujours, il y aura, par suite des accidents et des fléaux qui s'abattent sur l'humanité, des pauvres, des malades, des malheureux, en nombre suffisant pour que la charité des libres dévoûments ne doive jamais chômer. Il y aura même toujours, sous le vernis de la plus brillante civilisation, nombre de trous noirs, où se cachent les misères honteuses de s'étaler en plein jour et où la charité remplit sa plus belle mission de délicatesse et de générosité. Ne craignons pas d'affirmer que cette mission met dans son plus vif relief la supériorité morale de la religion de Jésus-Christ (1).

(1) L'Encyclique *Rerum Novarum* renferme là-dessus un exposé doctrinal d'une clarté et d'une élévation indéniables. Le Saint-Père y fait ressortir notamment, après le devoir d'une parfaite équité dans l'organisation du travail et dans les relations du patron et de l'ouvrier, — le devoir du détachement spirituel vis-à-vis des biens de ce monde, si peu dignes de nos aspirations et si périlleux pour notre vertu, — le devoir, ensuite, de consacrer le superflu au soulagement du prochain et aux besoins des bonnes et des saintes œuvres, — le devoir, enfin, d'estimer le pauvre à raison de sa dignité d'enfant de Dieu et de l'aimer de cet amour qui inspire le sacrifice et le dévouement.

Notre amour pour le pauvre doit ressembler, selon le précepte même de l'Evangile, à celui de Jésus-Christ pour nous. Or, cet amour est un amour qui se donne, qui se livre, qui se dévoue. Telle doit donc être cette charité, dont Jésus-Christ a fait le signe distinctif de ses disciples et à laquelle il a assigné le premier rang dans ses enseignements, ses exemples, ses bénédictions et ses récompenses.

Thèse IX.

Le juste prix des choses dépend à la fois de facteurs économiques et de principes moraux, qui ne sauraient se plier aux formules et aux contrôles d'une réglementation officielle. — La loi de l'offre et de la demande, interprétée selon les principes de la justice par des consciences honnêtes, peut seule en fixer le cours. — Il appartient à l'État de le soustraire à toute tentative pour l'avilir ou l'élever, et parfois de le protéger par des droits d'entrée opportuns et modérés contre la concurrence ruineuse de l'étranger.

Première partie de la thèse.

Nous avons déjà réfuté la théorie marxiste sur le prix des choses, que le théoricien du collectivisme prétend mesurer exclusivement sur la durée du travail humain qui s'y trouve incorporé.

Exposons, en opposition à cette théorie, la vraie doctrine, qui détermine ce prix, en tenant compte de tous les facteurs qui y entrent et des principes de justice commutative qui en constituent la règle suprême.

Et d'abord, nous reconnaissons que, dans un ordre économique parfait, la valeur d'échange ou le prix de toute marchandise devrait *au moins* être l'*équivalent* du travail humain ou, pour parler plus pratiquement, devrait au moins constituer une *rémunération équivalente* de ce travail, et permettre ainsi au travailleur de recevoir, en échange des produits de son travail, une somme de biens à consommer, qui soit l'équivalent de ses forces perdues. Les besoins

naturels du travailleur, ou la somme des biens destinés à satisfaire *les besoins de toute sa vie* en compensation de ses forces perdues au travail, devraient déterminer le prix minimum des produits de son travail, *pourvu que celui-ci soit vraiment utile et approprié aux besoins des autres.*

Cette dernière condition s'impose ; car le travail du prochain n'a de valeur pour les autres que pour autant qu'il est *social*, c'est-à-dire accommodé aux besoins ou aux désirs des autres ; sinon, personne ne voudrait se dessaisir d'un bien utile pour un bien inutile.

Remarquons aussitôt que cette condition *n'a rien de fixe.* Entre un travail du prochain parfaitement inutile, comme la grossière sculpture d'un pavé, quelque temps qui s'y trouve consommé, et le travail requis pour tisser une étoffe, il y a toute une série de degrés intermédiaires, qui assurément répondent à des degrés différents d'utilité du travail humain.

Au travail humain s'ajoutent d'autres facteurs, soit naturels, soit artificiels, qui augmentent la valeur de la marchandise.

Le second facteur est l'*excellence des propriétés naturelles.* Que de matières premières, comme les produits minéraux du sous-sol, métaux, pierres précieuses, calcaires, combustibles, qui possèdent des qualités hautement prisées par le consommateur et indépendantes de la quantité du travail humain requis pour l'extraction et le transport de ces produits ! Voici un terroir qui produit les plus fins crûs de Bourgogne et de Champagne, et en voici un autre qui ne produit qu'une vulgaire piquette. La main-d'œuvre sera peut-être la même pour le travail de culture que ces vignobles requièrent. Direz-vous que ces vins se valent, ou, que, malgré la différence si grande de leur valeur propre, ils doivent se vendre au même prix ? Mais ce serait de la folie, au point de vue de l'estimation sensée des choses, et cette folie, violemment appliquée, introduirait une discorde et un chaos épouvantables dans tout l'ordre économique. Tout le monde voudrait emporter les produits de qualité supérieure et personne ne voudrait de la qualité inférieure.

Le troisième facteur, différent de la quantité du travail humain, qui influe sur la valeur des produits, c'est la *qualité du travail manuel.*

Pourquoi ferait-on abstraction de cette qualité dans

l'estimation du produit? Serait-ce par amour pour le caractère géométrique de la théorie marxiste, car l'estimation des qualités du travail n'est pas réductible à une mesure géométrique? Mais qui ne sent que ce caractère géométrique, auquel Marx réduit la valeur des marchandises, est en désaccord avec le bon sens? Serait-ce pour supprimer une source d'inégalité parmi les hommes? Mais ce serait vouloir supprimer toute différence de mérite parmi les travailleurs et toute différence de perfection propre dans leurs œuvres. Pourquoi alors ne pas payer exclusivement d'après le nombre d'heures de travail un chef-d'œuvre de Rubens et l'œuvre d'un peintre en bâtiments? Dès que vous distinguez, dans l'excellence du produit, l'art le plus élevé du métier le plus vulgaire, vous devez admettre toutes les distinctions intermédiaires.

Le quatrième facteur, distinct du travail humain et qui influe sur la valeur des produits, c'est la *quantité* et la *qualité de la productivité mécanique.*

Quelle puissance que celle de la vapeur et celle de l'organisme mécanique de l'usine pour multiplier et transformer les marchandises! Qui pourrait au juste déterminer, dans une foule de produits manufacturés, la part qui provient du travail humain et celle qui dérive du travail mécanique? Grâce à la vapeur et au machinisme, certaines manufactures ont produit dix, vingt, cent fois plus, bien que le personnel fût resté le même. Si le prix de ces marchandises a considérablement baissé, c'est que la main-d'œuvre a coûté moins cher et que la concurrence les a multipliées au-delà des besoins de la consommation. Il en est résulté une dépréciation du prix de ces marchandises relativement à d'autres, dont le prix de revient s'était peu modifié. Mais jamais on n'a songé à déprécier la valeur de ces marchandises, parce qu'elles dérivaient du travail mécanique plutôt que du travail humain, quand l'effet extérieur de ces deux causes était identique. Aussi, l'inventeur qui, par un progrès technique du machinisme, fait faire par la machine identiquement le même travail que faisait auparavant un bon ouvrier, peut-il en justice profiter de cet avantage et maintenir le même prix de l'objet fabriqué avant que la concurrence, profitant de ce progrès, ait fait baisser le prix de vente à raison de l'abaissement du prix de revient.

Enfin, deux autres facteurs qui influent également sur la valeur des marchandises et la détermination pratique de leur prix de vente, c'est leur *rareté* et les *circonstances accidentelles qui en rendent l'utilité plus grande.* Ces deux facteurs sont d'ordre tout à fait externe : ils ne sont pas inhérents au produit lui-même. Toutefois, ils entrent en ligne de compte par l'effet même de l'appréciation commune, qui est le grand régulateur des prix.

Plus un produit est rare, plus, à conditions égales, son prix s'élève.

D'autre part, les produits doivent à certaines circonstances purement accidentelles un surcroît de valeur, qui amène infailliblement un surcroît de prix. C'est ainsi qu'un jardin attenant à ma maison a, pour moi, plus de valeur que s'il en était éloigné. Le creusement d'un canal, la construction d'un chemin de fer, le développement d'une ville font naturellement monter le prix des terrains avoisinants, car ceux-ci en acquièrent des avantages nouveaux. De même, que de marchandises qui doivent à des besoins passagers, à des désirs capricieux, ou à ce que l'on nomme la vogue ou la mode, un accroissement de valeur, qui est indépendant de leur excellence propre ou de leur rapport naturel avec les besoins de l'humanité!

S'il est vrai de dire qu'on ne peut pas exploiter le *besoin exceptionnel et individuel* que quelqu'un éprouve, pour élever la marchandise demandée à un prix exceptionnel, toutefois, partout et toujours, on a admis que l'on peut élever le prix d'une marchandise, à raison des avantages particuliers qu'y peut trouver *une classe déterminée de consommateurs.*

Pour rester dans la réalité des choses ou dans les notions sorties du sens commun de l'humanité, nous devons reconnaître qu'en règle générale la *valeur d'usage* d'un objet, quelle qu'en soit l'origine, s'ajoute au prix du travail humain emmagasiné dans le produit pour en fixer la valeur d'échange. Le vendeur tout naturellement exigera avant tout un prix qui soit l'équivalent du travail humain et qui lui permette de restituer les forces dépensées dans ce travail; mais de plus, il élèvera le prix d'autant plus haut que l'objet, tout en étant suffisamment rare, satisfait mieux les besoins ou le désir de l'acheteur. Le désir que j'ai d'un objet est naturellement la mesure du sacrifice que je veux faire ou du prix

que je veux donner pour l'acquérir. Si mon désir, dans cette mesure déterminée, est partagé par un grand nombre de mes voisins, il permettra aux vendeurs de retirer ce prix de leur marchandise. En portant ce prix si haut, ils ne lèsent pas la justice commutative, car le prix ou le sacrifice demandé par le vendeur à l'acheteur est compensé pour celui-ci par la satisfaction d'un désir équivalent et même supérieur, sinon il n'achèterait pas.

Cependant il faut des correctifs à cette théorie générale. Le vendeur ne peut, comme nous venons plus haut de le déclarer, abuser d'une nécessité exceptionnelle où je me trouve pour exiger un prix exceptionnel de sa marchandise; il peut encore moins créer artificiellement une pareille nécessité, en monopolisant les marchandises dont j'ai besoin, et en me forçant ainsi à passer par ses exigences. L'équité demande que la *valeur d'échange* ne monte pas, du moins notablement, au-dessus de la *valeur d'usage* générale et naturelle d'un produit, et qu'elle ne descende pas au-dessous d'une rémunération *convenable* du travail humain qui s'y trouve fixé.

C'est là la théorie traditionnelle que l'école scolastique a consacrée sous le nom de *justum pretium,* à déterminer par l'*estimation commune.* L'estimation commune est la résultante des appréciations, pour un produit et dans un milieu donnés, des hommes sensés et honnêtes. Le *justum pretium* oscille entre deux limites, un maximum et un minimum. Le bon sens de la multitude honnête constitue ici une règle pratique et équitable; mais cette règle, par la nature des jugements qui la fondent, offre une certaine latitude ou une certaine mobilité, qu'on fixe le mieux dans les cas particuliers, par un contrat à l'amiable.

Le juste prix des choses est donc constitué par des éléments en partie *quantitatifs,* en partie *qualitatifs,* et parmi ces derniers quelques-uns sont *variables.* Ces éléments constituent ainsi un total *disparate* et *instable* et ils composent, dans une proportion *indéfinissable,* la *valeur d'échange des marchandises.* Cette notion est donc très complexe. Aussi, toute théorie simpliste sur le juste prix est-elle condamnée au nom de l'expérience et du bon sens.

Les principes moraux eux-mêmes ne fournissent aucune règle claire et sûre pour évaluer, selon une mesure proportionnelle, la part de ces différents facteurs dans cette valeur.

Ils en écartent seulement la *fraude* ou tout acte réfléchi qui élève ou abaisse artificiellement le prix usuel des choses, soit en trompant le prochain, soit en abusant d'un besoin exceptionnel où il se trouve, soit en viciant les causes naturelles qui déterminent, selon l'estimation commune, la valeur d'échange des marchandises.

Impossible donc de tarifer, par une réglementation officielle, cette immense variété de marchandises, dont la production dépend de causes naturelles et artificielles, non seulement variables et instables, mais essentiellement irréductibles à une mesure fixe, puisqu'elles sont d'ordre *qualitatif* encore plus que d'ordre *quantitatif*.

Cette réglementation, soit pour fixer les formules théoriques des prix d'après des séries d'échantillons choisis, soit pour en contrôler les applications, serait essentiellement arbitraire. *Elle ferait violence à la nature des choses et elle serait funeste à la fécondité productive du travail humain.*

Qu'on se rappelle l'« *Edit du Maximum* » de Dioclétien, dont nous avons déjà fait connaître le caractère et les effets. Cette réglementation des prix pour l'empire romain n'a pu être qu'absurde et funeste.

Au moyen âge, les corporations, fermées et étroitement réglementées, ont essayé de fixer *certains prix*, tantôt avec la permission, et tantôt sur les injonctions des communes. Cette réglementation, qui devait entraîner celle des salaires correspondant à ce prix, a généralement échoué, quand le champ de la production et de la consommation s'est trop étendu. Au reste, elle n'a jamais été universelle et elle variait de commune à commune (1).

(1) Empruntons un exemple topique et d'une portée générale au chapitre 2 du livre de feu Thorold Rogers, économiste distingué et professeur de l'université d'Oxford, *Interprétation économique de l'histoire*. Nous verrons à quelles déplorables conséquences a abouti cette réglementation : ce sont les ouvriers qui en sont les victimes.

La coutume s'était établie de fixer les prix par voie d'autorité. L'« accise » ou taxe du pain et de la bière se perd dans la nuit des temps; pendant des siècles, les autorités locales ont eu la mission de régler les prix. Avant le XVII[e] siècle, le vice chancelier d'Oxford réglait le prix maximum de la viande, de la volaille, du vin, même celui des places dans les coches nouvellement établis. Cependant, la loi se gardait de régler le prix du blé et de l'orge; cette intervention aurait excédé sa puissance et eût été contraire aux intérêts des propriétaires, mais elle réglait le prix du blé et de l'orge transformés en pain et en bière. Le recueil des statuts est plein de règlements du prix des denrées alimentaires et des vêtements.

M. Claudio Jannet, dans son ouvrage *Le capital*, au chapitre qui traite de « la morale dans le commerce et l'industrie »,

Après la grande famine, qui sévit au milieu du XIVe siècle, Edouard III, sur l'avis du Parlement, promulgua, en 1349, le premier « Statut des laboureurs », qui fixa la *limite maximum des salaires* et voulut *faire travailler de force* les ouvriers agricoles, afin que le prix du pain et de la bière ne pût s'élever trop haut par suite du manque de bras et de la hausse des salaires. Notons, pour bien comprendre les faits, que l'Angleterre était alors essentiellement un pays agricole. Ainsi Londres n'avait encore au XVe siècle que 50,000 habitants et York, la deuxième ville d'Angleterre, 11,000.

Il sera instructif de suivre l'effet de pareilles mesures, conséquence de cette fausse théorie de réglementation officielle.

Le Statut, après avoir rappelé, dans le préambule, les effets de la peste, la détresse des maîtres privés de leurs serviteurs, qui ne veulent travailler qu'à des salaires excessifs, enjoint que toute personne âgée de moins de 60 ans, qui n'exerce pas un commerce ou un métier, qui n'a ni ressources personnelles, ni terres qu'elle occupe, et qui ne sert aucun maître particulier, *pourra être réquisitionnée pour la culture, quel que soit le maître qui la requerra et recevra les salaires usuels pendant la vingtième année du règne* (c'est-à-dire en 1347, deux années avant l'apparition de la peste). Les lords ou seigneurs, qui ont des serfs et des vilains, auront un droit de priorité à leurs services, preuve, soit dit en passant, qu'après s'être acquittés des redevances attachées à leurs tenures, ceux-ci avaient jusque-là été libres de disposer de leur travail à leur gré.

Sur la dénonciation faite par deux personnes au Shérif, celui-ci devait faire *emprisonner le récalcitrant*. Un ouvrier, abandonnant son travail aux champs, devait être *emprisonné* et *la même peine devait frapper le maître étranger qui l'employerait après sa libération.*

Si des salaires plus élevés que les salaires d'usage étaient acceptés, une amende, égale au double de ce qui avait été payé, était infligée, et l'affaire était portée devant la cour du seigneur.

Mais si le seigneur lui-même était en faute, il devait être cité devant l'assemblée du comté, où une amende triple lui serait imposée.

Les artisans, la plupart spécifiés, tous d'ailleurs compris dans une clause générale, devaient se contenter des salaires de 1346. Puis vient une autre clause déclarant que les provisions doivent être vendues à des prix raisonnables; cette prescription de la loi est également entourée de sanctions pénales et l'application en est confiée aux maires et aux baillis communaux.

Défense est faite, sous peine d'emprisonnement, de faire l'aumône aux mendiants valides.

La loi devra être publiée dans toutes les églises par les soins des archevêques et des évêques, et il est recommandé au clergé paroissial d'en surveiller l'application.

La loi de 1349 *resta sans effets à cause de la procédure,* qui exigeait une plainte en règle suivie d'un jugement à obtenir du jury. Aussi en 1350-51, toujours sous Edouard III, le Parlement, avec l'assentiment des prélats, des comtes, des barons et d'autres grands personnages, se plaint du mauvais esprit des travailleurs qui ne respectent pas le Statut et refusent de travailler, si ce n'est à des salaires *doubles* ou *triples* de ceux qui étaient fixés.

De nouveaux règlements sont établis. Les salaires exprimés en argent de tous les ouvriers, travailleurs agricoles et artisans, resteront en vigueur tant que le

expose très bien le discrédit graduel des prix légaux et s'étonne avec raison que certains théologiens contemporains

blé sera à moins de 6 sh. 8 d. par quarter (1 quarter = 290 litres). Les délinquants sont soustraits à la juridiction seigneuriale pour être soumis à celle des juges de paix, qui devront à cet effet se réunir et siéger au moins quatre fois l'an et qui pourront infliger *quarante jours de prison pour la première infraction, trois mois pour la seconde et six pour la troisième.*

On maintient en outre les amendes fixées par le premier Statut : leur produit sera dorénavant versé à l'échiquier.

Les réfractaires, qui auront fui dans un autre comté, seront arrêtés. Les écrivains contemporains assurent que ces fuites étaient *fréquentes*: les ouvriers recherchaient les localités où le travail était demandé et avaient organisé tout un système d'information et de protection mutuelles. En fait, ils avaient, nous dit-on, formé des associations en tout semblables aux *Trades-Unions modernes*; les membres *se cotisaient en vue de se secourir et de payer les amendes dont ils seraient frappés!*

Trois ans après, un nouveau Statut réorganisa l'institution des juges de paix. On supprima l'amende infligée au laboureur récalcitrant, ainsi que la juridiction seigneuriale. Mais l'emprisonnement fut maintenu et les inculpés ne furent plus admis à fournir caution.

Les artisans étaient compris dans la nouvelle législation. Les salaires devraient être fixés par jour et non par semaine, mais il était loisible de contracter à forfait. Ce Statut jette un jour curieux sur les associations des artisans, quand il déclare que « *les alliances, conventions, congrégations, chapitres et ordonnances, et serments des maçons et des charpentiers seront tenus pour nuls et sans effets* ». Nos francs-maçons croient reconnaître dans ces associations le germe des loges auxquelles ils sont affiliés; l'économiste y voit surtout les Trades-Unions du XIV^e^ siècle.

L'acte ordonne que *les laboureurs fugitifs ne jouiront plus de la protection des lois et seront marqués de la lettre F. Il est de plus enjoint aux maîtres et aux baillis de livrer les laboureurs fugitifs sous peine d'une amende de 10 livres au profit du roi et de 100 shillings au profit de la partie lésée.*

Dès la seconde année du règne de Richard II, le Statut des laboureurs fut de nouveau confirmé. Ne nous figurons pas, écrit Thorold Rogers, que le Roi et le Parlement, ayant rendu moins oppressive l'étreinte du seigneur féodal, étaient prêts à céder, sans plus de résistance, à toutes les revendications du laboureur. Le Statut originaire d'Edouard fut renouvelé et de nouvelles clauses y furent ajoutées. « Les serviteurs et les laboureurs ne voulant servir qu'à des gages outrés et excessifs », les gages des serviteurs nourris et logés furent également fixés. Il fut décidé que les serviteurs, se rendant d'un endroit à un autre, devaient être munis d'un certificat de leur dernier maître; un passeport fut imposé aux mendiants et aux pèlerins sous peine d'exposition au bloc et la production d'un faux-passeport fut punie d'emprisonnement à la discrétion du juge.

Nul enfant, qui s'était adonné à la culture jusqu'à l'âge de 12 ans, ne devait être admis à l'apprentissage d'un métier, et son brevet d'apprentissage était nul de plein droit. Les artisans étaient forcés de travailler aux champs en temps de moisson et les *personnes, qui donnaient ou recevaient des salaires supérieurs au tarif légal, furent passibles d'amendes de plus en plus fortes.*

Cette réglementation *s'aggrava sous Henri IV*. Par un acte de la septième année de son règne, Henri IV ratifia une pétition présentée par le Parlement à l'effet que les personnes, possédant au moins 40 shillings de revenu annuel en terres ou en rentes foncières, *pourraient seules engager leurs fils comme apprentis.*

osent encore se prononcer en faveur d'une *taxation universelle des salaires et des produits.*

Déjà, vers la fin du XVI[e] siècle, le savant cardinal de Lugo constatait la supériorité du régime de la concurrence sur le régime du tarif légal : « En Italie, — écrivait-il dans son traité *De Justitia et Jure* (tome I, disp. XXVI, sect. IV), — où il n'existe pas de taxe du blé, on souffre rarement de la disette et le prix du blé est presque toujours à plus bas prix qu'en Espagne, où ce sont les prétentions des vendeurs qui ont forcé d'établir la taxe.

« Si les vendeurs, ajoute-t-il, sont nombreux, il s'établit

Après avoir constaté que l'apprentissage avait aggravé le manque de main-d'œuvre, l'auteur de l'acte réduisit toutefois le chiffre du revenu à 20 shillings, mais frappa d'une amende de 100 shillings toute personne qui prendrait un apprenti en dehors de ces conditions. Quel despotisme!

Sous Henri V, le Statut des laboureurs est de nouveau confirmé. Une nouvelle clause permet d'interroger les maîtres et les ouvriers sous la foi du serment *et de nouveaux pouvoirs sont conférés aux juges pour lancer des mandats d'arrêt contre les fugitifs.*

Pendant la longue minorité de Henri VI, on continua à légiférer sans obtenir plus de résultats. Une nouvelle clause, qui devait devenir funeste par la suite, fut introduite, par laquelle les juges de paix reçurent *le pouvoir de régler les salaires dans leurs sessions trimestrielles.* Il est vrai que l'acte devait n'avoir qu'une durée temporaire.

L'année d'après, *les ligues et assemblées des maçons furent interdites sous peine d'amendes et de prison.*

Six ans plus tard, les Statuts de Richard II furent remis en vigueur; on maintint et on étendit encore les pouvoirs des juges de paix. Ceux-ci, dans chaque comté, et le maire, dans chaque cité ou bourg, devaient faire proclamer chaque année, à Pâques et à la Saint-Michel, le salaire qui serait payé à chaque catégorie d'ouvriers ou d'artisans, avec ou sans nourriture, et ces proclamations devaient avoir *force de loi.* Ce statut devait rester en vigueur « jusqu'à ce que le roi le révoque en Parlement ».

Le Statut d'apprentissage fut renouvelé; mais Londres fut excepté de la clause restrictive concernant les 20 shillings de revenu annuel, « *les habitants de Londres en ayant été vexés et rendus furieux* ». Londres, à cette époque, n'atteignait toutefois que 50,000 habitants. Ce nombre suffit pour qu'on n'osât lui imposer cet article si despotique.

Cependant, au bout d'un siècle, ces lois peu à peu s'adoucirent par l'effet de l'expérience acquise de leurs funestes résultats. En Angleterre, plus que partout ailleurs, les lois sont dictées par un esprit de compromis et de transaction. La puissance de l'opinion et des mœurs eut raison de cette législation étroitement réglementaire. Sous Henri VIII, la loi affranchit de toute pénalité les maîtres qui payaient des salaires trop élevés et exempta complètement la ville de Londres de l'action du Statut des Laboureurs.

C'est bien là *un exemple topique des conséquences funestes de la réglementation officielle des prix et des salaires.*

Cf., sur cette matière, un autre ouvrage de Th. Rogers, *Travail et salaires en Angleterre depuis le XIII[e] siècle.*

entre eux une concurrence, à qui écoulera le plus promptement ses marchandises en alléchant les acheteurs par des prix moins élevés. » Voilà, bien indiqué, le principe de la liberté économique et de ses avantages.

Essayons de faire comprendre pourquoi cette réglementation de prix tourne généralement contre l'intérêt général.

Quand l'Etat réglemente le prix des choses, il le fait naturellement pour réduire le plus possible ce prix au profit du peuple consommateur.

Or, cette réduction des prix réduit forcément les bénéfices espérés des producteurs. Comme il est impossible à l'Etat de déterminer la mesure des bénéfices légitimes et surtout la mesure des espérances permises aux bons producteurs, il risque de mécontenter ceux-ci, de paralyser leur zèle et d'en détourner même un certain nombre, surtout les plus ambitieux, qui sont parfois les plus capables, de travaux onéreux et trop peu rémunérés. Quel remède l'Etat interventionniste opposera-t-il à ce mal? Il le cherche naturellement dans un système d'interventions encore plus despotique : il impose les réquisitions forcées de la main d'œuvre à prix forcés. Il contraint des catégories de travailleurs à travailler malgré eux, comme il l'entend et au salaire qu'il consent.

Voilà ce que nous révèle la nature des choses et que confirment, dans deux exemples saisissants, l' « Edit du Maximum » de Dioclétien et le « Statut des Laboureurs » de l'Angleterre du XIV^e^ au XV^e^ siècle.

La réglementation officielle des prix mène donc à la violation inique des droits de l'individu et, par ses conséquences économiques, à l'appauvrissement des peuples.

Partout où a sévi cette funeste manie, la production s'est resserrée.

Restreinte au nécessaire en temps normal, elle devenait insuffisante en temps anormal et aboutissait à des crises de disette et à l'aggravation du paupérisme.

C'est là ce qui explique le faible développement de la population jusqu'au XIX^e^ siècle, qui a vu doubler la population de l'Europe, passée de 175 millions à 360 millions d'habitants, malgré le fléau des guerres, malgré de moins bonnes mœurs et malgré une émigration, qui a su tripler la population des

Etats-Unis et doubler celle de l'Australie et de plusieurs Etats de l'Amérique méridionale.

Au reste, il n'y a qu'à parcourir l'*Ancien Régime* de TAINE et les ouvrages si documentés de THOROLD ROGERS et de LEVASSEUR sur la population, pour constater les funestes effets de cette réglementation sur l'entretien et le développement de la population.

Deuxième partie de la thèse.

Que reste-t-il donc comme *principe régulateur du prix des choses?*

Nous répondons : la conscience des contractants, d'après la loi de l'offre et de la demande honnêtement interprétée.

Cette loi, *à l'état primitif et rudimentaire,* exprime l'accord libre et honnête de deux hommes, dont l'un offre une marchandise et dont l'autre la demande. Ensemble, ces hommes fixent la valeur et le prix de cette marchandise, d'après une estimation réciproque, et le désir que le premier a de posséder plutôt telle somme d'argent que sa marchandise et le désir qu'a le second de posséder plutôt la marchandise du premier que son argent. Il se fait entre les deux contractants un échange de deux désirs, grevé chacun d'un sacrifice.

Mais cette loi de l'offre et de la demande, *dans sa forme complète,* suppose un grand nombre de vendeurs et d'acheteurs qui se rencontrent pour une même marchandise, les premiers ayant le désir de vendre et les seconds le désir d'acheter, mais les uns et les autres avec la volonté naturelle de gagner le plus possible à cet échange. Or, si la quantité de marchandises offertes l'emporte notablement sur la quantité demandée par les acheteurs, les vendeurs, pour avoir la préférence, abaisseront leur prix de vente. Si, au contraire, la première quantité est inférieure à la seconde, les vendeurs, sûrs de vendre, élèveront leurs prétentions, et les acheteurs, d'après la mesure de leur désir d'acheter, se plieront à ces prétentions.

La concurrence dans l'offre et la demande agit donc naturellement sur le prix des choses, élevant celui des choses beaucoup demandées et peu offertes, abaissant celui des choses beaucoup offertes et peu demandées.

De là la formule : *La valeur des choses est en raison inverse de l'offre et en raison directe de la demande.*

Mais cette loi appelle *deux correctifs.*

Le premier correctif *est l'action réflexe de la valeur sur l'offre et la demande.* Quand, en effet, cette valeur s'élève trop, un certain nombre d'acheteurs se refusent à acheter, et quand elle s'abaisse trop, un certain nombre de vendeurs se refusent à vendre. Ces deux phénomènes font baisser la hausse et hausser la baisse des prix.

Le second correctif de la loi de l'offre et de la demande *est la coutume produite par la crainte des périls mêmes de cette oscillation des prix.* C'est ainsi qu'une foule de marchandises ont un *prix courant de détail* qui ne subit que des variations assez faibles et assez lentes, alors que le *prix du gros* subit d'assez fortes variations. Le désir du détaillant de satisfaire sa clientèle, par la constance des prix, et l'espoir d'une compensation, dans l'abaissement futur du prix du gros, protègent le commerce de détail contre les trop fréquentes oscillations du commerce de gros.

Ces notions éclaircies, nous disons que le libre contrat d'échange, d'après la loi rudimentaire ou d'après la loi complète de l'offre et de la demande, est *conforme aux droits des contractants* et est, en général, *utile au bien commun de la société.*

Et d'abord, il est *conforme aux droits des contractants.* Le droit naturel, dont le premier fondement est basé sur l'égalité essentielle et la liberté privée de tous les hommes, implique le *droit général* des hommes de contracter entre eux honnêtement et de s'entr'aider, selon les règles de la justice commutative, par l'échange de services et de biens utiles à leur fin. Or, l'échange de marchandises, par consentement libre, selon la loi simple ou la loi complète de l'offre et de la demande, constitue une application logique de ce droit général. — Donc, il est conforme au droit naturel.

Pour pouvoir nier que pareil échange est une application logique de ce droit général qu'ont les hommes de contracter honnêtement, il faudrait établir que les hommes sont *essentiellement incapables de juger leurs besoins et leurs intérêts et que pareil échange est essentiellement un contrat aveugle et funeste*, ou que les hommes sont essentiellement *menteurs et malhonnêtes*, et que pareil échange se fait généralement

entre un exploiteur et un exploité. Mais c'est là calomnier la nature humaine et proclamer que les hommes doivent être tenus en servitude ou en tutelle durant toute leur vie. C'en serait fait de la dignité et de la liberté essentielle de la personne humaine.

Reconnaissons-le donc franchement et pleinement. Il faut permettre aux hommes d'offrir, de demander et d'échanger des marchandises, selon leurs besoins et leurs intérêts, dont ils sont les meilleurs juges. Les contractants pèsent ensemble les avantages et les désavantages, les gains et les sacrifices de ce contrat d'échange. L'égalité, qui est objet de la justice commutative, n'est pas une égalité mathématique entre deux éléments quantitatifs, *mais une égalité morale entre deux désirs et deux sacrifices*. Si le désir que j'ai de recevoir telle quantité de votre marchandise que vous m'offrez l'emporte sur le désir de conserver telle quantité de mon argent que vous demandez en échange, j'estime qu'il m'est avantageux de sacrifer le second désir au premier. De même le marchand, en m'offrant telle marchandise contre la demande de telle quantité d'argent, me prouve qu'il estime plus avantageux de sacrifier le désir de conserver sa marchandise au désir d'avoir mon argent. Telle est, réduite à sa naturelle expression, la loi de l'offre et de la demande, qui fixe le juste prix des choses et constitue l'équité des transactions commerciales

L'argent, dans ces transactions, est devenu, par suite d'un long usage, l'*instrument général d'échange*. Sa valeur intrinsèque, comme quantité déterminée de métal précieux, *s'établit, par d'innombrables transactions librement discutées et consenties, dans un rapport plus ou moins stable* pour un terme donné, avec des quantités correspondantes de toutes les marchandises offertes en vente publique (1).

Ce rapport d'une quantité déterminée de monnaie à une quantité déterminée de marchandises, que nous disons plus ou moins stable pour un temps donné, est soumis, à travers

(1) Les qualités que doit posséder un métal pour devenir un instrument général d'échange sont les suivantes : 1° que ce métal, par son excellence propre et son utilité pour satisfaire les besoins et les goûts des hommes, ait une valeur connue et estimée de tous; 2° que ce métal soit inaltérable: 3° que son extraction soit assez difficile et assez restreinte, par suite des rares gisements où on le trouve, pour que sa valeur marchande change peu: 4° qu'il renferme une grande valeur sous un faible volume et qu'ainsi il soit d'un transport facile. L'or satisfait le mieux à ces conditions.

les temps, à des oscillations, tantôt lentes et régulières, tantôt brusques et irrégulières, qu'on ne saurait conjurer.

Expliquons-nous sur les *variations de ce rapport.*

Un rapport entre deux termes varie quand un des deux termes varie.

Ici chacun des deux termes peut varier. D'une part, une marchandise déterminée peut, par rapport aux autres marchandises, monter ou baisser en valeur propre: d'autre part, la valeur marchande du métal, dont on fabrique la monnaie, et par suite la valeur de cette monnaie peut monter ou baisser, par rapport à la valeur en bloc des marchandises, dont elle est l'instrument d'échange commun.

L'abondance ou la rareté plus grande de ce métal, la réduction ou l'extension de son utilité, selon les variations du besoin ou du goût public et de la concurrence plus ou moins heureuse des métaux rivaux, provoque, par un contre-coup inévitable, la dépréciation ou l'élévation de la monnaie. C'est ainsi que la valeur de l'*or* continue à monter par larges époques, après avoir jadis notablement baissé après la découverte de l'Amérique. L'*argent*, par contre, est déprécié de plus en plus.

Seule, l'opinion publique ou collective des vendeurs et des acheteurs interprète avec quelque compétence ces valeurs changeantes et fait loi auprès des particuliers pour règler honnêtement, selon leurs convenances réciproques, leurs ventes et leurs achats. C'est donc le *droit personnel* des particuliers *de pouvoir contracter librement entre eux en ces matières et selon ces principes.* Tout principe fixe et absolu fait ici défaut. L'estimation commune en tient lieu.

Qu'on n'oppose pas à cette théorie l'*intérêt général.*

Il n'y a pas ici de conflit naturel. Aussi avons-nous affirmé que le droit d'interpréter et de suivre la loi de l'offre et de la demande, soit dans le troc des marchandises équivalentes entre elles, soit dans l'échange des marchandises contre de la monnaie, est, sous sa forme générale et hors des cas de fraude manifeste, utile à l'intérêt général ou au bien commun de la société.

En effet, la liberté et la facilité des transactions commerciales stimulent puissamment la production et la circulation des marchandises, au grand avantage des producteurs, des

commerçants et des consommateurs. Qui espère bien vendre est excité à bien produire et qui peut acheter facilement, tire meilleur parti de sa richesse pour la dépenser mieux.

C'est cette liberté et cette facilité de transaction, après l'abolition des multiples entraves et restrictions que les pouvoirs publics avaient jusque là opposées à la libre expansion de la production et du commerce, qui ont si prodigieusement augmenté dans ce siècle la prospérité économique des peuples civilisés, en élevant la population doublée de l'Europe et de l'Amérique à un bien-être beaucoup plus grand qu'aux siècles précédents.

Cette preuve de fait est si bien établie dans son incontestable vérité qu'elle domine toutes les critiques de détail et dissipe, devant tout regard éclairé et impartial, les dénigrements généraux de notre régime économique.

Troisième partie de la thèse.

Toutefois, ne poussons pas trop loin le principe et les conséquences de notre seconde thèse, qui est une *thèse de liberté économique.*

La liberté humaine dans les actes publics, où les passions et les intérêts exercent une grande influence, appelle d'une part une protection sûre et d'autre part un contrôle et un frein efficaces; voilà pourquoi cette thèse de liberté économique appelle un complément. Il appartient à l'Etat, avons-nous dit dans notre troisième thèse, de protéger le juste prix fixé par l'offre et la demande honnêtement interprétée : 1° *contre toute tentative frauduleuse pour l'avilir ou l'élever;* — et parfois 2° *par des droits d'entrée opportuns et modérés contre la concurrence ruineuse de l'étranger.*

Etablissons par ordre ce double devoir de l'Etat.

Le juste prix est donc le *rapport fixé par la liberté des transactions honnêtes* entre la *valeur de la marchandise* offerte et demandée et une *quantité déterminée de monnaie,* qui en constitue la contre-valeur.

L'Etat ne saurait fixer de façon pratique et précise ce juste rapport, mais il doit le protéger *par un triple contrôle :* 1° un contrôle sur la *valeur de la marchandise,* pour en écarter les vices qui la dénatureraient; — 2° un contrôle sur la *valeur de*

la monnaie, pour en garantir le titre légal et la multiplier selon les besoins du commerce; enfin 3° un contrôle sur *ce rapport lui-même*, pour empêcher qu'il ne soit faussé par des manœuvres malhonnêtes. Ces trois contrôles sont d'une souveraine importance. Bien exercés et efficacement sanctionnés, ils favorisent le développement honnête et bienfaisant de toutes les puissances du travail humain et de toutes les sources de la prospérité économique des peuples.

1. Le premier contrôle sur la valeur des marchandises est d'un détail presque infini. Il doit surtout s'exercer avec une sollicitude et une vigilance continue sur les denrées alimentaires, pour en assurer la parfaite innocuité et les qualités nutritives, que le producteur ou le marchand prétend garantir à l'acheteur. Sans cette vigilance, les denrées frelatées ou avariées circuleraient à foison au grand dam de l'hygiène et de la moralité publique. Le contrôle sur la vente de la viande, du lait, des farines et des fruits, ainsi que sur la fabrication du beurre, de la margarine, de la saccharine, et surtout des bières et des alcools à l'intérieur du pays, et le contrôle sur ces produits importés de l'étranger ne sauraient être assez étendus, ni assez circonspects, pour atteindre toutes les formes et tous les effets, soit de la malhonnêteté, soit de l'incurie des fabricants ou des marchands.

Ce contrôle doit également s'étendre aux *poids* et aux *mesures*, car on peut frauder sur la quantité comme sur la qualité.

2. Le second contrôle à exercer par l'Etat a prise sur les valeurs *métalliques* ou *fiduciaires*, contre lesquelles s'échangent les marchandises. Ce contrôle est si important que les pouvoirs publics eux-mêmes se sont réservé avec raison la *frappe de la monnaie*. Comme la monnaie doit avoir une *valeur intrinsèque*, déterminée par la valeur vénale ou marchande du métal précieux, dont elle est faite, ce serait un acte malhonnête que de la falsifier. Henri VIII, roi d'Angleterre, et Philippe-le-Bel, roi de France, ont été justement flétris par l'histoire comme faux-monnayeurs.

L'Etat doit, en outre, s'efforcer, par le développement progressif de l'extraction et de la frappe du métal-monnaie, d'en fournir assez pour les besoins croissants de l'industrie et du commerce.

La *raréfaction* de la monnaie, en faisant trop monter sa

valeur propre, abaisse, par contre-coup inverse, le prix des marchandises et le taux des salaires. Or, par l'effet d'une opinion générale, chacun estime ses bénéfices et sa fortune, *non par leur capacité d'achat*, mais *simplement par la quantité de monnaie*, qui de fait y correspond. Tout le monde travaille mieux, quand on peut gagner plus d'argent, et l'on peut dire que l'abondance de la monnaie, tout en augmentant le prix des marchandises, les fait mieux vendre et en provoque l'abondance. La question monétaire réclame donc des pouvoirs publics la plus attentive sollicitude pour conjurer les crises financières, auxquelles elle peut donner lieu (1).

(1) Traitons rapidement en note, à propos de la question monétaire, le problème du *monométallisme* et du *bimétallisme*.

Le *monométallisme*, nommé aussi l'*étalon unique*, autorise seulement la libre frappe d'un seul métal, qui seul a force libératoire pour paiement de sommes quelconques. Le *bimétallisme* ou système du *double étalon* autorise la libre frappe et la force libératoire de deux métaux.

Chacun des systèmes peut se concilier avec l'adjonction d'une monnaie *divisionnaire* en métal plus commun, dont la frappe est limitée par l'Etat à une quantité déterminée et dont le cours n'est pas forcé : aussi l'Etat, pour le rendre efficace, en prend-il à sa charge le remboursement au taux légal, bien que la valeur marchande de ce métal inférieur puisse être avilie.

Le bimétallisme, avec le double étalon d'or et d'argent, a un immense avantage, celui de fournir un stock monétaire suffisant, même surabondant. Mais comme le rapport entre ces deux métaux est mobile et que l'écart de valeur marchande entre l'or et l'argent croît sans cesse et a passé en vingt-cinq années du simple au double, de 15 1/2 à 33, à cause des gisements si abondants, de l'extraction si facile et des qualités très inférieures de l'argent, il faudrait sans cesse remanier ce rapport, et cette perspective enlèverait à l'argent toute son utilité commerciale. On n'en voudrait pas et il en résulterait dans le commerce une perturbation continue et une cause permanente de spéculations et de fraudes.

Le philosophe Locke, un des premiers économistes par ordre de date et non le moins intelligent, a formulé contre le bimétallisme cette objection : Prendre pour mesure de la valeur commerciale des choses des métaux qui n'ont pas entre eux un rapport fixe et invariable, c'est comme si l'on choisissait pour mesure de la longueur un objet qui fut sujet à s'allonger ou à se raccourcir. Il faut donc qu'il n'y ait dans chaque pays qu'un seul métal qui soit la monnaie de compte et la mesure des valeurs.

En outre, il faut aussi avoir en vue les relations internationales de plus en plus nombreuses et importantes quant aux placements de capitaux à l'étranger et au commerce d'export et d'import. Il serait très difficile, sinon impossible, de faire fixer et reviser, avec un accord parfait, par tous les gouvernements, le rapport entre l'or et l'argent. Les pays, qui ont des mines d'argent d'une productivité quasi-illimitée comme les Etats-Unis et la Russie, armés du droit de libre frappe, nous inonderaient de mauvaise monnaie ou vendraient à l'étranger d'immenses stocks d'argent, que les spéculateurs feraient frapper au taux légal dans leurs pays respectifs.

La célèbre loi de Gresham, ministre d'Elisabeth, que « dans tout pays où deux monnaies légales sont simultanément en cours, la mauvaise chasse toujours la

A la *monnaie métallique* s'ajoute de plus en plus la *monnaie fiduciaire*, faite de *papiers de crédit*.

Le plus simple d'entre eux est le « *billet de banque* », qui est un billet émis par une banque, payable à vue et au porteur et capable de circuler comme de la monnaie (1).

La circulation fiduciaire, en dispensant de payer comptant, multiplie les capitaux circulants, en rend facile le transport et favorise ainsi puissamment le développement du commerce et de l'industrie.

C'est à l'Etat à déterminer les formes juridiquement valables des papiers de crédit ainsi que celles des titres qui constituent les valeurs mobilières (2).

bonne », créerait le péril d'une immense crise financière. Chacun cacherait son or, et, vu le cours forcé des deux étalons, ne payerait qu'en argent. Comment l'avilissement progressif de la valeur marchande de l'argent pourrait-il permettre aux peuples privés de mines d'argent de se soutenir devant ceux qui ont ce métal en quantité illimitée et qui pourraient retirer de l'argent monnayé le double ou le triple de sa valeur marchande?

L'argent peut être adjoint à l'or en quantité *limitée*, mais la limitation de cette monnaie, la réglementation de son cours intérieur et l'accord international pour son émission à l'étranger offrent des difficultés presque insolubles.

Pour faire comprendre comment la dépréciation de l'argent provient, en grande partie, de l'excès de sa production sur l'or, voici pour deux périodes quinquennales les moyennes annuelles d'extraction en poids. De *1851* à *1855* : or, 199.388 kg. ; argent, 886.115 kg. — De *1885* à *1890* : or, 174.474 kg. ; argent, 3.425.187 kg. L'extraction de l'or avait donc baissé de 12 °/₀ et celle de l'argent quadruplé! Toutefois, dans les derniers temps, l'extraction de l'or, par la découverte de gisements exceptionnellement riches, a subi une forte augmentation. Le stock d'or extrait du globe en 1905 a été d'environ 500.000 kg.

La France perdrait *plus d'un milliard*, si elle voulait démonétiser sa monnaie d'argent, après l'avoir remboursée en or au taux légal ; mais, grâce à son puissant crédit et à son encaisse métallique en or, elle peut attendre. La Belgique de même.

(1) Signalons, outre d'autres *billets au porteur*, le *billet à ordre*, qui est une promesse de payer écrite par le débiteur à son créancier ou à « son ordre » ; la *traite* (mandats, lettre de change), qui est un commandement du créancier à son débiteur d'avoir à payer telle somme et qui doit être « accepté » par le débiteur pour pouvoir circuler comme créance juridiquement exigible ; le *chèque*, d'origine anglaise, qui est un mandat de paiement, payable à vue ou à présentation, destiné à faire opérer le retrait de fonds disponibles aux mains du *tiré* en faveur du *tireur* ; le *warrant* ou lettre de gage permettant au dépositaire de marchandises à l'entrepôt d'emprunter sur ces marchandises, conservées sous garde responsable à cet entrepôt.

(2) Les valeurs mobilières sont des *titres*, c'est-à-dire des copies légalisées d'actes juridiques, conférant des droits de propriété ou des droits de créance. Tels sont les *fonds d'Etats et de villes*, donnant droit contre l'Etat ou la ville au paiement d'un certain revenu ou même d'un certain capital ; les *obligations* des sociétés industrielles, qui donnent une créance à intérêt fixe contre la société emprunteuse ; et les *actions* de ces mêmes sociétés qui représentent une part de l'actif social et donnent droit à une part des bénéfices réalisés.

Il doit, en outre, définir et contrôler, conformément aux principes de justice et aux exigences de l'intérêt général, les *conditions légales* de l'*émission* et de l'*échange* de ces valeurs comme de toutes les marchandises. Cette partie de la mission de l'Etat est pleine de difficultés et d'accablantes responsabilités. Mais l'Etat ne peut la décliner; il doit chercher, par tous moyens, à élargir la voie des libertés honnêtes et des utiles entreprises, et à fermer les chemins détournés où s'aventurent les malhonnêtes ou trop téméraires spéculations.

C'est là l'objet du *troisième devoir de l'Etat* en ce qui touche le juste prix des choses. Ce devoir concerne les actes qui peuvent *fausser le rapport naturel* entre une marchandise quelconque et son juste prix.

La valeur des *biens réels* ou des *droits réels* de propriété ou de créance, objet des transactions commerciales dans le sens le plus étendu du mot, peut être, en effet, viciée par la nature même de certaines opérations commerciales, dont les principales sont les *accaparements*, les *jeux à la baisse et à la hausse*, et les *marchés à terme*, n'ayant pour objet que la différence des cours, et qui troublent, soit par des manœuvres malhonnêtes, soit par la témérité aveugle de la spéculation, le mouvement naturel de ces cours (1).

(1) Groupons dans cette note quelques explications utiles sur ces opérations financières.

1. *Accaparements et monopoles.*

Commençons par déclarer que le monopole d'un progrès technique par brevet d'invention, limité à une durée fixe, n'est pas un accaparement : il est utile pour stimuler le génie inventif des industriels et leur faire accepter l'aléa des dépenses, qu'exige parfois la recherche d'un progrès, par l'espoir d'un grand bénéfice en cas de succès.

L'*accaparement proprement dit* d'un produit devient de plus en plus difficile, à raison du développement prodigieux des sources de production et de la concurrence qui peut être faite au moyen d'autres produits d'une utilité équivalente.

Aussi, nombre d'essais d'accaparement ont avorté et ruiné les spéculateurs qui s'y étaient livrés.

Résumons, d'après Claudio Jannet, une des tentatives et des ruines les plus célèbres, celle de M. Secretan dans l'affaire des cuivres, pour faire comprendre la nature et les périls de pareils essais.

M. Secretan était, en France, directeur de la Société industrielle et commerciale de métaux qui possédait, en 1882, un capital de 25 millions. Or, un groupe de spéculateurs anglais détenait 40,000 tonnes de cuivre, presque tout le stock disponible et poussait à la baisse par la menace de jeter son stock sur le marché : c'était vraisemblablement pour accaparer lui-même le marché. Cette baisse était artificielle, car le cuivre, par les applications de l'électricité, ne faisait que gagner en valeur d'usage. De 3,000 fr. la tonne en 1871, le cuivre était descendu en 1887 à 1,000 fr.

La spéculation, fondée sur l'étude des causes naturelles qui font varier les cours, est, de sa nature, honnête et utile. On ne

Voyant ainsi se déprécier le cuivre et les instruments en cuivre, dont sa société possédait un stock considérable, M. Secretan rêva d'accaparer lui-même ce marché et s'assura un fonds de 62 millions de fr., fournis par un syndicat de banquiers. Puis il donna ordre à ses agents d'acheter à Londres le plus de cuivre possible, mais en retardant le plus possible la hausse que ces achats continus devaient provoquer. En trois mois, le cuivre était remonté à 2.000 fr. la tonne et il en acheta, en 1888, 130,000 tonnes, car tous les cuivres affluaient à Londres.

Mais les mines, alléchées par ces achats et cette hausse, redoublaient d'activité Elles auraient empêché l'accaparement. Pour en avoir raison, Secretan traita avec 37 mines anglaises, américaines, suédoises, espagnoles, s'engageant à accepter toute leur production durant trois ans, savoir 542,000 tonnes au prix moyen de vente, ce qui menait à 908 millions de fr.! Comme la production de cuivre, en 1887, ne s'était élevée qu'à 220,000 tonnes, il accaparait tout, sauf 40,000 tonnes par an. De plus, il se réservait de proroger ces traités pour six, neuf ans, sur le même pied. En même temps, il obtint la garantie de Denfert-Raucherau, président du Conseil d'administration du Comptoir d'escompte. Malheureusement, ce qu'il aurait dû prévoir, quelques mines, entr'autres la plus puissante des mines anglaises, restèrent hors du contrat pour se livrer à une surproduction qui leur profiterait, car M. Secretan devait faire monter le plus possible le cours du cuivre, pour gagner à l'opération.

Or, son capital pour cette gigantesque opération était tout à fait insuffisant. Des banquiers se retirèrent du syndicat et peu à peu on comprit que l'effondrement allait se faire et amener une épouvantable faillite. Tout à coup on apprit le suicide de M. Denfert-Rauchereau, qui avait donné sa garantie contre les statuts et fit perdre au Comptoir d'escompte 150 millions. La faillite de la société de M. Secretan suivit aussitôt avec la perte de tout son capital, qui avait été doublé, soit 50 millions. L'exemple est vraiment topique.

Il y en a qui assimilent aux accaparements les *kartelle* allemands et les *trusts* américains. Expliquons-nous sur ces deux espèces de syndicats.

Les *kartelle,* très nombreux en Allemagne, sont des syndicats de producteurs qui s'entendent pour éviter, par l'effet d'une concurrence aveugle, la surproduction et l'avilissement des prix. L'objet de leur accord est un partage de clientèle ou de production et le maintien d'un prix de vente suffisamment rémunérateur. Le principe d'un pareil accord est honnête et même favorable au peuple: car la stabilité d'un bon prix de vente permet la stabilité des bons salaires et une durable prospérité. Çà et là, sur les quatre à cinq cents *kartelle* qu'on trouve en Allemagne, il peut y avoir entente abusive pour maintenir des prix trop élevés; mais généralement ces syndicats poursuivent un but utile par moyens honnêtes.

Les *trusts* américains sont de deux espèces : les *anciens* ou ceux qui datent de la seconde moitié du XIX^e^ siècle et qui ont pour objet l'accaparement du marché intérieur, et les *récents,* qui sont en voie de formation ou d'évolution et qui ont pour objet, du moins en grande partie, l'accaparement du marché international pour une production déterminée, comme par exemple l'acier.

M. Paul de Rousiers, dans un livre spécial sur les premiers *trusts*, a prouvé, par des exemples bien exposés, que ces syndicats requièrent, pour réussir, des conditions exceptionnellement rares et qu'ils ne pourraient, sans péril pour leur propre succès, élever de façon anormale le prix des produits monopolisés. Au reste, la législation de plusieurs Etats, comme celui d'Iowa, prohibe, sous de fortes pénalités, toute tentative d'accaparement proprement dit.

peut l'envelopper dans la réprobation et les prohibitions qui frappent la spéculation opérant par manœuvres frauduleuses ou à coup de hasard.

Les *trusts* internationaux, comme celui auquel M. Pierpont Morgan a attaché son nom pour les aciers, prétendent encore davantage concilier l'intérêt des consommateurs avec le leur. Ils veulent une vaste fédération de producteurs dans le but de mieux réduire l'unité des frais généraux, d'être indépendants des fluctuations naturelles du marché et surtout des spéculations des agioteurs, et de pouvoir abaisser le plus possible et de façon stable les prix de vente pour développer la consommation et ainsi augmenter sans cesse leur chiffre d'affaires. En théorie, un pareil programme est honnête. S'il conduisait à un accroissement anormal de bénéfices, il provoquerait une périlleuse concurrence, et s'il recourrait à la fraude pour tuer celle-ci, il s'attirerait une énergique répression.

On sait que les présidents Roosevelt et Taft ont poursuivi avec énergie certaines conventions de trust nuisibles à l'intérêt général. Déjà plusieurs condamnations ont été prononcées. La dernière en date est du 4 janvier 1911. Convaincues de collusion pour le rabaissement des tarifs de transport, une société d'aciéries et une compagnie de chemins de fer ont été condamnées à 200,000 fr. d'amende chacune. En ce même mois, le gouvernement américain a engagé des procès contre divers trusts de la première espèce, ceux du tabac, du sucre, du coton, de la viande, du beurre et des œufs, des briques, des baignoires, contre la Standard Oil, le groupe Harriman, la poudre, les compagnies maritimes des grands lacs, les épiciers en gros, etc. En outre, on annonce que des poursuites vont être intentées bientôt contre le trust de l'électricité. On estime que ce procès coûtera à l'Etat au moins un million de dollars.

Aristote, au liv. Ier de ses *Politiques,* chap. IV (éd. Didot, p. 492), décrit deux exemples d'accaparement par l'effet d'une habile spéculation; et, fait assez étrange, il ne les désapprouve pas et ne formule aucune réserve au nom de la justice.

Reproduisons le texte du philosophe : « Je citerai, écrit-il, ce qu'on raconte de Thalès de Milet; c'est une spéculation lucrative, dont on lui a fait particulièrement honneur, sans doute à cause de sa sagesse, mais dont tout le monde est capable. Ses connaissances en astronomie (météréologie) lui avaient fait supposer, dès l'hiver, que la récolte suivante des olives serait abondante; et, dans la vue de répondre à quelques reproches sur sa pauvreté, dont n'avait pu le garantir une inutile philosophie, il employa le peu d'argent qu'il possédait à fournir des arrhes pour la location de tous les pressoirs de Milet et de Chios; il les eut à bon marché en l'absence de tout autre enchérisseur. Mais quand le temps fut venu, les pressoirs étant recherchés tout-à-coup et par une foule de cultivateurs, il les sous-loua au prix qu'il voulut. Le profit fut considérable, et Thalès prouva, par cette habile spéculation, que les philosophes, quand ils le veulent, savent aisément s'enrichir, bien que ce ne soit point l'objet de leurs soins.

» On donne ceci, continue Aristote, pour un grand exemple d'habileté de la part de Thalès; mais, je le répète, cette spéculation appartient en général à tous ceux qui sont en position de se créer un monopole; il y a même des Etats qui, dans un besoin d'argent, ont recours à cette ressource et s'attribuent un monopole général de toutes les ventes.

» Un particulier, en Sicile, employa les dépôts faits chez lui à acheter le fer de toutes les usines; puis, quand les négociants venaient des divers marchés, il était seul à le leur vendre; et sans augmenter excessivement ses prix, il gagna cent talents pour cinquante. Denys en fut informé, et, tout en permettant au spécu-

Grâce aux spéculations intelligentes, faites par des hommes qui se mettent au courant de la quantité et de la qualité des

lateur d'emporter sa fortune, il l'exila de Syracuse, pour avoir imaginé une opération préjudiciable aux intérêts du Prince. Cette spéculation est au fond la même que celle de Thalès : tous deux avaient su se faire un monopole. Les expériences de ce genre sont utiles à connaître, même pour les chefs des Etats. Bien des gouvernements ont besoin, comme les familles, d'employer ces moyens-là pour s'enrichir. » On voit que la science économique de ce temps avait des progrès à faire.

La *Genèse,* aux chap. XLI et XLVII, expose comment Joseph a profité des immenses approvisionnements de froment pour acheter aux Egyptiens affamés toutes leurs terres au profit du roi, qui ensuite les leur loua au taux du cinquième de leurs récoltes.

On lira avec intérêt dans l'ouvrage magistral de Claudio Jannet, *Le Capital,* les difficultés qu'oppose l'état moderne du commerce et de l'industrie aux tentatives de monopole. — A consulter également Paul de Rousiers, *Les industries monopolisées (trusts) aux Etats-Unis* (Paris, Colin, 1898).

2. Le *jeu à la hausse et à la baisse* se pratique en jetant sur le marché, par divers intermédiaires et par coups successifs, une grande quantité de valeurs d'espèce déterminée. On espère ainsi, par l'excès de l'offre sur la demande et par la crainte qu'inspire cette offre excessive aux détenteurs de ces valeurs, en provoquer une forte baisse : la baisse produite, on achète la plus grande quantité possible de ces valeurs et on la garde en réserve pour amener, par l'excès opposé de la demande sur l'offre et la confiance qui en résulte dans la solidité apparente de cette valeur, une hausse artificielle. On vend alors le plus cher possible ces valeurs achetées au rabais, en ralentissant assez l'opération, pour que le cours se soutienne ou fléchisse fort peu.

C'est là évidemment une opération qui, de sa nature, tourne contre l'intérêt général et le bénéfice, dû à l'art de tromper le public, ne saurait se justifier.

Le jeu à la hausse pour vendre ou à la baisse pour acheter se fait aussi parfois à l'aide de fausses nouvelles, habilement répandues aux fins d'élever ou d'abaisser le cours. Il y a là double malhonnêteté : malhonnêteté à la fois dans la nature et dans le procédé de l'opération.

Il est défendu, aux gardiens naturels des secrets d'Etat, de les communiquer aux spéculateurs pour leur permettre un beau coup. Le prince de Bismarck a déclaré que jamais il n'a voulu se prêter à pareille manœuvre. C'est là une déclaration de vulgaire honnêteté.

3. Le *marché à terme,* qui peut avoir pour objet des marchandises ou des valeurs mobilières, implique livraison et paiement à une certaine échéance assez éloignée. Ces opérations peuvent être *fermes* ou sans réserve de dédit ou *à prime,* quand une partie permet à une autre de se dédire par l'abandon d'une somme convenue.

Ces opérations sont utiles à l'industriel et au commerçant qui doivent pouvoir compter sur des livraisons faites à des dates futures, sous des conditions déterminées d'avance. Elles sont utiles aux producteurs, agriculteurs ou fabricants, qui peuvent ainsi compter sur des ventes assurées.

Elles peuvent se régler honnêtement, non seulement par la livraison et le paiement effectifs, mais par de simples différences, lorsque l'acheteur à terme, soit le nommé André, est lui-même revendeur à terme à la même date et charge son vendeur, soit le nommé Pierre, de livrer, non à lui-même, mais à son acheteur, soit le nommé Paul, au prix accepté par Paul. Si ce prix est supérieur au premier

produits, ainsi que des causes naturelles qui en font varier le prix, on parvient, dans les pays civilisés, à mettre en rapport la production et la consommation, au moment voulu, et d'une manière plus utile aux producteurs et aux consommateurs. Les terribles disettes du temps passé ne nous menacent plus, car la surproduction est dirigée à temps par les spéculateurs, là où le marché se resserre. Non seulement on approvisionne ainsi bien mieux la consommation et l'industrie, mais les oscillations de prix s'atténuent et se régularisent. Par l'effet de cet immense contrôle et des communications si étendues et si rapides, il devient de plus en plus difficile, même aux agioteurs les plus riches et les plus habiles, de dominer le marché pour monopoliser les produits et surélever le prix des choses. Des « krachs » épouvantables et salutaires, comme dans l'affaire des cuivres, celui de Secretan et C^ie^, où la perte a été, pour les spéculateurs, de 200 millions de francs, en constituent une preuve saisissante.

Enfin, ce qui peut-être encore plus important dans cette mission de surveillance qui incombe à l'Etat sur l'échange des marchandises et des valeurs de toute nature, c'est de contrôler avec soin l'*émission de toutes les nouvelles valeurs* par les nouvelles sociétés, qui se forment sans cesse, ainsi que la *distribution des premiers dividendes*, en ne permettant pas qu'ils soient pris sur le capital, mais seulement sur les bénéfices réalisés. C'est à l'origine qu'il faut surtout atteindre et

prix, convenu entre André et Pierre, Pierre paie la différence à André; s'il est inférieur, c'est André qui paie la différence à Pierre.

Ces opérations peuvent être parfaitement sérieuses et honnêtes, tout en se résolvant par le paiement de simples différences. On doit permettre aux négociants et aux industriels de modifier l'état de leurs engagements selon les cours. Même parfois, pour une même marchandise, il y a des séries de ventes et de reventes formant filière. On nomme même *filières* les ordres de livraisons qui circulent de main en main, au moyen d'endossements successifs.

C'est ici surtout que sévissent l'abus et le péril des spéculations malhonnêtes, au moyen de manœuvres, ayant pour objet d'opérer une dépréciation factice ou une rareté qui ne serait qu'apparente. De pareilles manœuvres doivent être frappées, dès qu'on peut les atteindre à coup sûr.

On devrait même frapper d'une nullité d'ordre public tout *jeu de bourse* proprement dit, c'est-à-dire le contrat d'achat et de vente dans lequel l'intention *commune* des parties est d'exclure la livraison et la réception des marchandises ou valeurs mobilières quelconques, sur lesquelles on ne traite qu'en apparence, en bornant l'objet du contrat au paiement d'une simple différence sur la hausse des cours. Seulement cette intention ne se présume pas. Elle doit être prouvée; ce qui, nous sommes forcés d'en convenir, est parfois presque impossible. Or, une loi pénale ne peut frapper qu'à coup sûr.

frapper la fraude qui convoite la richesse des honnêtes gens, dont l'ignorance et la témérité offrent une proie facile à l'habileté malhonnête.

Les pouvoirs publics ne devraient autoriser une émission de nouvelles valeurs qu'après avoir vérifié la *solidité* de la société qui les émet, par des juges compétents; — celle des *apports* de la nouvelle société; — enfin celle des *promesses* faites au public, pour en attirer les capitaux. Cette triple vérification ne saurait être et ne doit pas être parfaite. Qu'elle sache du moins découvrir et frapper les cas certains de fraude ou de funeste imprudence.

Un mot suffira sur le second des devoirs de l'Etat en ce qui concerne le prix des choses.

L'Etat devrait, à l'occasion, protéger *le juste prix des marchandises produites à l'intérieur du pays, par des droits d'entrée opportuns et modérés, contre la concurrence ruineuse de l'étranger.*

En théorie, il est vrai, le libre échange est l'idéal de l'humanité. Car il est de l'intérêt général des consommateurs qu'on trouve partout les meilleurs produits au meilleur marché possible, et de l'intérêt général des producteurs que chaque peuple soit efficacement stimulé à remplacer les branches d'industrie, pour lesquelles il est moins bien doué, par celles où il peut exceller. Or, le libre échange, produisant partout la libre concurrence, semble devoir amener ce résultat. Il serait donc l'idéal, s'il était pratiqué partout *avec réciprocité*, et si tous les peuples pouvaient lutter *à armes égales*, c'est-à-dire en disposant d'un sol et d'un sous-sol équivalents, et en possédant une instruction professionnelle et une aptitude équivalentes.

De fait, cette réciprocité n'est pas accordée et cette équivalence dans les instruments de travail, ainsi que dans l'instruction et les aptitudes, n'existe pas parmi les peuples.

Il faut donc accommoder la théorie aux faits, et tendre à l'idéal, par des transitions sûres et des progrès modérés. Voilà pourquoi un régime douanier à droits d'entrée prudemment mesurés s'impose parfois pour protéger le marché intérieur et le travail national contre une concurrence excessive et oppressive de l'étranger.

Cette protection ne doit pas être une prime accordée à l'incurie et à la paresse, en assurant une vente et des prix de faveur à des produits nationaux, dont le peuple consommateur se plaindrait avec raison. Elle doit fournir au travail national, dans les branches d'industrie qu'on ne peut pas totalement abandonner à l'étranger, le stimulant d'une vente suffisamment étendue et rémunératrice. Il serait imprudent, pour certains peuples, de brûler les étapes qui mènent du protectionnisme au libre échange : ce serait s'exposer à des crises de chômage et peut-être à un appauvrissement sans remède (1).

Les pouvoirs publics doivent se préoccuper de ce péril et concilier aussi parfaitement que possible, dans les traités de commerce, le dosage du libre échange et de la protection, selon *les principes d'équité internationale et selon les intérêts de leurs nationaux* (2).

(1) Les économistes distinguent. parmi les droits protecteurs, les droits *compensateurs* qui protègent une industrie nationale contre des avatages spéciaux, que trouverait l'industrie similaire sur un sol étranger, où elle pourrait réduire notablement ses frais généraux, et les droits *éducateurs,* qui sont des droits temporaires pour amorcer une industrie nouvelle et lui permettre de traverser sa période d'apprentissage, sans avoir à redouter la concurrence ruineuse de l'étranger.

(2) On trouvera d'excellents renseignements d'ordre positif sur cette question dans l'ouvrage tout récent, *Les régimes douaniers (législations douanières et traités de commerce),* par B. Nogaro et M. Moye, professeur à la Faculté de droit de Montpellier. (Paris, Colin, 1910, in-12 de 320 p.)

La première partie, écrite par M. Nogaro, est un résumé très instructif de la politique douanière des principaux Etats de l'Europe, depuis le XVII^e^ siècle jusqu'à nos jours. La seconde partie, due à M. Moye, et tout aussi intéressante, traite de l'organisation du service douanier, des marchandises soumises à la douane, et du contentieux des douanes.

Thèse X.

Le juste salaire d'un ouvrier a pour mesure, en justice commutative, la valeur économique de son travail, estimée d'après le prix courant des produits de ce travail. — Seule, donc, la loi de l'offre et de la demande des marchandises, et non la loi de l'offre et de la demande des bras, peut, par l'effet d'une crise, faire descendre le juste salaire au-dessous des besoins moyens d'un bon ouvrier, père de famille. — L'équité, au service de la justice générale, demande en outre que le patron prélève, sur la partie douteuse de son bénéfice, une part convenable pour les institutions patronales qui répondent aux exigences du salaire familial collectif. — Par suite, nous rejetons, soit comme toujours exigibles, soit comme toujours suffisants, cinq genres de salaires : le salaire conventionnel, le salaire usuel, le salaire personnel, le salaire familial relatif et le salaire familial absolu ou moyen.

I. Notions préliminaires.

1. *Remarque générale.*

La théorie du juste salaire est une théorie très complexe, car elle offre de multiples aspects, elle dépend de plusieurs facteurs, et elle est régie à la fois par des lois d'ordre économique et des principes d'ordre moral et social, qu'il n'est pas aisé de concilier dans toutes leurs applications. Voilà pourquoi nous avons divisé notre thèse en quatre propositions, pour qu'aucun de ces aspects, de ces facteurs et de ces principes, ne soit sacrifié.

Négliger un de ces éléments ou ne pas en établir la coordination rationnelle, c'est fausser ou tronquer toute la théorie

du salaire. A cet écueil échouent généralement les amateurs de solutions simplistes et radicales.

Commençons par exposer les différentes théories du juste salaire, que nous rejetons, pour y signaler les périls d'erreur que nous aurons à éviter.

1. Le *salaire conventionnel* est celui qui serait exclusivement réglé par la libre convention ou l'accord mutuel du patron et de l'ouvrier. Serait réputé juste tout salaire consenti par l'ouvrier, même sous la pression de la nécessité. Cet accord ne connaîtrait donc qu'une loi, la loi de l'offre et de la demande des bras, d'après la formule outrée de lord Cobden : « Quand deux patrons courent après un ouvrier, les salaires montent ; quand deux ouvriers courent après un patron, les salaires baissent. » Donc, la surabondance des bras pourrait acculer les ouvriers à la nécessité de les louer au plus vil prix, et le patron pourrait bénéficier de cette nécessité et de cet avilissement illimité des salaires.

Le *salaire usuel* est le salaire qu'on a coutume de donner dans telle région pour tel genre de travail. On suppose, dans cette théorie, que la coutume, quelles qu'en soient l'origine et la portée, fait loi en la matière.

Le *salaire personnel* est le salaire qui suffit aux besoins personnels de l'ouvrier adulte. Ce salaire peut être pris dans son sens *étroit*, comme répondant aux seuls besoins de l'ouvrier durant son temps de travail, ou dans son sens *large*, comme couvrant toutes les dépenses personnelles de l'ouvrier durant sa vie, partant avec la compensation pour les dépenses exigées par ses besoins avant et après ses années de travail. En outre, il faut entendre, par besoins de l'ouvrier, ceux qui répondent aux conditions convenables de sa vie. Cette notion est donc assez élastique. Sous sa double forme, nous la rejetons, comme toujours obligatoire et surtout comme toujours suffisante.

Le *salaire familial relatif* est le salaire répondant aux besoins d'une famille, quel qu'en soit le nombre d'enfants, de façon à ce qu'elle puisse vivre et se développer, selon la décence de sa condition. Cette notion est essentiellement relative et, de plus, très élastique.

Le salaire familial absolu ou moyen est le salaire répondant aux besoins d'une famille à nombre fixe et moyen d'enfants; ce qui peut s'entendre de trois manières : d'un nombre à égale

distance des deux extrêmes, par exemple, 6 enfants ou d'un nombre qui serait le quotient du nombre total d'enfants par le nombre total des familles ouvrières, ce qui mènerait en Belgique à 3 1/2, ou enfin d'un nombre qu'on juge ordinaire ou plutôt n'ayant rien d'insolite ou d'extraordinaire, et alors on pourrait le porter à 7 ou 8 enfants. De plus, ces enfants sont censés être encore à un âge, où ils ne gagnent rien, entre 1 et 14 ans.

Assurément, ce salaire est lui-même très élastique, surtout parce qu'on suppose cette famille vivant dans une décence conforme à sa condition, et que le chiffre des dépenses, pour une même condition de vie, varie notablement d'après les qualités économiques de la maîtresse de maison.

Le *salaire familial collectif* exprime une notion plus complexe et plus générale. Cette notion considère le total des salaires payés individuellement aux ouvriers et *les subventions patronales* ou le total des différentes allocations pour les caisses ouvrières (caisse d'épargne, caisse de retraite, d'assurances contre le chômage ou les accidents, caisses pour les différentes écoles ouvrières, pour l'amélioration des habitations ouvrières, secours spéciaux pour les charges qu'amène un nombre exceptionnel d'enfants). Le salaire familial collectif est celui qui permet, moyennant cette variété de subventions, *à l'ensemble des familles ouvrières,* de vivre décemment et de se développer régulièrement. Seule, une appréciation morale, dans une vue d'ensemble, permet de juger que cet effet est atteint.

Nous prouvons, dans notre thèse, que ce salaire ne saurait être l'objet propre de la justice commutative. Il relève de l'équité et de la justice générale et suppose qu'il y ait, dans le bénéfice de l'entreprise, une part douteuse dont on ne sait avec certitude si et jusqu'où elle revient au patron ou aux ouvriers. Dans les grandes entreprises, il en est presque toujours ainsi. Il est impossible de déterminer, sans une *large approximation,* la contre-valeur du travail des ouvriers et la part du bénefice qui revient certainement au patron, soit à titre d'intérêt pour son capital fixe ou circulant, soit pour les qualités d'activité et d'intelligence déployées dans la conduite de l'entreprise, soit enfin comme part de bonne chance servant de compensation aux risques et aux périls qu'il a pris sur lui.

II. Documents.

Citons, en premier ordre, quelques passages importants de l'Encyclique *Rerum Novarum*.

Le Saint-Père affirme d'abord que tout salaire conventionnel ne constitue pas le juste salaire. Il le montre en distinguant dans le contrat du salaire deux caractères : le caractère de *personnalité*, d'où résulte le caractère de liberté : à ce titre, les deux contractants sont libres de contracter comme il leur plaît : mais à cette liberté existe une limite : car un second caractère inhérent à ce contrat, c'est la *nécessité*, « dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable en réalité ».

Reproduisons ici le texte de l'Encyclique :

« En effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance (jus reperiendarum rerum, quibus vita sustentatur, necessario nascitur) et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail. Que le patron et l'ouvrier fassent tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre de leur salaire, au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête (alendo opifici, frugi quidem et bene morato haud imparem esse mercedem oportere). Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions plus dures (duriorem conditionem), que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste.

» L'ouvrier, s'il perçoit un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille, suivra, s'il est sage, le conseil que semble lui donner la nature elle-même : il s'appliquera à être parcimonieux et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu, qui lui permette de parvenir un jour à l'acquisition d'un modeste patrimoine. »

Le texte de l'Encyclique est très clair et très précis. Toutefois, certains sociologues ont prétendu y voir la thèse du salaire familial dû en justice. Pour couper court à d'ardentes controverses, S. E. le cardinal Goossens, archevêque de Malines, adressa au Saint-Père plusieurs questions dont la principale est celle-ci : « Le maître péchera-t-il, qui paie le salaire *suffisant à la sustentation d'un ouvrier,* mais *insuffisant à l'entretien de sa famille,* soit que celle-ci comprenne, avec sa femme, de nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse? S'il pèche, contre quelle vertu pèche-t-il? »

Réponse : « Il ne péchera pas contre la justice, mais il pourra parfois pécher, soit contre la charité, soit contre l'équité naturelle. »

Explication : « Par cela même qu'*on observe l'égalité entre le salaire et le travail,* on satisfait pleinement aux exigences de la justice commutative. Or, le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non de sa famille : ce travail ne se rapporte pas tout d'abord et en soi à la famille, mais *subsidiairement et accidentellement,* en tant que l'ouvrier partage avec les siens le salaire qu'il a reçu. De même donc que la famille, dans l'espèce, n'ajoute pas au travail, de même il n'est pas requis, par la justice, que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail lui-même. Cependant, il pourra pécher contre la charité, etc., non pas généralement et en soi, mais accidentellement et dans certains cas. C'est pourquoi la réponse porte « parfois ».

Des controverses très vives se sont élevées et sur l'autorité et sur le sens de ce document. La controverse la plus vive et la plus mémorable a été entre le R. P. Eschbach, qui le premier a publié le document, et Mgr Turinaz, évêque de Nancy, qui a publié ses lettres et celles de son adversaire dans un opuscule intitulé : *Le salaire familial et le cardinal Zigliara* (Nancy, Le Chevalier, 1895). La solution de l'évêque de Nancy nous semble aussi claire que décisive et persuasive, et c'est celle-là qu'on adopta à Malines.

Le document, bien que n'étant pas positivement sanctionné par le Saint-Père, a été demandé par le Saint-Père à un théologien de grand mérite, le cardinal Zigliara, et communiqué, par l'ordre du Saint-Père, au cardinal de Malines, en réponse à une solennelle demande faite par celui-ci, pour

apaiser une très grave controverse. Impossible donc de lui dénier une très haute valeur.

Il n'est question dans la teneur de la réponse que de la « sustentation » personnelle de l'ouvrier considéré en lui-même et non des charges ordinaires de sa famille. Mgr Turinaz le prouve de façon péremptoire contre toutes les arguties du R. P. Eschbach, à qui il reproche « de tout confondre et de tout brouiller dans le fond et dans la forme ». Le R. P. Eschbach prétend qu'ici « sustentation » doit signifier : « l'entretien de l'ouvrier et tout ce que l'entretien d'une famille moyenne peut exiger, même en tenant compte de sa situation et de sa qualité ».

Cette interprétation est de tout point invraisemblable. Ce sens est écarté par tout le contexte, et par la teneur même de la demande du cardinal Goossens, et par la teneur de la réponse du cardinal Zigliara. Il est faux, absolument faux que la demande de Malines eût pour fin de demander si, au lieu du salaire moyen absolu, il fallait en justice donner le salaire familial relatif, et que la réponse du cardinal Zigliara serait également limitée à cette question du salaire familial, proportionné au nombre des enfants et variant, par suite, d'ouvrier à ouvrier. Ce point n'a pas soulevé les controverses que le cardinal de Malines a voulu apaiser en ordre principal. Il a pu faire ajouter à la question principale ce membre, « soit que cette famille comprenne, avec sa femme, de nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse », pour obtenir une réponse sur ce point secondaire, au cas où le Saint-Siège interrogé ait jugé que le salaire familial fût dû en justice.

Le droit à un salaire familial étant nié en principe, — car la réponse porte : « Par cela même que l'égalité entre le salaire et le travail est observée », cette question subsidiaire concernant l'espèce de salaire familial ne devait pas être explicitement traitée. Dans l'interprétation du R. P. Eschbach, la réponse du cardinal Zigliara serait un chef-d'œuvre de confusion et d'incohérence. Aussi le contradicteur de Mgr Turinaz est-il réduit à donner au mot « accidentellement » appliqué au partage du salaire le sens d' « intrinsèquement », en disant que *l'entretien de la famille ouvrière fait partie intrinsèque de la sustentation et du juste salaire de l'ouvrier.*

Il transforme la question très claire du cardinal de Malines en celle-ci : « le maître pèche-t-il qui paie le salaire suffisant à la sustentation de l'ouvrier *et d'une famille moyenne,* mais insuffisant à l'entretien de sa famille, soit que celle-ci soit nombreuse ou *peu nombreuse* ». Ce serait donc ainsi qu'à Malines on aurait compris et posé la question, et ce serait ainsi qu'à Rome on aurait compris et formulé la solution. Est-ce possible? (1)

Un témoignage, également précieux et digne d'être signalé aux démocrates et interventionnistes outrés, se trouve dans la célèbre allocution du Saint-Père, lors du pèlerinage ouvrier conduit à Rome par le comte A. de Mun, peu de temps après la publication de l'Encyclique *Rerum Novarum :* « Il est certain, a déclaré le Pape, que la question ouvrière et sociale ne trouvera jamais de solution vraie et pratique dans les lois purement civiles, même les meilleures. La solution en est liée aux *préceptes de parfaite justice* réclamant *que le salaire réponde adéquatement au travail.* Elle est donc *du ressort*

(1) Citons ici, à titre d'autorité, un passage remarquable de la célèbre théologie de Ballerini-Palmieri (vol. III, p. 152, tract. de justitia, n. 513) : « Essent quidem conductores laudandi si consultum stipendium, quod præstant, tantum esset ut operarii et famuli in iis contingentibus (obstacles au travail) quæ frequenter occurrere possunt, sibi valerent ejus ope consulere... Verum id nequit tanquam regula stabiliri, ut advertit Cardinalis DE LUGO, n. 62, et MOLINA, Disp. 506, n. 2, nec semper injustam esse mercedem quæ non sufficit ad victum et vestitum decentem famuli et *multo minus* qua non possit famulus se suosque alere, nam contingit vel *obsequium famuli non esse tanta mercede dignum,* vel eisdem superesse tempus quo liceat ipsis alia ratione supplere quæ desunt et plures sunt qui eo parvo pretio contenti sunt.

« Generalis sane regula est eam esse justam mercedem quæ, juxta communem æstimationem (cf. dicta de pretio, ubi de venditione) seu consuetudinem, est *adæquata operi* et dummodo infimum pretii gradum non attingat, non posse regulariter damnari (Cf. MOLINA, *loco citato.*) Cetera caritas, liberalitas vel specialis conventio supplet. »

S. Thomas ne nous fournit sur cet important problème que notre principe général, qui, bien compris, suffit.

« Dicendum quod commutatio proprie est, quando ex mutuis operibus fit aliquid alicui debitum, sicut ex hoc quod unus laboravit in vinea alterius, alter constituitur sibi debitor, *in tanto quantum valet labor ejus ;* et in his dirigit commutativa justitia. Est enim æqualitas in ea commutationis, quia *quantum* unus dedit alteri debet *tantum* ab eo recipere. » (Comm. in Lib. Sent. 3. D. 33. q. 3. a. 4. sol. 5. ad 2.)

Quant au cardinal de Lugo, il avait dit, avant le passage cité par Ballerini-Palmieri : « Primum, illam censeri justam famuli mercedem quæ attingit saltem *infimum gradum* mercedis, *quæ in eo loco talibus personis ad ea ministeria tribui solet.* »

La théorie de ces grands théologiens est donc tout à fait celle de notre thèse.

de la conscience. Or, la législation humaine, visant directement les actes extérieurs de l'homme, ne saurait comprendre la direction des consciences... La question *réclame aussi* le concours de la charité qui va au-delà de la justice. »

Il appert de là que le Saint-Père ne regarde pas les besoins de l'ouvrier ou de la famille ouvrière comme constituant la mesure ou la règle propre du salaire, car ces besoins peuvent être connus par l'Etat aussi bien que par les patrons.

Les anciens théologiens, dont l'autorité dans les questions de justice est la plus grande : S. Thomas, Molina, le cardinal de Lugo, Lessius et Ballerini, en appellent aussi à l'équivalence de la valeur du travail et du salaire comme à la norme propre, directe et immédiate du salaire. Contentons-nous de reproduire ici en français la partie la plus importante du texte latin cité en note du cardinal de Lugo : « *N'est pas toujours injuste* le salaire qui ne suffit pas à la nourriture et au vêtement du serviteur et beaucoup moins qui serait insuffisant à nourrir sa femme et ses enfants, parce qu'il peut arriver que le travail ne mérite pas un salaire plus grand. » — Reconnaissons toutefois que ces mots insinuent que généralement le juste salaire atteindra cet effet ou plutôt que le travail a pareille valeur.

Ces théologiens en appellent aussi à l'estimation commune et à l'habitude (en milieu chrétien) : on le voit par la citation latine de la note.

Nous pouvons nous borner à ces autorités. Nous citerons plus loin, en note, celle de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, qui s'ajoute à ces grands noms.

III. Preuve de la première proposition.

La justice commutative demande que, dans l'échange de deux biens, il y ait équivalence selon l'estimation éclairée des deux contractants.

Or, il faut et il suffit à cet effet que le patron paie aux ouvriers, en échange de leur travail, un salaire qui répond à ce que le travail peut habituellement produire sous une bonne direction, d'après le prix habituel de vente pour ce genre de produit.

En effet, le patron ne loue le travail de ses ouvriers que comme instrument de production ou pour l'*aptitude spéciale* que possède ce travail à lui fournir, sous sa direction et avec son outillage, des produits qu'il puisse vendre avec profit; — de leur côté, les ouvriers ne louent pas leur personne, ni leur dignité, ni même leur liberté générale, mais cette même aptitude à fabriquer, sous la direction du patron, des marchandises que le patron puisse vendre avec profit. Voilà le *bien* dont les ouvriers trafiquent. Leur volonté raisonnable est assurément d'obtenir, en échange de ce bien, dont la vente est encore aléatoire, un salaire fixe, prélevé par anticipation sur ce prix de vente et répondant à la part de valeur économique qui a été incorporée dans le produit et doit, par conséquent, être incorporée dans le juste prix de vente. Si le patron offre pareil salaire, il a satisfait à la justice commutative.

L'ouvrier est libre d'accepter, mais il peut aussi refuser ce salaire, quand il estime ou que la part de valeur de son travail dans ce produit, et dans ce prix total, est plus grande ou qu'il espère que son travail, sous une autre direction ou avec un autre outillage, sera plus productif. S'il accepte avec connaissance et liberté, le contrat est juste.

Le *contrat de louage de travail,* pour employer le terme juridique, *a donc pour objet direct, immédiat, propre et formel* cette valeur écononomique du travail de l'ouvrier. A cette valeur doit répondre directement un salaire qui en est la contre-valeur. Ce salaire montera ou descendra si cette valeur monte ou descend. Ce salaire, considéré en justice commutative, est donc indépendant, dans sa mesure propre et immédiate, de la richesse plus ou moins grande du patron comme des besoins plus ou moins grands de l'ouvrier (1).

(1) Nous avions déjà fixé dans l'autographie cette thèse avec son argument, quand nous avons eu la bonne fortune de trouver dans l'excellente revue *Collationes brugenses* (janvier 1901) un article fortement raisonné de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, qui confirme toutes nos vues. Voici comment s'exprime l'éminent théologien : « 1er principe : La justice stricte (justum naturale) exige un salaire *égal à la valeur du travail fourni.* L'objet propre et immédiat, ou, comme d'autres disent, la cause du contrat de louage d'ouvrage ou de travail, sa fin immédiate et intrinsèque consiste pour le patron dans le droit à la prestation du travail de l'ouvrier, à l'avantage que ce travail lui apporte; de la part de l'ouvrier dans ce droit au juste salaire à payer par le patron comme équivalent de la valeur de son travail.

Suit une formule positive à caractère absolu : « La mesure propre, directe et

Si les besoins de l'ouvrier exigent un budget de A + B, mais que la valeur économique de son travail, selon une juste estimation, n'est que A, le patron ne doit pas ajouter B. De même, si les besoins de l'ouvrier n'exigent qu'un budget de A, mais que la valeur économique de son travail doit être estimée A + B, le patron ne peut se contenter de donner A ; il donnera A + B.

universelle du juste salaire est la valeur du travail fourni », et plus loin une formule négative également à caractère absolu : « La mesure propre, directe et universelle du juste salaire *n'est pas la somme des besoins de l'ouvrier.* »

Puis le docte théologien continue dans ces termes : « Suit-il de là que l'ouvrier a droit à une part dans le bénéfice ? Non. Car le patron doit non seulement fournir le capital, mais encore subir les risques ; il a de plus le travail d'intelligence, qui mérite son salaire ou plutôt ses honoraires : il a, dis-je, beaucoup de travail, la recherche des débouchés, etc. Mais il en suit que, par la force des choses, le salaire montera à raison des bénéfices plus grands faits communément par les patrons, puisque la valeur du travail augmentera. »

Il dit ensuite de ce principe, qu'il « contient la doctrine incontestablement vraie, de tous les théologiens, tant des scolastiques anciens ou plus récents que des moralistes modernes. C'est de plus *le principe qu'ils font valoir en cette matière*, et il suffit, en effet, pour définir les droits et les devoirs réciproques de justice privée entre les parties contractantes, comme le démontrera la suite de cette note. Il n'y a donc pas, nous le verrons, à proprement parler, de lacune dans l'enseignement des théologiens, comme d'aucuns le prétendent : il reste toujours vrai que le salaire est juste, quand il est l'équivalent de la valeur du travail et que sa mesure propre et directe n'est pas la somme des besoins de l'ouvrier. Mais ce qu'il faut accorder, c'est que ces théologiens ont supposé l'état normal de la société chrétienne et qu'ils n'ont pas connu les industries modernes ou plutôt les industries dirigées par des patrons et des capitalistes sans religion, avec leurs multiples abus et leurs injustices. »

Enfin, Mgr l'évêque de Bruges pose la question : « Quel est le rapport de la valeur du travail et, en conséquence, du juste salaire aux besoins de l'ouvrier ? » Il répond que « dans l'état *normal* de la société, le travail doit valoir au moins la subsistance de l'ouvrier ». Mais qu'il peut y avoir des circonstances anormales, indépendantes de la volonté du patron, où la valeur de ce travail ne soit pas l'équivalent de la subsistance de l'ouvrier, et qu'alors le patron n'est pas obligé en justice d'élever le salaire au niveau de cette subsistance. Cette thèse ainsi établie comme thèse conditionnelle avec les exceptions qu'elle comporte, le savant auteur dit qu'il faut entendre par subsistance, « la subsistance complète, la subsistance de l'ouvrier comme père de famille, en comptant dans le budget de la famille l'apport du travail de la mère et des enfants et en considérant les conditions de vie communes ou ordinaires ».

Pour bien accentuer le caractère *complexe* et *conditionnel* de sa théorie, Mgr Waffelaert fait remarquer en finissant qu'il ne dit pas : « Le patron doit à l'ouvrier le salaire familial. Cette proposition prête à beaucoup de malentendus, de confusions et d'inexactitudes. »

Nous adoptons pleinement cette manière de voir, bien différente de plusieurs théories que ces derniers temps ont vu éclore et dont nous dirons encore un mot à la fin de cette thèse.

Mais comment estimer cette valeur économique et cette contre-valeur qui constitue le salaire?

Nous sommes ici, comme pour le juste prix des choses, en présence d'un élément *qualitatif, assez complexe, sans unités de mesure stricte.*

Généralement, l'estimation commune, quand elle est formée en milieu honnête par des hommes sensés, sans soulever de protestations, doit être regardée comme interprétant bien cette valeur du travail. Quand il s'agit d'un travail nouveau, on peut parfois en déterminer la valeur par comparaison avec des travaux analogues, dont l'estimation commune a fixé la valeur.

Si on veut déterminer cette valeur directement en elle-même, on prendrait pour point de départ le *prix de vente normal* ou *habituel* d'une certaine quantité de marchandises, ayant requis un nombre fixe de journées d'ouvriers. De ce prix le patron défalque le prix de revient de la matière première, l'intérêt normal de son capital-machine, une compensation équitable pour l'aléa de l'entreprise, enfin la rémunération, répondant à une estimation raisonnable, du sacrifice qu'il fait de la vie de repos et de jouissance que lui permettait sa fortune, et de son art à bien diriger son entreprise et à en bien vendre les produits. La différence constituera la valeur ou le prix de ce nombre déterminé de journées de travail, que la confection de ces marchandises a absorbé.

Qu'on saisisse bien *le caractère et la teneur de notre thèse.* Nous disons que l'adoption d'un pareil étalon est naturelle et légitime dans le contrat de louage d'ouvrage; que la valeur économique du travail des ouvriers, interprétée avec conscience et bon sens, constitue la *base juridique,* propre et directe, en justice commutative, pour dresser ce contrat. Le patron peut l'offrir, l'ouvrier peut l'accepter. Mais nous ne disons pas qu'elle s'impose toujours sous une forme bien déterminée.

A raison de la difficulté de la bien déterminer, sans exagérer son propre bénéfice, le patron, dont l'industrie est dans un état normal, pourrait proposer une autre base pour ce contrat, une base à caractère moins mobile et plus absolu, par exemple, ce que l'on s'est plu à nommer le « salaire familial moyen », en le précisant davantage par la fixation

nette de la somme d'argent que l'on estime suffisante, dans tel milieu donné, pour les charges ordinaires de la vie de famille. Si l'ouvrier accepte pareil salaire afin d'être protégé contre les fluctuations du marché, le patron pourra bénéficier en justice de l'excès qu'offrait la valeur économique du travail de ses ouvriers sur ce salaire familial proposé et consenti. Mais *une échelle mobile de salaires dressée* selon l'échelle mobile de la valeur de leur travail, estimée par larges époques, est plus juste et bien préférable comme principe de progrès pour la classe ouvrière et pour la prospérité économique du pays.

IV. Preuve de la deuxième proposition.

Cette proposition comprend deux parties bien distinctes.

Nous y affirmons que la loi de l'offre et de la demande, qui a pour objet les *marchandises* fabriquées en commun par le patron et les ouvriers, a sa répercussion naturelle sur la valeur économique du travail des ouvriers. Elle peut l'élever au-dessus de leurs besoins ordinaires : nous supposons cet effet admis par tous les économistes, comme, au reste, les faits le démontrent. Mais cette répercussion peut abaisser la valeur du travail des ouvriers au-dessous de cette limite de leurs besoins ordinaires; toutefois, si l'abaissement est notable, il constitue un état anormal de la condition des travailleurs et une crise industrielle, crise générale ou particulière, selon la qualité des produits dont le prix est relativement avili.

Nous affirmons ensuite que la loi de l'offre et de la demande, qui a pour objet l'*emploi des bras ouvriers*, ne peut, en justice, abaisser la valeur économique du travail, — que le prix des marchandises élèverait naturellement au-dessus ou au niveau des besoins de l'ouvrier, — *au-dessous de ce niveau*.

Nous admettons que cette loi, en cas de surabondance des bras, puisse abaisser un peu la valeur ou le prix du travail, quand celui-ci est notablement au-dessus des besoins de la classe ouvrière; car la raréfaction des bras, par son effet contraire, force le patron à payer plus cher et à élever parfois notablement le salaire offert aux ouvriers. Il peut donc

y avoir compensation dans la bonne chance contre la mauvaise; — mais nous regardons comme contraire à la justice, du moins à la justice générale, à raison de ses conséquences pour tout l'état social, que le patron profite de la surabondance des bras pour réduire les ouvriers qu'il emploie, à un salaire à la fois au-dessous de sa valeur économique considérée au point de vue du prix des marchandises fabriquées, et au-dessous des besoins ordinaires et communs de la classe ouvrière.

Pour bien démontrer nos deux assertions, cherchons à déterminer le rapport habituel et normal de la valeur économique du travail loué par les ouvriers avec leurs besoins.

Cette valeur, qui doit être incorporée dans le juste prix des marchandises, ne saurait, affirmons-nous, hors des temps de crise, descendre notablement au-dessous des besoins ordinaires d'un ouvrier, père de famille.

En effet, nous avons vu dans la thèse sur le juste prix des choses qu'en vertu d'un principe de justice commutative, applicable à tous les travailleurs, patrons, artisans, ouvriers, le prix des marchandises, pour répondre à une juste estimation de leur valeur normale, doit être tel qu'il renferme pour le travailleur une part de ressources suffisantes aux charges ordinaires de la vie.

C'est là, en effet, le *but* conforme à la nature des choses et à l'ordre providentiel de ce monde que tout travailleur poursuit dans son travail. Il peut donc le poursuivre de plein droit.

Mais, d'autre part, la *valeur d'échange* des produits du travail, par la nature même de l'ordre économique, ne saurait dépasser la *valeur d'usage* ou l'utilité que les acheteurs cherchent dans les marchandises qu'ils veulent acheter, car ils sont libres de ne pas acheter, et ils n'achèteront pas s'ils espèrent pouvoir se procurer à moindre prix des produits équivalents.

Donc, la loi sociale qui demande que le travailleur puisse vivre décemment du prix de son travail, est conditionnée par *cette loi économique que le produit de ce travail, pour mériter ce prix, doit être suffisamment utile au consommateur.*

Le contrat qui a pour objet soit la vente d'un produit, soit le louage du travail, d'où proviendra ce produit, est toujours au fond et au point de vue de la justice commutative, l'échange de deux utilités équivalentes, dont les deux parties contractantes sont juges.

Par suite, on ne peut dire *en règle absolue* que le prix de vente doit contenir en principe ou de fait l'équivalent du salaire familial.

Ce *fait* et ce *principe* ont contre eux les lois inéluctables de l'ordre économique, qui peuvent aussi se nommer des lois providentielles et sociales; mais on peut et on doit dire que, dans *un état de production bien réglé*, et en supposant par suite les ouvriers travaillant sous une direction intelligente, le travail d'un ouvrier, fait avec une aptitude et un effort moyen, communiquera aux marchandises une valeur économique, qui ne saurait descendre notablement au-dessous des besoins moyens d'un ouvrier, père de famille. Or, si ce travail produit cette valeur, l'ouvrier y a droit.

Nous en avons indiqué le principe. Insistons-y encore pour le faire bien comprendre.

En vertu des lois providentielles et des tendances spontanées et raisonnables de tout travailleur, le but propre et universel du travail humain est l'apaisement des besoins et l'acquittement des charges ordinaires du travailleur. En dehors de toute circonstance *anormale*, un travail ordinaire doit produire cet effet ordinaire et on peut alors, de plein droit, en exiger un prix équivalent à cet effet.

C'est là un desideratum si net et si important des conditions universelles du travail et de la vie des hommes qu'il s'impose comme norme à la justice commutative dans la fixation du *prix de vente*. Le patron est donc obligé, en vertu de cette justice, de le satisfaire, *pourvu que cette fixation dépende de lui*. Si, au contraire, il doit la subir sous peine de de ne pas vendre, il peut de deux maux choisir le moindre et n'offrir à ses ouvriers qu'un salaire au-dessous des charges moyennes de leur vie de famille. Mais ce sera toujours là l'effet d'une influence anormale dans l'ordre économique [1].

(1) Signalons un très mauvais argument qu'on a tiré de l'Encyclique *Rerum Novarum* en faveur du salaire familial considéré en justice comme l'*objet propre et direct* du contrat de travail.

Il y a, au-dessous de la limite marquée par les besoins moyens de l'ouvrier,

Ces principes et ces faits éclairés, notre seconde proposition s'expliquera et se justifiera facilement.

La valeur économique du travail de l'ouvrier se mesure sur le juste prix des produits de ce travail. Or, ce juste prix lui-même dépend de deux facteurs qui habituellement se concilient, mais parfois peuvent ne pas se concilier entre eux. Le premier de ces facteurs est ce travail lui-même, incorporé dans le produit et constituant une part de son excellence propre. Le second est l'estimation faite par l'acheteur de l'*utilité relative* des produits de ce travail en comparaison des autres avantages auxquels son argent peut servir.

La loi de l'offre et de la demande appliquée à certaines marchandises peut donc naturellement faire baisser le prix de ces marchandises au-dessous d'une valeur économique

père de famille, qui veut vivre avec décence selon sa condition, une limite *bien inférieure*, indiquée par le Saint-Père dans son Encyclique *Rerum Novarum* : ce sont les besoins *personnels* de l'ouvrier sobre et honnête, répondant au *strict devoir qu'il a de vivre*. C'est la subsistance correspondant au *devoir de vivre* que le Saint-Père invoque comme le minimum, au-dessous duquel le juste salaire ne peut descendre. Or, l'ouvrier n'a pas le *devoir strict* de vivre selon la décence de sa condition. Personne n'oserait affirmer qu'il violerait un *devoir strict* en voulant vivre comme vivent les Chartreux ou comme vivent d'autres ouvriers de pays très pauvres.

De plus, le Saint-Père parle d'un patron qui abuse de la nécessité d'un ouvrier sans travail pour lui imposer un salaire avec lequel il ne saurait vivre.

Cet exemple ne saurait donc être tourné en argument pour en inférer directement l'obligation pour le patron de payer à ses ouvriers, en vertu de la valeur intrinsèque et immuable du travail, le salaire familial. Toujours, dans un pays civilisé, l'industrie pourra matériellement nourrir les ouvriers : leur refuser un salaire limité à ce simple besoin de vivre sera donc toujours une injustice qui crie vengeance au ciel.

Le Saint-Père a donc simplement usé ici d'un de ces exemples *ab absurdo*, si usités en philosophie et en théologie. Pour prouver que la « loi de l'offre et de la demande » *des bras* ne saurait constituer un principe de justice *absolue* et par suite ne saurait être *illimitée* dans son application, le Saint-Père pose un cas d'exception évidente à cette loi. Quels que soient l'offre des bras et le nombre des ouvriers sans travail, jamais on ne peut abaisser *indéfiniment* leur salaire. On ne peut donc tirer de là un argument en faveur du salaire familial dû en justice commutative par l'*essence même* du contrat de travail.

Mais le principe posé par le Pape, à savoir le devoir qu'a l'ouvrier de vivre, peut être logiquement étendu au devoir qu'il a, non de *trouver*, mais de *chercher* les ressources pour *bien* nourrir et *bien* élever sa famille. S'il est fidèle à ce devoir et s'il travaille de façon à donner à son travail *une valeur économique* équivalente à ces ressources, l'ouvrier a un droit absolu, et comme sacré, à obtenir un salaire qui y répond.

Voilà ce qu'on peut tirer de ce passage de l'Encyclique, si on ne veut pas en abuser. C'est suffisant.

répondant aux besoins ordinaires du travailleur. Mais cette baisse ne se produira que par exception et constituera une situation anormale ou contraire à l'équilibre naturel et à une organisation rationnelle des forces économiques.

Toutefois, cette baisse peut se produire sans la faute du patron, qui, en pareil cas, n'en doit pas réparer l'effet nuisible, en payant à ses ouvriers un salaire au-dessus de la valeur économique de leur travail, telle que cette valeur est déterminée par la loi de l'offre et de la demande, fonctionnant dans ces circonstances funestes. Dans ce cas, le patron peut, sans injustice aucune, louer le travail de ses ouvriers à un prix au-dessous des besoins ordinaires de ceux-ci. Parfois même, il fera acte de charité en continuant son entreprise dans des conditions désastreuses, tout en offrant un salaire inférieur aux charges moyennes de l'ouvrier, père de famille, et mesuré sur ce prix de vente insuffisant qu'il doit subir.

Mais, ajoutons-nous dans cette seconde proposition, la *loi de l'offre et de la demande des bras* ne peut produire ce résultat. Quand la loi de l'offre et de la demande des marchandises élève, par le prix de celles-ci, la valeur du travail des ouvriers au niveau de leurs besoins ordinaires, le patron ne peut profiter d'une offre surabondante de bras pour abaisser le salaire au-dessous de cette valeur économique du travail fixée par le prix de vente de ses marchandises, sous prétexte qu'il pourrait trouver assez d'ouvriers consentant à travailler à ce rabais et à un prix insuffisant pour vivre convenablement. Ce serait là méconnaître l'*égalité dans les échanges, qui doit régler le contrat du travail*. Ce serait profiter du malheur de la classe ouvrière, à laquelle manquent les occupations suffisantes, pour avilir son travail et en retenir la part normale à laquelle elle a droit.

La seconde proposition est donc bien établie. Dans les conditions *normales* du travail, par l'effet même d'une production bien dirigée et de la juste estimation du prix des marchandises, le travail de l'ouvrier vaudra pareil salaire, et, en vertu des principes de justice commutative, qui veulent que le salaire soit l'équivalent de sa valeur économique, pareil salaire doit être payé. Hors du temps normal, ce salaire pourra fléchir; mais s'il descend notablement plus bas,

ce ne pourra être que par l'effet d'une crise économique ou par la violation des principes de justice.

Jamais on ne peut profiter de l'offre surabondante des bras pour payer le travail humain dont on a besoin au-dessous de sa valeur normale, celle que requiert la subsistance de l'ouvrier ayant les charges ordinaires d'un père de famille.

V. Preuve de la troisième proposition.

L'équité, affirmons-nous, au service de la justice générale, demande, en outre, que le patron prélève sur la partie douteuse de son bénéfice net une part convenable pour les institutions patronales, qui répondent aux exigences du salaire familial collectif.

L'intelligence de cette proposition péréquiert l'intelligence des notions déjà fournies sur la justice générale, sur l'équité et sur le salaire familial collectif.

La justice générale ou la justice qui a pour objet les droits largement compris de la classe ouvrière, exige que le patron s'efforce de porter la valeur économique du travail de ses ouvriers jusqu'à la limite de leurs besoins et de leurs charges ordinaires comme pères de famille; car c'est bien dans ce but que les ouvriers aliènent une partie de leur liberté et se soumettent à sa direction. Cette valeur économique étant produite, elle doit, en vertu de la justice commutative, leur être rendue dans leur salaire.

Mais le plus souvent le bénéfice net de l'entreprise industrielle ne saurait être divisé, d'après les règles claires et fixes de cette justice commutative, entre le patron (capitalistes et directeurs) et les ouvriers. Il y a généralement une part *vraiment douteuse,* dont on ne connaît pas avec certitude la vraie cause.

Le patron viole-t-il la justice commutative d'une manière *formelle* en se l'attribuant, s'il a réussi à élever la valeur économique du travail de ses ouvriers au niveau de leurs besoins ordinaires et s'il paie cette valeur?

Non. Mais ici intervient une autre vertu, l'*équité,* qui ne se contente pas d'éviter les violations formelles de la justice. Intermédiaire entre la justice stricte et la charité, elle évite, par amour parfait de la justice, le plus possible les violations

matérielles de celle-ci. Or, si le patron s'attribue tous les bénéfices jusqu'à la limite où il est certain que commence la part de ses ouvriers, il s'expose au péril très probable de violer, du moins matériellement, le droit de ses ouvriers.

L'équité demande donc que le patron attribue aux ouvriers *une part* plus ou moins grande de l'*excédent douteux* qui forme la marge entre le bénéfice lui revenant certainement et le total des salaires revenant certainement à ses ouvriers.

Mais comment et sous quelle forme la leur attribuer?

La justice commutative ne saurait exiger que cette part leur soit distribuée uniformément ou au prorata de leurs salaires, car s'il est douteux que les ouvriers y aient droit collectivement, en vertu de leur concours à la prospérité de l'entreprise, il est bien plus douteux que chacun y ait un droit égal.

Reste donc la justice générale, qui demande que la distribution de ce supplément de salaire se fasse *pour le plus grand bien de l'ensemble des ouvriers*. Or, ce considérant demande qu'on adopte le genre de distribution qui soulagera le plus de vrais besoins.

Si à l'équité se joint la charité pour agrandir la part ajoutée au salaire des ouvriers, ce sera un motif de plus pour choisir ce mode de distribution, car le *besoin* du prochain constitue le *titre* que le prochain possède à notre charité.

Voilà comment s'est introduite, surtout dans les grandes industries, l'excellente pratique des *subventions patronales*, fruit à la fois de l'équité et de la charité, et intelligemment réparties sur des œuvres sociales dont profitent surtout les familles qui ont le plus de charges.

La répartition de ces subventions se fera donc naturellement *selon la norme du salaire familial collectif*, car elle permettra à l'ensemble des familles ouvrières de parvenir à une modeste aisance et d'être protégées contre les accidents variés qui s'abattent, *d'une manière si inégale*, sur la classe ouvrière (1).

(1) Signalons quelques exemples de ces subventions.

Dans le rapport fait au nom du Jury d'économie sociale de l'Exposition universelle de 1889, M. Cheysson a fourni des renseignements précis sur certaines institutions patronales (Section XIV).

D'après ces renseignements, on voit que, en 1888, les mines d'Anzin, qui ont payé à environ 11,000 ouvriers 12,351,868 fr. de salaires, ont consacré, en outre,

VI. Preuve de la quatrième proposition.

A la lumière des principes qui régissent la doctrine du juste salaire, nous pourrons facilement juger les théories rejetées par notre quatrième proposition.

1,567,757 fr. aux institutions fondées en faveur de leurs ouvriers. Or, ce chiffre représente 140 fr. par tête d'ouvrier et 47.33 p. c. du dividende distribué aux actionnaires. Il résulte en outre du rapport de M. Aug. Isaac que le service de santé coûte environ 200,000 fr.; que les pensions à 55 ans d'âge peuvent déjà atteindre 500,000 fr. et que 3,000 maisons ouvrières sont louées aux ouvriers à un prix modique.

Les mines de Liévin ont payé en salaires 2,322,120 fr. et consacré 341,720 fr. aux institutions ouvrières, tandis que les actionnaires ont reçu 401,140 fr.

Les mines de Courrières ont payé en salaires 4,076,718 fr. et en subventions pour les ouvriers 368,394 fr.

Les mines de Douchy ont fourni 1,595,954 fr. de salaires et 211,352 fr. de subventions patronales.

A Bessèges, tandis que les actionnaires reçoivent 600,000 fr. de dividende, la Compagnie consacre 346,735 fr. aux institutions ouvrières.

Au Creusot, le montant des subventions et des libéralités s'est élevé en 1888, à 1,632,000 fr., soit 10 p. c. des salaires.

Aux mines de Blanzy, ce montant s'élevait à 1,118,794 fr., soit 50 p. c. du dividende distribué aux actionnaires.

Joignons à ces chiffres pour 1888 un tableau pour 1892 et limité aux compagnies des mines du Nord :

La Compagnie d'Anzin a distribué, pour 10,530 ouvriers, 1,666,211 fr. de subventions patronales, soit 110 fr. 75 par ouvrier. — La Compagnie de Douchy en a distribué, pour 1,747 ouvriers, 169,675 fr., soit 97 fr. 67 par ouvrier. — La Compagnie de Vicoigne, pour 456 ouvriers, 93,935 fr., soit 266 fr. par ouvrier. — La Compagnie de Fresne-Midi, pour 508 ouvriers 36,773 fr., soit 76 fr. par ouvrier. — Enfin, la Compagnie de Crespin, pour 294 ouvriers, 37,600 fr., soit 124 fr. 50 par ouvrier. (Voir mon ouvrage, *Le Socialisme et le Droit de propriété,* pp. 294-295.)

Ajoutons à l'éloge des mines de Blanzy quelques renseignements spéciaux. Cette importante maison a consacré, depuis 1834, plus de 2 millions à la construction de maisons ouvrières, dont le loyer couvre à peine l'intérêt et l'impôt. Elle possède une caisse d'épargne qui sert aux déposants un revenu de 5 p. c. et une caisse de retraite qui compte 600 membres et sert des pensions dont le maximum pour les ouvriers et les contre-maîtres atteint 900 fr. Les écoles de la Compagnie donnent l'instruction à 5,000 enfants. La société fournit à ses ouvriers le chauffage gratuitement et les denrées au prix coûtant. Elle possède en outre des ateliers de tissage pour fournir de l'ouvrage aux femmes et aux filles des ouvriers, un bureau d'assistance pour les malheureux et elle subventionne largement une foule d'institutions et de sociétés créées et administrées par les ouvriers.

Le Bon Marché de Paris, le plus vaste magasin du monde, offre peut-être le plus bel exemple des institutions patronales. Après avoir donné de son vivant 4 millions à la caisse de retraite, M^me^ Boucicaut a légué 16 millions à ses employés, par sommes variant de 1,000 à 10,000 fr., suivant l'ancienneté des services.

La Compagnie des chemins de fer Paris-Lyon-Marseille, qui, en 1893, employait 66,211 agents et ouvriers, dont les appointements et salaires ont atteint plus de

1. Le *salaire conventionnel* n'est juste que lorsque les parties contractantes sont suffisamment libres et éclairées sur la valeur du travail loué, objet de la convention. Non

94 millions, consacre environ 10 millions de francs chaque année aux œuvres d'assistance de son personnel.

La Compagnie des chemins de fer de l'Ouest consacrait aux allocations bénévoles de toute nature, accordées à son personnel, une somme qui atteint environ le cinquième des traitements et salaires assez élevés qu'elle leur payait : sa caisse servait déjà des pensions à près de 5,000 agents ou veuves d'agents.

Toutes ces institutions patronales sont le fruit de l'équité et de la charité libres en dehors de toute action des lois et des pouvoirs publics.

Je lis dans la *Réforme sociale* du 16 mai 1897, un exemple tout aussi frappant, offert par l'assemblée générale annuelle des actionnaires des chemins de fer du Nord (28 avril 1897). Il a été voté, au profit de la caisse de retraite des ouvriers de la Compagnie, un don d'une somme de 20 millions de francs. Déjà l'an dernier une somme de 10 millions avait été votée et versée au profit de la même caisse. En outre, le compte rendu constate que la Compagnie consacre aux institutions de secours et de patronage une somme annuelle de 6 millions et demi de francs. — Entre autres sacrifices de détail, le compte rendu constate celui de 150.000 francs, pour permettre aux cantonniers le repos du dimanche.

Ajoutons à ces renseignements trois exemples, qui nous semblent mériter une mention à part.

Le premier exemple est celui de l'admirable *caisse de famille*, comme elle fleurit au Val-des Bois, chez M. Léon Harmel, dont certaines opinions, trop peu mesurées en sociologie, ne doivent pas faire méconnaître la générosité et le dévoûment.

Cette caisse, alimentée par les patrons, est destinée à venir en aide aux ouvriers chargés d'enfants et dont le salaire est insuffisant. Elle assure à chaque famille par tête et par jour, un minimum de 60 centimes en été, de 70 centimes en hiver, quel que soit l'âge des enfants. La caisse ajoute donc, à la paie du chef de famille et de ceux des siens qui travaillent, une somme telle que le total fasse 60 ou 70 c. par tête et par jour.

Un homme, par exemple, ayant à nourrir sa femme, 5 enfants et son vieux père, par son seul travail, gagne 3 fr. 25 par jour. Travaillant 12 jours par quinzaine, il touche à la paie 39 fr. Or, la famille de 8 personnes, par tête et par jour, doit avoir 67 fr. 20. La caisse de famille fait la différence, soit 28 fr. 20.

Grâce à cette caisse, la famille peut traverser, sans trop souffrir, la période pénible, après laquelle le nombre d'enfants amène infailliblement l'aisance et ces bénédictions temporelles, promises par Dieu aux familles qui se multiplient dans l'esprit de travail, l'esprit d'économie et l'esprit de piété. A consulter sur cette caisse de famille le *compte rendu des travaux du congrès régional de Reims. 20-22 mai 1893*, pp. 114-115).

Le second exemple qu'il nous semble utile de citer est le tableau complet des institutions patronales de la filature de MM. Thiriez, de Lille-Loos.

Enumérons ces institutions, que j'ai toutes trouvées dans un état excellent en 1896.

1. Une crèche pour 40 enfants, vêtus et nourris aux frais de l'établissement.

2. Une salle d'asile pour 150 enfants, recevant tous gratuitement, à l'asile, un dîner composé de soupe, de viande, de légumes et de bière. Tous les ans, on les habille complètement, et, en outre, on leur distribue parfois des vêtements et des jouets.

3. Une école pour enfants de 13 à 15 ans. Cette école est suivie par 90 garçons

seulement le patron peut être coupable, en abusant de l'ignorance et de la nécessité de ses ouvriers, pour leur imposer un salaire qu'il sait être notablement inférieur à la valeur de

et 170 filles. On leur donne, en prix, des objets utiles et des livrets de caisse d'épargne de 20, 15 et 10 francs.

4. Un orphelinat pour 70 jeunes filles, de plus de 12 ans, ayant chacune un livret spécial, sur lequel on inscrit leurs gains et leurs dépenses. Elles ne donnent pour leur entretien, très soigné, qu'une partie du salaire gagné à l'établissement. Aussi, en se mariant, ont-elles une petite dot, variant de 1,000 à 3,000 francs.

5. Une caisse de secours aux ouvriers malades. Les ouvriers, dont la maladie est constatée par un médecin, reçoivent, sans avoir fait aucun versement, 1 franc par jour de maladie pour un homme marié et un peu moins pour les autres. Mais ces sommes sont augmentées du 1/4 pour l'ouvrier travaillant dans la maison depuis 3 ans; de la 1/2, s'il travaille depuis 6 ans; des 3/4 après 9 ans; le secours est doublé après 12 ans. De plus, quand la maladie se prolonge, ses camarades d'atelier font entre eux une quête avec l'autorisation des patrons, et ceux-ci, pour encourager cet acte de fraternité, doublent la somme recueillie.

6. Une caisse de retraite. Les ouvriers, à 60 ans, touchent une pension viagère de 400 francs, payable par douzièmes, s'ils ont au moins 30 années de présence dans l'établissement. S'ils sont entrés à 25 ans, ils touchent 475 francs, et 550 francs, s'ils sont entrés à 20 ans. En cas d'infirmités précoces, l'âge de 60 ans n'est pas exigé, mais la pension est proportionnellement réduite. Si les ouvriers ont été assez prévoyants pour faire des versements à la Caisse de retraite de l'Etat, leur vieillesse sera pleinement assurée.

7. Une caisse d'épargne qui donne 6 p. c. d'intérêt aux déposants, quand la somme ne dépasse pas 1,500 francs.

8. 200 habitations ouvrières, toutes construites entre rue et jardins et disposées autour d'un square de 2,500 mètres carrés. Ces maisons vastes, saines et bien aménagées, sont louées aux taux de 2 1/2 à 3 p., à des ouvriers honnêtes et de bonne conduite.

9. Deux vastes réfectoires, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes, afin de permettre aux ouvriers trop éloignés de dîner dans l'établissement. Une excellente bière leur est servie au prix coûtant. Quant aux autres achats, ils sont faits par un employé délégué à ce service. Les patrons ne s'en mêlent pas.

10. Une salle de douches et dix baignoires sont tour à tour à la disposition du personnel, de 6 heures du matin à midi, et chaque soir, à la sortie des ateliers.

11. Une maison de Sœurs gardes-malades, entretenue par l'établissement, pour les ouvriers ou ouvrières malades. Ces excellentes Sœurs remplacent au besoin la mère de famille malade, faisant le ménage, soignant les enfants et veillant à ce que le mari ne manque de rien. Elles soignent très bien les malades, grâce à un stage préalable dans les hôpitaux.

12 Un patronage dominical pour les jeunes ouvrières sous la direction des Sœurs. A celles qui sont exactes aux réunions, il est alloué, quand elles se marient, une somme de 200 francs, un lit complet et un petit trousseau. Chaque année, en outre, il leur est donné une récompense de 10 à 20 francs.

13. Signalons, enfin, deux autres œuvres de bienfaisance patronale. Les patrons accordent aux réservistes et aux territoriaux 0,50 par jour, pour soulager leurs familles. — Ils permettent à tous les ouvriers de prendre le charbon de l'établissement, en le payant, au prix coûtant, rendu à domicile.

Ce relevé, si sec et si aride soit-il, permet d'apprécier la généreuse initiative de ces patrons chrétiens pour assurer le bien-être et la sécurité de leurs ouvriers.

leur travail et à leurs besoins; mais les ouvriers peuvent l'être également en extorquant de force ou par menace de grève, surtout en temps de crise, un salaire supérieur à la valeur de leur travail.

2. Le *salaire usuel* n'a que la valeur d'une interprétation pratique du juste salaire. Or, cette interprétation peut être viciée dans sa source. Les causes qui ont donné naissance au salaire usuel, dans telle région ou dans telle industrie, peuvent avoir été entachées de fraude ou de violence. En ce cas, cette norme ne vaut pas. Quand rien n'autorise pareil soupçon sur l'origine de ce salaire, le salaire usuel, accepté par les deux parties, peut être regardé comme légitime, à moins que la valeur économique du travail des ouvriers n'ait augmenté notablement.

3. Le *salaire personnel*, même pris largement dans son sens intégral, tel que nous l'avons exposé, sera généralement au-dessous de la valeur économique du travail d'un bon ouvrier. Il s'en suivrait, en effet, que le travail industriel est

A ces deux exemples, venus de France, nous aimons à joindre un exemple venu de Belgique et tiré des œuvres sociales de Morlanwez, sous la direction de M. Borel-Mabille.

Ces œuvres sociales, rattachées à la coopérative du *Bon Grain*, avaient pu inscrire, le 29 octobre 1910, le 40,000e sociétaire du *Bon Grain*.

Le nombre des sociétaires pensionnés est de 2,449. La réserve de la caisse des pensions, après paiement de toutes les pensions dues cette année, s'élève à 350,903 francs.

La fabrication totale du *Bon Grain*, pour l'exercice écoulé, a été de 18,681,923 kilos de pain, soit une augmentation journalière moyenne de 2,842 kilos.

La production de chaque jour atteint donc une moyenne de 60,655 kilos. Nous pensons que c'est la plus forte du pays.

La caisse de secours annexée au *Bon Grain* a distribué aux sociétaires malades ou blessés, 86,381 pains, pour une somme de 48,159 francs. Le nombre de membres affiliés à cette caisse est de 8,621.

Les bénéfices de l'année atteignent la somme de 632,354 francs et le *Bon Grain*, par ses ristournes, par ses pensions et par sa caisse de secours, a pu répartir une somme de 530,085 francs.

Depuis sa fondation, le *Bon Grain* a remis à ses sociétaires environ 4 millions de francs. Notons que ces avantages, cités ci-dessus, sont obtenus sans que l'ouvrier doive exposer un centime. Aussi, à l'Exposition de Bruxelles 1910, le *Bon Grain* a-t-il obtenu la plus haute récompense : deux Grands Prix.

Dans le dernier chapitre de notre ouvrage sur *Le Socialisme et le Droit de propriété*, on trouvera quelques autres exemples, dignes également de mention, du dévoûment patronal pour la classe ouvrière de la société Cockerill, de Seraing, et de la Vieille-Montagne, d'Angleur, ainsi que des usines de Wygmael, de Willebroeck, et de MM. Simonis, de Verviers. Bien d'autres pourraient s'y ajouter : mais nous n'avons voulu citer que des exemples-échantillons.

incapable de faire vivre les familles ouvrières. Par exception, à raison d'une crise non imputable au patron, il pourrait être au-dessous. Dans ce cas, en vertu du principe général de justice commutative, qui fait de la valeur économique du travail la mesure du salaire, le patron n'est pas obligé d'ajouter à cette valeur, pour l'élever au niveau de ce salaire personnel pris au sens large. Quant au salaire personnel, au sens étroit du mot, on peut dire qu'il est toujours au-dessous de la valeur du travail. Aucun patron ne fait fabriquer des marchandises d'un prix si avili, qu'il ne puisse réparer les forces usées à les produire.

4. Le *salaire familial relatif* ne saurait, par définition, constituer la norme du juste salaire, ou du salaire qui s'impose de lui-même en justice commutative et qui, par suite, serait toujours exigible. Il s'en suivrait, en effet, que, dans ce contrat *bi-latéral*, pendant que le premier terme reste le même, savoir la valeur économique du travail des ouvriers, le second terme, qui doit être la contre-valeur, pourrait notablement varier, car ces ouvriers peuvent avoir des charges d'enfants très différentes. Mais c'est là détruire la notion du contrat bi-latéral, conclu selon les principes de la justice commutative.

5. Le *salaire familial absolu ou moyen* est le salaire auquel patron et ouvriers doivent s'efforcer d'élever la valeur du travail loué; les premiers, par l'influence d'une bonne direction; les autres, par la perfection de leur travail. De fait, hors des temps de crise, le juste salaire oscillera dans le voisinage de cette norme. Il pourra même notablement s'élever au-dessus, comme on le voit dans bien des industries. Dans les temps de crise, il pourra s'abaisser sensiblement au-dessous de cette norme, sans la faute du patron, qui, en pareil cas, ne doit pas ce salaire familial absolu.

Celui-ci n'est donc ni toujours exigible ni toujours suffisant. Surtout on ne peut pas affirmer que ce salaire s'impose de lui-même, comme la mesure propre, directe, immédiate, d'un juste salaire. Ce serait là, comme nous l'avons prouvé, renverser les principes et les notions de la justice commutative appliquée au contrat du travail (1).

(1) Les dissertations écrites depuis une vingtaine d'années sur ce sujet sont très nombreuses et très variées. Peu nous ont satisfait et nous semblent utiles à mentionner : il y règne généralement une déplorable confusion sur les principes de l'ordre moral, dont on fausse le caractère et sur les facteurs de l'ordre écono-

Résumé et conclusions :

Réduisons à un petit nombre de propositions bien liées entre elles toute la doctrine de cette thèse, en la dégageant

mique, dont on réduit arbitrairement l'influence et la portée. Il faudrait des centaines de pages pour m'expliquer sur ces opinions, sans grand profit pour la science. On a surtout beaucoup abusé du passage très simple de l'Encyclique *Rerum Novarum*, comme nous l'avons fait voir plus haut.

Ce que nous avons trouvé de mieux écrit sur cette matière est le court et substantiel article de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, dans l'excellente revue *Collationes Brugenses,* du mois de janvier 1901, que nous avons analysé plus haut. Les travaux de M. De Gryse, de Mgr Keesen et de Mgr Lauwerys, dans la nouvelle édition de la *Théologie morale* de Malines, nous semblent également dignes d'éloges.

On pourra trouver, sur cette thèse si importante, des documents, des éclaircissements et des développements ultérieurs dans mon traité latin, *Institutiones philosophiæ moralis et socialis.* (Bruxelles, Schepens, 1899, editio major., pp. 359-397).

J'y ai formulé ainsi ma doctrine :

« Duplex autem agnoscenda est justi salarii norma, nimirum norma proxima stricta et absoluta, quae definienda est valor laboris juxta æquum rei productæ pretium, deducta parte capitalis et directionis secundum proportionem sui meriti; — et norma suprema, generalis et conditionalis, quæ vocari potest salarium familiale collectivum. Qua duplici norma rite applicata, satisfit omnibus tum opificum et patronorum juribus tum boni communis exigentiis. »

Cette thèse, présentée et développée sous un aspect plus métaphysique, revient à la thèse du présent ouvrage.

Le R. P. Vermeersch, dans son ouvrage très érudit, *Quæstiones de Justitia*, a formulé sur ce problème une thèse tout autre, que je ne puis approuver : « Limes inferior mercedis, qua commutanda est opera opificis validi atque adulti est stipendium, quod per se congruit patri familias. » Notez que l'auteur l'entend de la justice commutative ou stricte. Pareille thèse, avec son caractère *absolu*, prétend directement faire des besoins de l'ouvrier, père de famille, l'équivalent strict de la valeur ou de l'excellence *propre* et *intrinsèque* du travail des ouvriers, valeur et excellence rendues ainsi indépendantes des fluctuations du prix des marchandises et de la loi économique de l'offre et de la demande appliquée aux marchandises.

Cette thèse ne nous semble vraie ni philosophiquement ni théologiquement : et les arguments tirés des lois *générales* de la Providence ou de l'ordonnance divine dans les biens de ce monde nous semblent insuffisants : c'est vouloir tirer, d'un principe qui n'est vrai que dans sa *généralité indéterminée* et soumise, par les lois mêmes de la Providence, à nombre de risques et d'accidents, une règle *stricte, universelle et déterminée de justice commutative*. L'ordre providentiel, en effet, ne garantit pas aux petits cultivateurs, aux pêcheurs, aux petits commerçants, un bénéfice stable qui suffise aux conditions de leur vie.

Usant de la bonne liberté scientifique, dont j'use à mon tour, le savant auteur a attaqué ma thèse et quelques-uns de mes arguments. Mais force m'est de dire que les citations qu'il fait de ma thèse sont tout à fait insuffisantes pour la faire bien juger et pour atteindre mes arguments. Ma thèse n'est ni simpliste ni radicale : elle est très complexe, parce que l'objet est très complexe et que j'ai voulu tenir compte de tous les aspects de ce vaste problème. Je suis en accord complet avec Mgr l'Evêque de Bruges et Mgr Lauwerys, du Grand Séminaire de Malines.

Nous trouvons toutefois qu'au numéro 447, « Ex quibusnam causis fas sit

des preuves, des discussions et des développements, auxquels nous l'avons entrelacée.

1. La justice commutative prescrit aux patrons de payer intégralement aux ouvriers la valeur économique de leur travail.

2. Cette valeur économique se mesure sur la quantité et la qualité de leur travail, selon leur part d'intervention

solvere mercedem quæ non sit familialis », le théoricien trop radical du salaire familial corrige la portée trop universelle de sa thèse en signalant les cas d'exception, où sa thèse ne s'applique point. Nous le trouvons même trop large sur ces cas d'exception. Mais ces exceptions se retournent contre le caractère absolu et strict qu'il a donné à sa thèse fondamentale. Pratiquement, nous différons peu de lui, puisque les correctifs de sa thèse nous donnent satisfaction. Mais c'est sa formule, considérée au point de vue de l'exactitude métaphysique, le caractère de ses arguments et le manque de distinction dans l'analyse de ce vaste problème que nous croyons devoir reprendre.

En outre, nous ne pouvons admettre sa conception de la justice générale, identifiée avec la justice légale, et nous croyons que, sous ce rapport, les critiques à l'adresse du P. Antoine, du P. Génicot et de Mgr Keesen tombent à faux.

Le savant auteur nous reproche aussi de faire intervenir la justice commutative pour déterminer un total de salaires qui réponde aux besoins de la classe ouvrière : cet aspect collectif, dit-il, n'est pas l'objet de la justice commutative. Nous répondons : il n'en est pas l'objet propre et immédiat; mais il peut constituer un *moyen* apte à calculer et à juger les salaires individuels exigés par la justice commutative.

En effet, en vertu de notre théorie sur le juste prix des marchandises, dans lequel l'industriel doit *s'efforcer* d'incorporer un juste salaire, on peut affirmer que la justice commutative serait certainement violée, si, dans un état prospère de l'industrie, la classe ouvrière ne pouvait vivre avec décence. De plus, dans une vaste entreprise, la détermination des salaires individuels, parfois très différents d'après la qualité du travail accompli, se fait habituellement par un *calcul d'ensemble* sur la part du *bénéfice total,* qui semble devoir revenir à la main d'œuvre. La détermination de cette part *globale* se fait d'après les principes de la justice commutative, car elle a un objet d'échange très déterminé, savoir la contre-valeur métallique de telle quantité et de telle qualité de main-d'œuvre fournie par tout le personnel; puis la distribution de cette part globale, d'après la valeur relative des différentes espèces de travaux accomplis par les ouvriers, se fait également selon les principes de la justice commutative, bien qu'elle se fasse un peu par voie de comparaison. Je ne vois donc d'aucune façon en quoi ma théorie soit défectueuse. L'indétermination et la complexité qui s'y trouvent sont tout *objectives*. Impossible de les supprimer. Je suis même persuadé que c'est d'après cette méthode et ces principes que, généralement, les industriels résolvent le problème du juste salaire à payer à leurs ouvriers.

La principale confusion dans laquelle versent les auteurs de solutions radicales et simplistes concerne la loi de l'offre et de la demande. Ils confondent la loi de l'offre et de la demande des marchandises et la loi de l'offre et de la demande des bras, dont la répercussion sur le salaire des ouvriers est de nature tout autre, comme nous l'avons expliqué. C'est l'abus de la seconde loi qui constitue le « Manchestérianisme », que nous devons être unanimes à condamner.

efficace dans le prix-courant des marchandises, à l'époque largement entendue, où elles furent fabriquées.

3. Ce prix-courant des marchandises se règle sur la loi de l'offre et de la demande qui a pour objet ces marchandises et pour principe l'estimation commune et le désir des acheteurs. Quand ce prix-courant s'avilit au point de ne plus couvrir les besoins personnels de l'ouvrier, il ne peut donner du bénéfice. Alors on cesse la fabrication de l'article. Il ne faut donc pas tenir compte de pareille hypothèse dans une théorie raisonnable du juste salaire.

4. Par l'effet de cette loi de l'offre et de la demande, oscillant au-dessus des limites de la ruine, le juste salaire de l'ouvrier ne saurait assez souvent être fixé que d'une manière approximative et avec un *large écart*. Parfois, il peut se déduire de la comparaison avec des travaux similaires dont le prix a été sanctionné par l'opinion publique.

5. L'équité qui est la perfection de la justice, doit porter le patron à partager à l'amiable avec ses ouvriers *l'écart douteux* entre son bénéfice certain et leur salaire certain.

6. La loi de l'offre et de la demande des bras ne peut, par l'offre surabondante de ceux-ci, porter le patron à abaisser les salaires au-dessous du salaire familial moyen, que fixerait, par son effet naturel, la loi de l'offre et de la demande des marchandises.

7. Au-dessus de cette règle immédiate et propre de justice commutative dans la détermination du juste salaire, il y a une loi plus élevée et plus générale, qui règle, du moins en partie, les facteurs immédiats de ce salaire et qui doit inspirer le patron dans la direction de son industrie privée et les gouvernants dans la protection de l'industrie générale du pays.

Cette loi demande que, dans l'état normal de toute industrie, le travail bien dirigé et bien effectué des ouvriers ait une valeur économique, qui réponde aux besoins personnels et aux charges familiales de la classe ouvrière prise dans son ensemble.

8. Cette loi suprême découle des exigences générales du bon ordre et du bonheur de l'humanité. C'est donc une loi providentielle. Mais, par le principe et la nature de ses prescriptions, elle relève de la justice générale et non de la justice commutative.

9. La justice générale doit donc porter le patron à chercher les moyens, tout en poursuivant dans la prospérité de son industrie, l'accroissement raisonnable de ses bénéfices, d'élever la valeur économique du travail de ses ouvriers au niveau des charges collectives de leur condition. De son côté, l'Etat doit avoir en vue un résultat semblable parmi les fins qu'il poursuit dans la protection de l'industrie nationale.

10. Ce salaire, qui peut se nommer avec raison le salaire familial collectif, suppose un total de salaires individuels, augmenté de subventions collectives, qui répond aux risques et aux besoins accidentels de la classe ouvrière, de façon à ce que celle-ci, prise dans son ensemble, puisse vivre et se développer selon les convenances de sa condition.

Le fonds qui fournit ces subventions, outre la libre charité, est cet écart douteux entre le bénéfice certain et le total des salaires certains des ouvriers. Comme l'équité porte le patron à en attribuer une part convenable aux ouvriers, la justice générale le porte à affecter cette part, en tout ou en partie, aux caisses d'assurances et de mutualités répondant à l'inégalité des besoins et des accidents. La justice commutative n'a pas à prescrire une distribution uniforme de ce fonds, puisque personne n'y a un droit certain. Le titre certain du besoin peut donc remplacer ici le titre douteux du mérite.

11. Il est conforme à la justice commutative et à l'intérêt général qu'il y ait une hiérarchie de salaires répondant aux qualités inégales du travail des ouvriers.

De fait, cette hiérarchie se voit partout. Dans un petit pays comme la Belgique, les salaires, qu'on ne saurait taxer d'injustes, varient, d'après les régions et les métiers, de 1 à 3 ou 4. Dans certaines usines, il y a jusqu'à douze ou quinze salaires différents.

12. Cela étant, on n'a aucune base sérieuse pour affirmer que le salaire *minimal* dû en justice commutative, même dans un état normal de l'industrie, doive être le *salaire familial absolu* ou *moyen* auquel, par conséquent, *tout* ouvrier aurait un droit strict.

Dans la théorie du *salaire familial collectif* pour un état normal de l'industrie, le salaire familial moyen ou le salaire répondant aux charges moyennes d'une famille ordinaire sera le juste salaire de la grande majorité ou plutôt de la

moyenne des ouvriers. Un certain nombre méritera plus, quelques-uns peut-être moins. Mais on ne peut dire que l'*échelon le plus bas* de l'échelle fixe ou mobile des salaires doive être, en justice commutative ou même selon les exigences plus larges de la justice générale, ce salaire familial moyen.

Cette doctrine nous semble conforme à la vérité des choses et à la pleine intelligence des rapports entre le capital et le travail.

Thèse XI.

Le prêt d'argent n'entraîne pas, par nature ou en toutes circonstances, le droit à un intérêt. Ce droit dérive de titres extérieurs à la nature générale du prêt d'argent, et doit se mesurer sur la valeur de ces titres, telle qu'elle résulte des faits particuliers ou d'une estimation générale.

I. Documents et notice historique.

1. *Témoignages de l'Ecriture-Sainte.*

La loi de Moïse recommandait aux Juifs de prêter sans intérêt entre eux mais autorisait le prêt à intérêt vis-à-vis des étrangers. (*Deut.*, XV, 3, et XXIII, 19-20; *Ex.*, XXII, 25; *Lev.*, XXV, 35-37; *Ezech.*, XVIII, 8-17, et XXII, 18; *Ps.* 14). Dieu avait même promis à son peuple que, s'il était fidèle à sa loi, il pourrait prêter (à intérêt) à beaucoup de peuples et ne devrait emprunter à personne. Cette promesse se trouve *Deut.*, XV, 5-6, et XXVIII, 11-12.

Reproduisons quelques-uns des versets indiqués :

Lev., XXV, 35-37 : « Si ton frère est pauvre et que sa main soit infirme, et si tu l'as reçu comme un étranger et un voyageur et s'il vit avec toi, tu ne prendras pas d'intérêts de lui, ni plus que tu ne lui as donné; crains ton Dieu, afin que ton frère puisse vivre avec toi. Tu ne lui prêteras point ton argent à intérêt et tu n'exigeras pas plus de fruits que tu n'as reçus. « — *Deut.*, XXIII, 19-20 : « Vous ne prêterez à intérêt à votre frère ni argent, ni semences, ni quelque autre chose

que ce soit; mais seulement aux étrangers. Vous prêterez à votre frère ce dont il aura besoin sans usure, afin que le Seigneur, votre Dieu, vous bénisse en tout ce que vous ferez dans la terre que vous devez posséder. » — *Deut.*, XV, 5-6 : « Si toutefois vous écoutez la voix du Seigneur, votre Dieu, et que vous observiez ce qu'il vous a commandé et ce que je vous prescris aujourd'hui, il vous bénira comme il l'a promis. Vous prêterez à un grand nombre de peuples et vous n'emprunterez rien de vous-même à personne : vous dominerez sur plusieurs nations et nul ne vous dominera. » Ce texte est répété au chap. XXVIII, 11-12.

L'*Ecclésiastique* renferme au chap. XXIX, 4-13, d'admirables conseils à la fois de prudence et de charité sur la pratique du prêt : « Plusieurs ont considéré ce qu'ils empruntaient comme s'ils l'avaient trouvé; et ils ont affligé ceux qui les avaient secourus. — Jusqu'à ce qu'ils reçoivent, ils baisent la main de celui qui donne; et leur voix s'humilie dans leurs promesses. — Et au jour où il faut rendre, ils demandent un délai et ils laissent entendre des paroles d'ennui et de murmure, et ils allèguent les temps durs pour prétexte. S'ils peuvent rendre, ils s'en défendent d'abord; puis ils rendent à peine la moitié et comptent comme un gain pour leur créancier le peu qu'ils lui donnent. — Sinon, ils privent leur créancier de son argent et ils se déclarent gratuitement ses ennemis; et ils lui rendent des injures et des outrages et des mépris pour l'honneur et le bien qu'il leur a faits. — Plusieurs évitent de prêter non par dureté, mais ils craignent d'être trompés gratuitement. — Cependant sois plein de patience envers le malheureux et ne lui fais pas attendre ton aumône. A cause du commandement, assiste les pauvres; à cause de sa détresse, ne le laisse pas sans secours. Perds ton argent pour ton frère ou pour ton ami et ne le cache point sous une pierre pour ta ruine. »

Le *Nouveau Testament* ne contient rien sur cette matière : on ne peut invoquer S. Luc, VI, 34-35.

On ne peut déduire des textes de l'*Ancien Testament* la condamnation absolue du prêt à intérêt (1).

1) Le R. P. Weiss le prétend toutefois après Benoit XIV, dans son célèbre ouvrage *De Synodo diœcesana* Lib. 10. cap. 4. n. 6. C'est ce que prétend également le Docteur Jules Morel, dans son ouvrage sur *Le prêt à intérêt*. Le R. P. Vermeersch, dans son livre *Quæstiones de Justitia*, num. 358-360, montre

Au reste, puisque la loi mosaïque permettait le prêt à intérêt vis-à-vis des étrangers et fait envisager comme un

fort bien, par les textes des Pères et par les autres documents de la tradition, que l'interprétation des textes de l'*Ancien Testament,* dans ce sens rigide, n'a pas pour elle une autorité décisive.

La condamnation des Saints Pères porte sur la manière dont se pratiquait le prêt à intérêt parmi les chrétiens de leur temps et surtout vis-à-vis des pauvres. On ne peut en tirer une condamnation doctrinale, nette et formelle, de toute forme de prêt à intérêt. Voir surtout Clément d'Alexandrie, liv. 2 des *Stromates,* c. 18 (Migne P. G., t. VIII, pp. 1023-1026). Il est dit dans ce passage « que la loi défend de prêter à intérêt à son frère; qu'elle veut qu'on prête gratuitement aux pauvres « egentibus »; — S. Cyprien, dans son opuscule *De Lapsis,* ch. 6 (M. P. L., t. IV, pp. 470-471), ne s'élève dans ce passage que contre certains évêques financiers, qui exigeaient des pauvres gens un intérêt ruineux; — S. Basile, *In partem ps. 14 et contra fœneratores* (M. P. G., t. XXIX, pp. 263-279), suppose également des usuriers qui tirent leur bénéfice des indigents; il recommande à tous de suivre le « conseil » de Dieu, de prêter gratuitement par humanité, et, à la fin, il apostrophe ainsi l'usurier : « Vous tirez votre gain des infortunes et des larmes, vous étranglez le pauvre sans vêtements, vous battez de verges l'affamé... Vous prétendez planter sans terre et moissonner ce que vous n'avez pas semé »; — S. Grégoire de Nysse, dans son homélie contre les usuriers (M. P. G., t. XXXXVI, pp. 434-451), s'élève avec énergie contre l'usure, dont il décrit les pratiques et les effets de façon à ne sembler avoir en vue que les excès et les abus vis-à-vis de gens menacés de ruine. « Voilà pourquoi, dit-il, l'Ecriture-Sainte, qui nous forme à toutes les vertus, défend partout l'intérêt; — S. Jean Chrysostôme, dans l'homélie 41 sur la *Genèse* (M. P. G., t. LIII, pp. 376-377), est plus explicite et plus rigide. Il dit que Dieu nous défend d'exiger l'intérêt pour le prêt de tout homme, tandis que les Juifs n'avaient cette défense que vis-à-vis de leurs frères. Il s'exprime de même dans son homélie 56, n. 5-6, sur Saint Mathieu (M. P. G, t. LVII, pp. 556-557) : « Ne faisons pas trafic, dit-il, de l'infortune des autres, ne tournons pas en bénéfice un devoir de charité »; plus loin, il dit que cette pratique de l'intérêt est un lien injuste, un nœud coulant fait de conventions extorquées et il recommande d'autres moyens de s'enrichir; — S. Hilaire, dans son homélie sur le ps. 14, n. 15 (M. P. L., t. IX, p. 307), s'élève aussi contre l'usure, la considérant comme un fléau pour les pauvres. Il réprouve le bénéfice de l'intérêt, parce que c'est un bénéfice faux, qui abuse de la nécessité où se trouve le prochain, qui le dépouille de son avoir et qui constitue le fruit d'un argent qui de sa nature est stérile. On peut se demander si ce dernier motif tout seul suffit, dans l'esprit du saint docteur, pour condamner tout intérêt; — S. Ambroise, dans son livre *De Tobia* (M. P. L., t. XIV, pp. 759 et suiv.), accumule en différents passages, contre le prêt à intérêt, tout ce que nous trouvons de plus fort chez les autres Pères : mais on voit qu'il a également en vue les abus, les excès et les ruines provenant de ces pratiques financières. Toutefois, il enseigne que Dieu a défendu toute espèce d'intérêt (voir surtout chap. 14 et 15); — S. Jérôme a également des textes assez rigides, mais il n'envisage pas plus que les autres Pères le prêt fait à des riches sous la forme d'un instrument utile pour mieux faire prospérer leurs affaires. *In Ezechielem,* c. 18 (M. P. L., t. XV, pp. 177-177) : « Voyez, écrit-il, le progrès : A l'origine de la loi, l'intérêt n'est prohibé qu'entre frères. Dans le prophète (Ezechiel) il est prohibé entre tous... Dans l'Evangile, la vertu s'élève encore, car le Seigneur nous ordonne de prêter à ceux qui ne sauraient nous rendre »; — S. Augustin condamne aussi la pratique du prêt usurier (in Ps. 36, n. 6 : M. P. L., t. XXXVI, p. 386). Sa formule est générale; mais, dans

avantage le fait qu'Israël pourra prêter à plusieurs peuples, on peut conclure que la Sainte Ecriture ne considère pas le prêt à intérêt comme chose injuste ou inhumaine en soi.

2. *Le prêt à intérêt dans l'antiquité payenne.*

1. *Dans l'antiquité payenne.* Les philosophes payens se montrent assez sévères à cet endroit. Qu'il nous suffise d'écouter Aristote, s'exprimant comme suit dans sa *Politique* (Liv. I, chap. III, n. 22 et 23) : « L'acquisition des biens étant double, comme nous l'avons vu, c'est-à-dire à la fois commerciale (production et richesse d'argent) et domestique (production des biens de subsistance), celle-ci nécessaire et estimée à bon droit, celle-là méprisée non moins justement comme n'étant pas naturelle et ne résultant que du colportage des objets, on a surtout raison d'exécrer l'usure, parce qu'elle est un mode d'acquisition né de l'argent lui-même et ne lui donnant pas la destination pour laquelle on l'avait créé. L'argent ne devait servir qu'à l'échange; et l'intérêt qu'on en tire le multiplie lui-même, comme l'indique assez le nom que lui donne la langue grecque. (Le mot qui signifie en grec « intérêt » vient d'un radical, qui signifie engendrer). Les pères ici sont semblables aux enfants. L'intérêt est de l'argent issu de l'argent, et c'est de toutes les acquisitions celle qui est le plus contre nature. »

Cependant au chap. IV, n. 2, il signale simplement l'intérêt comme une des formes de la richesse d'échange. On ne peut conclure de là qu'Aristote regarde le prêt comme ne pouvant tirer des circonstances un titre à intérêt légitime. Il répugne à la vérité au commerce d'argent, comme métier et moyen ordinaire de s'enrichir.

son développement, il semble aussi ne considérer que l'usage de son temps: de même S. Léon-le-Grand M. P. L., t. LIV, p. 181, sermo 17 et p. 613, Epist. ad Episcopos per Campaniam, etc., constitutos) : il blâme le métier de prêteur ou d'usurier.

Ces textes et quelques autres semblables ne sont pas péremptoires pour conclure que les Pères ont considéré tout prêt à intérêt comme essentiellement injuste. Leurs expressions visent les excès et les abus, surtout vis-à-vis des indigents; et elles sont trop vagues, pour qu'on leur impute l'opinion qu'il n'y a jamais un juste titre d'intérêt comme compensation au réel dommage ou au péril que le prêt peut entrainer.

Les lois grecques et romaines permettaient le prêt à intérêt. Les lois romaines se sont essayées, à différentes reprises, de régler le taux licite de l'intérêt. Dans le droit romain, jusqu'à Justinien, qui restreignit ce taux, l'intérêt du centième par mois ou 12 % par an fut autorisé. Mais le droit romain exigeait dans le contrat d'emprunt une stipulation spéciale pour le légitimer.

3. *Le prêt à intérêt dans la pratique des peuples chrétiens jusqu'au XVI^e siècle.*

Dans les premiers siècles chrétiens, les lois ne défendaient pas le prêt à intérêt et celui-ci était çà et là pratiqué avec ses excès et ses graves abus. La prédication des Saints Pères le prouve. Les décrets des conciles, soit généraux, soit particuliers, interdisent ce commerce d'argent aux clercs seuls. Le grand Concile de Nicée en témoigne par son 17^e canon.

« Toutefois plus tard, le premier Concile de Carthage (Concile particulier, en 345) et le Concile d'Aix (en 789) blâment les « usures » dans les laïcs. Le Concile de Meaux (en 845), dans son canon 55, prescrit aux évêques d'interdire les « usures » parmi tous les chrétiens et de prononcer une censure canonique contre ceux qu'ils ne peuvent autrement corriger. »

Le célèbre décret de Gratien, document canonique de premier ordre au XII^e siècle, prouve que le célèbre collecteur de canons regardait tout prêt à intérêt comme défendu aussi bien aux laïcs qu'aux clercs. De plus, les décrétales d'Alexandre III et d'Urbain III (seconde moitié du XII^e siècle) défendent à tout homme d'exiger ou de recevoir des intérêts comme chose contraire à l'Ancien et au Nouveau Testament et ils prescrivent la restitution de ce gain illicite. Même Alexandre III a refusé le droit de percevoir des intérêts en faveur du rachat des captifs, donnant pour motif « qu'il ne voyait pas qu'il pût accorder dispense sur ce sujet ». Mais on ne doit pas prendre ces mots dans un sens absolu. De son côté, le 3^e Concile de Latran, tenu sous Alexandre III, atteste à la fois que « presque partout la pratique de l'usure sévit, à tel point qu'un grand nombre de personnes, renonçant à toute autre occupation, exercent le métier de prêter à intérêt et ne prennent pas garde qu'elles sont condamnées par

l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* », et il « prive les usuriers notoires de la communion et de la sépulture ecclésiastique ». Le 2e Concile de Lyon (1274), « désirant fermer ce gouffre de l'usure qui dévore les âmes et ruine les fortunes, défend de louer un domicile aux étrangers, qui en veulent faire le siège de leur métier d'usurier ». Le mal cependant ne fut pas extirpé, et le Concile de Vienne (1311) condamna les magistrats, qui, dans des statuts, approuvaient l'usure : il ajouta même une déclaration prescrivant de punir comme hérétiques « ceux qui s'obstinaient à affirmer qu'il n'y a pas péché à exercer le métier d'usurier ». Le Concile n'enseigne pas si le péché qui a pour objet l'habitude de l'usure, provient de ce que celle-ci implique la violation du droit positif ou de la loi naturelle et est prohibée par la justice commutative, la justice générale ou la charité, et à raison de ses effets généraux ou à raison des circonstances spéciales du temps.

Durant toute cette époque, les Juifs jouirent le plus souvent de la faculté civile de pouvoir prêter à intérêt. Le 4e Concile de Latran (1215) leur défend seulement d'exiger un intérêt abusif « gravibus et immoderatis usuris ». Mais Urbain III (1185-1187) et S. Louis leur interdirent ce privilège. On comprend cette interdiction, en songeant que l'intérêt regardé alors comme modeste, était de 1 100 par mois ou 12 % par an!

Les canonistes et les théologiens de cette époque semblent unanimes à admettre *cette notion spéciale et cette prohibition* du prêt à intérêt.

S. Thomas enseigne qu' « accepter un intérêt pour une somme d'argent prêtée est en soi injuste, parce qu'on vend *ce qui n'existe pas* ». En effet, poursuit-il, l'argent est une chose fongible, comme le blé, le vin : on le donne pour être consommé ou détruit par l'usage, et la justice commutative exige simplement que l'on rende l'équivalent. On ne peut donc exiger en sus un intérêt comme équivalent de l'usage, puisque l'usage consiste dans la consommation ou la destruction, pour laquelle l'argent a été prêté.

Cette conception se retrouve partout dans la vieille école de théologiens scolastiques et des canonistes.

Pour faire fructifier son argent entre les mains d'autrui, on exigeait une autre espèce de contrat, un *contrat de société* ou d'association, entendu de diverses façons. On supposait de plus que généralement on ne prêtait qu'aux indigents, pour

leur permettre de satisfaire aux besoins de leur indigence, en échangeant l'argent contre des biens de consommation. Cependant on voit çà et là les indices de l'opinion, qui reconnaissait le droit de percevoir un intérêt à raison de titres *particuliers, étrangers à la nature commune du prêt* (1).

4. *Le prêt à intérêt du XVI^e^ au XIX^e^ siècle.*

Cette époque peut se nommer l'époque de la *transition*. Le milieu économique change peu à peu et multiplie les cas d'exception à la théorie primitive. Cependant au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles, la prohibition du prêt à intérêt fut maintenue

(1) S. Thomas, 2. 2. q. 78, a. 1. Citons son texte : « Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum, quia *venditur id quod non est*... Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quædam res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei à re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominum. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum... et usum vini, venderet eamdem rem bis vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret... Pecunia autem principaliter est inventa ad commutationes faciendas et ita *proprius et principalis* pecuniæ usus est *consumptio* sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc *secundum se* est illicitum pro sua pecunia mutuata accipere pretium, quod dicitur usura. » Cf. de Malo. q. 13. a. 5.

On trouve ce même concept auprès de Duns Scot et de S. Raymond, le premier auteur d'une *Somme de théologie morale*. Cependant Innocent IV, au milieu du XIII^e^ siècle, dans l' « Apparatus in 5 libros decretalium ad L. 5. t. 19, Expositio ad rubricum », déduit la malice de l'intérêt de la condamnation de l'Ecriture-Sainte et des maux que produirait la liberté du prêt à intérêt, puis il ajoute : « Quelques-uns même disent que le prêt à intérêt est plutôt défendu, parce qu'il serait contraire à la charité et à la pitié qui me forcent à secourir le prochain, qu'à raison des maux qui en suivraient. »

On peut constater par l'ouvrage de M. R. Génestal, *Du rôle des monastères comme établissements de crédit, étudiés en Normandie du XI^e^ à la fin du XIII^e^ siècle*, (Paris, Rousseau, 1901), que les monastères à l'époque féodale servaient parfois de banquiers aux propriétaires fonciers et percevaient de véritables intérêts de leur capital prêté. Deux modes d'engagements des propriétés foncières pour couvrir l'emprunt étaient en usage : le *mort-gage*, dans lequel les revenus du bien engagé ne sont point déduits de la somme prêtée, ces revenus constituant ainsi de véritables intérêts, et le *vif-gage*, dans lequel ces revenus sont défalqués de la somme avancée, qu'ils servent à amortir, le gage revenant au propriétaire primitif, l'amortissement achevé. Ce dernier mode est œuvre de charité, le premier œuvre de banque, or, celui-ci a été pratiqué couramment du XI^e^ au XIII^e^ siècle par les abbayes bénédictines, non seulement en Normandie, mais en une foule de localités. Ce mort-gage fut interdit par Alexandre III. Mais alors naquit l'usage des rentes perpétuelles. Les monastères employèrent les capitaux, qu'ils n'avaient pas à dépenser, à produire une rente annuelle soit en argent, soit sous forme de redevance en nature.

généralement parmi les protestants aussi bien que parmi les catholiques. Luther, Melanchton et Zwingle condamnaient le prêt à intérêt. Calvin le permet vis-à-vis des riches. Çà et là des doutes s'élèvent sur la théorie si absolue et si rigide de l'ancienne école. Le Cardinal de Lugo, tout en enseignant la théorie traditionnelle, avoue qu'elle est pleine de difficultés et ne peut être déduite bien clairement de l'Écriture-Sainte, et Lessius, théologien moraliste, que l'on peut comparer au Cardinal de Lugo, pour la pénétration et la sûreté de la doctrine, accorde que tout commerçant en prêtant même une somme d'argent, dont il ne tire pas actuellement profit, peut exiger une compensation pécuniaire pour l'*obligation acceptée* de se priver de cette somme d'argent pendant un temps déterminé.

Lessius justifie cet intérêt par un principe qui fonde la théorie moderne du prêt à intérêt. L'argent, dit-il, est pour lui un instrument de commerce; — nous dirions une valeur de production, — or, se priver pendant un temps déterminé de l'instrument de son métier est un dommage estimable en valeur d'argent. Pourquoi donc les marchands ne pourraient-ils pas s'accorder à imposer de ce chef, quand ils font un prêt, une compensation pécuniaire?

Il prétend même que tout marchand peut exiger pareil intérêt, alors que ce motif spécial ne s'appliquerait pas à lui et qu'il n'aurait pas besoin de cet argent qu'il prête, parce qu'il peut profiter de l'opinion commune, qui considère l'argent des commerçants comme l'instrument de leur métier et une valeur de production, dont la privation pendant un temps fixe prend dans l'*estimation commune* un titre et une compensation déterminée.

C'est bien là la *théorie moderne* de la légitimité du prêt à intérêt qui s'étendra à toute la société, quand le milieu économique, par ses besoins universels de capitaux productifs, fera de l'argent un instrument permanent et universel de lucre (1).

(1) Lessius, *De Justitia et Jure caeterisque virt. card.*, Libri 4, vol. 1, cap. 20, n. 123-127. Reproduisons ce texte si clair et si sensé, qui révèle dans le jésuite belge un moraliste et un économiste de premier ordre : « Potest pretium imponi... etiam oneri carendi sua pecunia tanto vel tanto tempore. Cum ejus pecunia sit instrumentum negociandi et privare se instrumento suae artis sit pecunia aestimabile, cur non etiam mercatores poterunt carentiae pecuniae pretium aliquod communi consensu imponere... Porro hoc pretium videtur posse exigere quivis

Au XVIII[e] siècle, l'usage s'était déjà introduit et était toléré en Allemagne de demander pour certains prêts 5 %. Un éminent canoniste, Pichler, S. J., justifie cet usage par des considérants qui s'éloignent de la vieille théorie : Le « prêt à intérêt (usura lucratoria), écrit-il, est défendu par le droit naturel et divin conditionnellement (conditionale) et quand le dol, l'avarice ou la dureté y influent, de même, quand l'intérêt perçu est excessif, ou, comme on dit, quand il y a usure vorace, accablant et pressurant le prochain; mais il n'est pas défendu d'une manière absolue et quand il ne s'y trouve ni dol, ni avarice, ni oppression du prochain, ni manque de charité et qu'on n'exige qu'un intérêt modique, selon les statuts ou les usages des lieux. » (1)

Durant cette époque de transition, la rigide doctrine de l'époque antérieure fléchit ça et là. Les papes eux-mêmes ne jugent pas tous le prêt à intérêt au même point de vue. Sixte V *(C. Detestabilis avariæ)* signale le vice des usures comme « odieux à Dieu et aux hommes, condamné par les Canons ecclésiastiques et contraire à la charité chrétienne ». Il ne les réprouve pas comme étant par nature et en soi contraires à la justice. D'autre part, Alexandre VII condamne le 18 mars 1666 comme étant au moins scandaleuse la proposition suivante (n. 42) : « Il est permis d'exiger de l'emprunteur un intérêt en sus de la somme prêtée, si l'on s'oblige à ne réclamer son prêt qu'à date fixe », et Innocent XI, le 2 mars 1679, range parmi soixante-cinq propositions condamnées au moins comme scandaleuses et funestes, deux propositions (41 et 42) qui concernent le prêt à intérêt, la

mercator, etiam si nullum ei lucrum cesset. Primo quia est justum pretium carentiae pecuniae inter mercatores... Le vrai motif est donné en second lieu « quando alicui rei vel obligationi ob justas causas, quæ communiter adsint, est pretium impositum, possum illud exigere, etiam si mihi talis obligatio non sit oneri, imo etiam sit commodo, eo quod communiter tanti aestimetur. »

(1) Pichler, in Lib. 5 Decr. t. 19, n. 11. On peut consulter avec fruit, dans la revue théologique d'Inspruck, *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1900, pp. 209-248, un article érudit du P. Duhr, S. J., ayant pour titre : « Les Jésuites allemands dans les luttes du cinq pour cent au XVI[e] siècle ». — Il explique l'origine de cet intérêt par la grande évolution du commerce qui suivit et que stimula la découverte de l'Amérique. Il y expose les inquiétudes des confesseurs, forcés d'appliquer des principes moins sévères que ceux de la théorie ayant cours aux écoles, les questions posées aux pénitents, les excuses admises et les solutions données, bref, la confusion et les incohérences qu'amenait le changement du milieu économique dans la direction des consciences et dans les opérations financières permises ou défendues aux fidèles.

première qui semble réprouver la théorie moderne de l'intérêt et la seconde qui semble même en réprouver un considérant mitigé.

On peut expliquer ces condamnations par le caractère *universel* et *absolu* que revêtent ces deux propositions, à une époque où les papes ne jugeaient pas le milieu économique assez transformé pour légitimer ces titres ou ces considérants *dans leur portée absolue et universelle* (1).

De tous les documents de cette époque, le plus célèbre est la belle encyclique de Benoît XIV, *Vix pervenit*, adressée à tous les évêques et archevêques d'Italie, le 1er novembre 1745. Le pape y affirme d'abord qu'il a consulté des cardinaux et des réguliers savants en théologie et en droit canonique et qu'il leur a prescrit d'étudier la question avec un esprit libre de toute partialité et de toute passion. Puis il expose en cinq points ce qu'il dit être leur avis unanime. Reproduisons la partie doctrinale du document :

1. « L'espèce de péché qu'on nomme usure et qui a son siège propre dans le contrat du prêt consiste en ce que celui qui prête veut qu'à raison du prêt même, dont la nature exige seulement qu'on rende autant qu'on a reçu, on lui rende plus qu'on a prêté et prétend en conséquence qu'outre son capital il lui est *dû* un certain gain à raison du prêt même. Or, *tout gain de cette nature* est illicite ou usuraire.

2. » C'est en vain qu'on alléguerait, pour se justifier, que ce gain n'est pas excessif, mais modéré; qu'il n'est pas grand, mais petit; que celui de qui on l'exige n'est pas pauvre, mais *riche;* qu'il ne laissera pas la somme prêtée oisive, mais qu'*il l'employera très utilement à améliorer sa fortune*, soit par l'acquisition de nouveaux fonds de terre, soit par un commerce

(1) Proposition n. 41 : « Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda et *nullus* sit qui non majoris faciat pecuniam præsentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere et *eo titulo* ab usura excusari. » On le voit, la formule est absolue et porte sur toutes les applications, quelles que soient les circonstances.

Proposition n. 42 : « Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed *solum* si exigatur tanquam ex justitia debitum. » Cette formule prête aussi à des applications abusives, surtout à une époque où une grande quantité d'argent était encore sans emploi et alors que le vieil usage de prêter sans intérêt à de pauvres gens, pressés de besoins, avait encore force de loi auprès des fidèles.

lucratif. La loi du prêt consiste essentiellement dans l'égalité entre ce qui est livré et ce qui est rendu. Cette égalité une fois rétablie par la restitution du capital, celui qui prétend exiger quelque chose de plus *à raison du prêt* viole manifestement la loi même du contrat. Si donc le prêteur reçoit quelque chose au-delà du capital, il est tenu de le restituer par une obligation de la vertu de justice, appelée commutative, laquelle exige et de garder inviolablement dans les contrats l'égalité qui convient à chacun et de la réparer, si elle a été violée.

3. » *On ne prétend pas nier* néanmoins que *d'autres titres, non intrinsèques ou essentiels à la nature du prêt,* ne puissent quelquefois se rencontrer avec lui et conférer au prêteur *un droit juste et légitime* d'exiger quelque chose au-delà du capital. On ne nie non plus qu'il y ait plusieurs contrats différents du prêt, par lesquels chacun puisse faire valoir son argent de manière à se procurer des revenus annuels ou à en tirer un honnête profit.

4. » De même que, l'égalité propre à ces divers contrats n'étant pas observée, tout ce qu'un des contractants perçoit de trop produit une véritable injustice qui emporte l'obligation de restituer; de même, si tout y est réglé suivant une exacte justice, ces diverses sortes de contrats fournissent autant de moyens licites pour entretenir et développer le commerce au profit du bien public.

5. » Mais on aurait tort de se persuader qu'il se trouve *toujours et partout* ou avec le prêt d'autres titres légitimes, ou séparément du prêt d'autres contrats justes, au moyen desquels chaque fois qu'on confie à un autre de l'argent, du blé, ou quelque chose de ce genre, il est *toujours* permis de percevoir un profit modéré au-delà du capital. Car il y a au moins une chose que personne ne peut ignorer, c'est qu'on est tenu, en plusieurs cas, de *secourir le prochain par un prêt pur et simple,* conformément à ces paroles de Jésus-Christ « a volente mutuari a te ne avertaris », et qu'il est pareillement bien des circonstances où le prêt est le seul vrai et légitime contrat qui puisse avoir lieu (1) ».

Puis, Benoît XIV déclare que c'est en ces termes que ses

(1) MATTHIEU : V, 42. Notre Seigneur recommande le prêt de charité. Cf. LUC, VI, 34-35.

consulteurs ont exprimé leur avis, et qu'il approuve et confirme tout ce qui est contenu dans cet exposé, tous les auteurs, tant théologiens que canonistes, plusieurs passages des saints livres, les décrets des papes, ses prédécesseurs, l'autorité des Conciles et des Pères *paraissant s'accorder* pour établir ces mêmes points de doctrine.

Enfin, il adresse cette encyclique à tous les évêques d'Italie, afin que personne n'enseigne une doctrine opposée. « Si quelqu'un refuse de se soumettre, ajoute le Saint-Père, nous le déclarons sujet à toutes les peines portées par les Canons contre ceux qui méprisent ou violent les décrets apostoliques (1).

Benoît XIV conçoit donc la nature d'un prêt d'argent d'une manière *générale* et *abstraite*, comme la considérait l'ancienne école. Il admet des titres intrinsèques et accidentels, qui légitiment l'intérêt, sans prétendre que ces titres sont rares et exceptionnels. Il se contente de bien dégager l'*essence* du contrat, essence qui est indépendante de toutes les circonstances particulières, ou rares, ou fréquentes, ou habituelles, qui peuvent y ajouter des stipulations accidentelles, et de bien insister sur ce fait si important qu'il y a parfois des cas où ce contrat s'offre sans ces titres intrinsèques et dans son essence toute seule, et qu'il peut être, dans cet état, une application d'un devoir de charité.

Peu à peu, cependant, la transformation économique se continuait, l'argent apparaissait de plus en plus comme un instrument de lucre, appelé de toute part pour être mis en œuvre comme une valeur productive d'autres valeurs.

(1) L'autorité de cette encyclique est très grande. Bien qu'elle n'ait été adressée d'abord qu'aux évêques d'Italie, elle a été plus tard étendue par Benoit XIV à d'autres pays, et pendant près d'un siècle elle semble avoir inspiré les congrégations romaines. Toutefois, je n'oserais affirmer qu'elle constitue un document infaillible, parce que, comme l'enseigne avec raison le cardinal Franzelin, l'intention de lier la conscience et la foi de toute l'Eglise doit se manifester dans un document infaillible à des signes évidents « clarissimis indiciis ».

L'usage postérieur qui en a été fait ne suffit pas pour transformer en propositions infaillibles les différentes parties de ce document. Toutefois, on ne peut supposer que le pape se soit trompé sur le fond de la question doctrinale et pratique, bien qu'on ne doive pas regarder tous les arguments ou les considérants de la solution fondamentale sur la question du prêt à intérêt comme devant lier le moraliste et l'économiste chrétien d'une manière absolue. Nous croyons pouvoir la défendre et la justifier toute entière par des arguments de raison, mais en l'interprétant dans un sens assez large, ce qui est permis.

L'accession des titres extrinsèques au prêt d'argent propageait l'usage de stipuler un intérêt et les lois civiles mêmes ne songeaient qu'à le régulariser pour en éviter l'excès. Cet usage inquiétant les théologiens et les confesseurs, on consultait Rome. Rome calma plusieurs fois ces inquiétudes sur l'usage des fidèles de recevoir ou d'exiger un intérêt pour des prêts d'argent. S. Alphonse de Liguori, si prudent et si judicieux, interpréta ces réponses de Rome dans le sens non d'une simple tolérance, mais d'une vraie permission (*Theol. mor.*, IV, 765).

Nous touchons ainsi au XIX^e^ siècle.

5. *Le XIX^e^ siècle ou l'époque de la réforme définitive.*

La rapide extension de l'industrie, du commerce et des relations internationales, multipliant partout les entreprises et offrant à tous les capitaux disponibles des placements avantageux, la nature, c'est-à-dire la destinée de l'argent a semblé changer complètement par l'effet de l'estimation commune, qui fixe la valeur relative des biens terrestres.

L'argent a apparu, grâce à cette transformation complète de l'ordre économique, non plus comme un simple bien d'usage et une *valeur de consommation*, mais comme une *valeur de production* et comme l'instrument universel du commerce et de l'industrie.

Les théologiens ont observé avec sollicitude ce mouvement de l'ordre économique et la répercussion qui s'en faisait sur l'instrument d'échange métallique, pour y adapter les doctrines traditionnelles du prêt d'argent. Deux théologiens se sont distingués dès le début entre tous dans cette utile étude : le Cardinal DE LA LUZERNE (mort en 1821) et MASTROFINI (mort en 1834).

Le premier a édité sur ce sujet trois tomes sous le titre de *Dissertations sur le prêt de commerce,* où il examine ce sujet sous tous ses aspects : l'usure devant la loi naturelle, devant la loi divine, devant le droit ecclésiastique nouveau, devant la doctrine des Saints Pères, devant l'opinion des théologiens. Sa conception fondamentale du prêt d'argent « le mutuum », qu'il distingue du « prêt de commerce » est nette et ingénieuse : « Il y a, écrit-il, à la page XXXIII de son introduction, et il ne peut y avoir d'usure que dans le mutuum. De ce

principe généralement reconnu, il résulte que l'intérêt de tout prêt, autre que le mutuum, n'est pas usuraire. Ce qui constitue le mutuum est *la destination de la chose prêtée à un emploi de consommation*. Donc tout prêt dont la matière ne doit pas être consommée, mais ou restera entière ou sera améliorée par l'usage qui en sera fait, n'est pas un mutuum.

Dans sa dissertation première, il pose nettement la nouvelle théorie en face de l'ancienne. Est-il vrai, écrit-il, que... l'argent soit infécond, comme on le prétend? Il ne s'agit point ici de l'argent en lui-même. Ce n'est point le métal que l'on prête, c'est, je ne cesserai de le répéter, la valeur qu'il représente. Il s'agit donc de savoir si une *valeur* est susceptible de s'accroître et de produire d'autres valeurs. Or, n'est-il pas évident qu'une somme, employée au commerce ou à d'autres objets fructueux, s'accroît et produit d'autres sommes?... Ainsi, l'argent n'est pas véritablement stérile » (1).

Mastrofini a une théorie semblable, dans un ouvrage célèbre, *Discussion sur l'usure*, qui eut huit éditions en Italie et a été approuvé par les consulteurs du Saint-Office (2).

Ces deux auteurs supposent donc que le prêt d'argent n'était frappé jadis de réprobation que parce qu'il ne servait habituellement qu'en cas de besoin et pour la consommation et que le plus souvent la cupidité en abusait pour extorquer un intérêt, même très onéreux, des indigents : c'était là s'enrichir du bien d'autrui. Ces théologiens essaient d'expliquer dans ce sens les témoignages des Pères, des anciens théologiens et des documents ecclésiastiques qu'on leur oppose. Ils montrent ensuite que, par suite des transformations profondes et si étendues de l'ordre économique, ce premier point de vue le cède habituellement à un autre : celui qui fait voir dans l'argent prêté une valeur estimée par l'opinion publique comme un instrument de commerce et par suite comme constituant une valeur productive d'intérêt.

Le Saint-Siège semble avoir approuvé le fond de cette nouvelle théorie dans les réponses aux consultations d'Évêques et dans d'autres documents du même ordre (3).

1) Cardinal DE LA LUZERNE, *Dissertations sur le prêt de commerce*. Dissert. Ire, tome I, p. 120 (Dizon 1823).

2) Voir l'analyse de ce travail dans MIGNE, *Cursus theologicus*, tome XVI, p. 1123.

3) Voir ces documents dans la collection précitée de MIGNE, tome XVI, pp. 1065 et suivantes.

II. Exposé des opinions modernes sur le prêt d'argent et des titres à l'intérêt.

1. *Exposé des opinions modernes.*

Quelques écrivains, comme le docteur MOREL, dans son ouvrage, *Du prêt à intérêt*, regardent comme illicite le prêt à intérêt, comme il se pratique actuellement, et le croient prohibé par la loi divine, d'après les doctrines de l'Ecriture Sainte, du Saint-Siège et des Pères de l'Eglise, et par la loi naturelle.

La plupart des théologiens et des économistes catholiques adoptent une théorie analogue à celle du Cardinal de la Luzerne et de Mastrofini; mais avec certaines différences dans les considérants et les applications de cette théorie. Tous distinguent toutefois entre un intérêt *modéré*, conforme à l'opinion commune ou aux titres spéciaux de l'intérêt, et l'intérêt *excessif* ou *usuraire*.

Le P. BALLERINI, dans sa *Théologie morale*, imagine une théorie plus simple. Il prétend que le caractère licite ou illicite du prêt à intérêt dépend de l'*intention*, qui détermine la *nature intime* de ce contrat. Vous pouvez prêter de l'argent par générosité pour rendre service au prochain, quel que soit l'usage que le prochain fera de votre argent, ou par contrat de louage, pour faire fructifier votre argent. Dans le premier cas, le prêt doit rester gratuit et ne possède aucun titre à un intérêt; dans le second cas, le prêt donne droit à intérêt. Cette opinion est trop simpliste, outre qu'elle ne concorde pas avec les documents de la tradition et l'histoire du prêt à intérêt (1).

CLAUDIO JANNET dans son savant ouvrage, *Le Capital, la Spéculation et la Finance au XIX^e^ siècle*, (chap. 3, II et III), distingue, conformément à la théorie du Cardinal de la

(1) BALLERINI-PALMIERI : *Opus theologicum :* tome III, « de Justitia et jure », p. 3, cap. 2. « De contr. in specie » n. 280 et suiv. — Le P. Palmieri, qui a édité ce bel ouvrage et y a ajouté çà et là des éclaircissements et compléments, fait remarquer à bon droit que cette opinion ne saurait se concilier avec la pratique de l'Eglise. Les avertissements et les condamnations, si souvent répétés par les papes et les conciles, tomberaient à faux dans ce système, où l'intention du prêteur légitimerait toujours l'intérêt qu'il exige, quand cet intérêt est modéré.

Luzerne, entre le *prêt à la consommation* et le *prêt à la production*, d'après la *fin* du prêt. Le second prêt donne droit à un intérêt modéré; le premier, par lui-même, n'y donne pas droit. L'intérêt du second prêt ne se justifie que par un titre extérieur. Cette manière de voir appelle un complément pour justifier la pratique de l'Eglise et la nature des choses. On doit faire entrer en ligne de compte, pour justifier la légitimité du second prêt, le considérant de l'intérêt général dans le contrat du prêt d'argent, et ce considérant lui-même peut varier d'après le milieu économique et l'emploi habituel de l'argent. L'illustre économiste rend un juste hommage à l'Eglise pour la sévérité de sa discipline en cette matière. « Son application rigoureuse (de cette discipline) était d'ailleurs dans les siècles précédents une mesure de salut public indispensable... Tous les fruits de l'émancipation des serfs eussent été perdus; les grands propriétaires auraient détruit toute indépendance dans les populations vivant autour d'eux, comme à Rome et dans la Grèce ancienne ».

L'opinion la plus conforme au droit naturel, et qui explique le mieux l'histoire du prêt à intérêt est que le contrat du prêt d'argent, considéré en thèse générale et abstraite, ne fonde pas, par lui-même ou en vertu de son essence, un droit à un intérêt. Ce droit est donc *accidentel*.

Ce droit dérive de *titres* survenus à l'essence générale de ce contrat. Quand habituellement, vu l'état du commerce et de l'industrie, l'argent des particuliers était sans emploi et par conséquent stérile, le fait de le confier à un homme sûr, avec garantie de paiement à date fixée, ne créait pas de titre à intérêt. Le bien commun pouvait même exiger que le prêt à intérêt fût prohibé en laissant à la charité seule la charge de consentir les prêts que demandaient les besoins du prochain, et en permettant des contrats de commerce, ou de revenu fixe, à ceux qui cherchaient à faire fructifier leur argent. L'ordre économique ayant été peu à peu et progressivement transformé, l'argent a été considéré dans l'estimation commune comme une *vraie valeur* productive de bénéfice légitime, en vertu de l'*extension* ou de la *généralisation* même des *titres accidentels*.

2. *Exposé des titres légitimes de l'intérêt.*

Periculum sortis ou la crainte prudente de perdre son argent : cette crainte donne droit à une première compensation.

Damnum emergens ou le dommage qui résulte du prêt, par exemple, le dommage que subit le prêteur, en ne pouvant plus user de son argent pour la satisfaction de ses besoins ou pour la perception des bénéfices que pourrait procurer le placement de son argent dans un contrat de société. Aussi, le simple prêt d'argent est devenu comme un contrat de société, parce que le capital apparaît dans l'estimation commune comme une *valeur productive.*

Lucrum cessans ou la cessation d'un bénéfice en cours.

Le *titulus legis* ou le titre légal, c'est l'intérêt fixé par la loi comme répondant aux exigences habituelles des trois premiers titres : il ne peut donc s'y ajouter, car il en tient lieu.

Pœna conventionnalis ou la compensation pénale fixée par convention, que l'emprunteur s'engage à payer au prêteur dans le cas où il ne rend pas le prêt à l'échéance, même n'y eût-il pas grave faute. Ce titre, d'ordre conditionnel, a été inventé pour rassurer le créancier sur le recouvrement à terme fixe de sa créance.

III. Démonstration de la thèse.

Preuve de la première proposition.

La loi suprême de tout contrat bilatéral ou onéreux est le *principe d'égalité* entre ce qu'on reçoit et ce qu'on rend; car personne ne peut vouloir raisonnablement s'obliger à rendre plus qu'il n'a reçu, et l'on ne peut profiter de la nécessité du prochain pour lui faire rendre plus.

Or, en exigeant, outre la somme donnée, un intérêt à raison de la *nature générale* du prêt, sans que ce prêt ait pu par lui-même causer le moindre dommage, on rompt formellement la loi d'égalité.

Donc, on ne peut exiger un intérêt à raison de la nature générale du prêt d'argent.

On peut présenter le même argument sous une forme différente, qui reproduit celui de S. Thomas et d'Aristote.

Exiger pour le prêt d'une chose *fongible*, c'est-à-dire d'une chose dont l'on n'use qu'en la consommant, outre la chose prêtée, un intérêt pour l'usage de la chose, c'est supposer que cet usage est distinct de la consommation. Or, en matière fongible, l'usage s'identifie avec la consommation. Donc on exige, en sus de l'objet prêté, quelque chose pour ce qui n'existe pas. Ce qui est contre l'égalité dans les échanges, telle que la prescrit la justice commutative.

Cet argument suppose donc que l'argent ne sert qu'à la consommation.

Preuve de la seconde proposition.

Cependant, en vertu même du contrat bilatéral, interprété selon le principe de justice commutative, chacun peut exiger une *compensation équivalente du dommage subi au profit du prochain.*

Or, les titres énumérés plus haut, tout en étant des titres extrinsèques à la nature générale du prêt, peuvent fonder le droit à une pareille compensation.

Donc ils peuvent constituer la juste mesure de l'intérêt, soit par eux-mêmes en particulier, soit par une règle fondée dans l'estimation générale.

Il nous faut prouver les deux assertions que renferme la seconde proposition de notre argument, à savoir que ces titres sont extrinsèques ou accidentels à l'essence générale et abstraite du prêt d'argent; — et que cependant ils peuvent constituer le droit à une juste compensation, d'après le dommage subi par le prêt. Nous ajouterons même que, de fait, vu le milieu économique actuel, quelqu'un de ces titres, nommément le second, se vérifie habituellement et crée, en vertu de l'estimation générale, un titre général à un intérêt modéré.

Et d'abord, ces titres sont accidentels à l'essence générale et abstraite du prêt d'argent.

En effet, dans un état social, où l'argent n'est pas devenu un instrument ordinaire de lucre et où, dans les cas particuliers, l'argent de fait demeurerait sans emploi entre les mains de son possesseur et peut être prêté en toute sûreté pour une date fixe à un homme honnête et solvable, aucun de ces titres ne se vérifie. Or, si ces titres étaient inhérents à

l'essence générale et abstraite du prêt d'argent, ils se vérifieraient toujours. Donc, ils sont accidentels.

En outre, ils peuvent fonder le droit à une juste compensation.

Pourquoi?

Parce que ces titres, considérés en eux-mêmes, ont pour objet formel un vrai dommage subi par le fait du prêt. Ainsi le péril de perdre l'argent prêté est considéré dans l'estimation raisonnable des hommes comme un vrai mal; d'autre part, l'argent que l'on garde en sûreté est estimé un bien meilleur que l'argent exposé, en mains étrangères, au péril d'être perdu en tout ou en partie. Le renoncement passager aux avantages qu'on peut tirer de son argent, soit comme moyen de jouissance, soit comme instrument d'un bénéfice honnête, est également un mal qu'entraîne parfois le prêt et qui appelle une juste compensation. De même, la cessation d'un avantage qu'on tirait de la possession de son argent constitue un sacrifice, qu'on ne doit point subir en faveur du prochain, sans pouvoir réclamer de lui une indemnité équivalente.

De là résulte la raison d'être du *titre légal* dans un milieu social où les trois premiers titres se vérifient souvent, mais sont malaisés à bien déterminer.

Enfin, la « pœna conventionnalis » ou la stipulation d'une indemnité spéciale pour le retard du remboursement dans certaines circonstances, où l'on aurait besoin de son argent à date fixe, se justifie encore par le principe même de la justice commutative, qui veut l'égalité dans les échanges ou dans les services consentis par les deux contractants, sans préjudice pour aucun d'eux.

Dans l'état actuel de l'ordre économique, la prodigieuse multiplication des entreprises, qui exigent le concours de grands capitaux, fait que généralement tous les capitaux libres peuvent devenir des auxiliaires et des instruments de production. Ce fait est connu de l'opinion publique. Il en résulte que celle-ci attribue au capital une valeur générale de productivité qu'il n'avait pas dans le temps et les milieux où son emploi était rare. Cette valeur morale, fondée sur la capacité habituelle des capitaux à se transformer en instruments de bénéfice, dans un contrat quelconque de société, est comme une *valeur d'usage,* distincte de la simple *valeur de communication.* Ces deux valeurs passent ainsi dans le prêt,

et le prêteur a titre pour exiger de l'emprunteur le remboursement de ces deux valeurs, dont la première se nomme l'intérêt de son capital.

Il ne faut même pas que le prêteur fût décidé de fait à tirer de son capital, s'il ne l'avait pas prêté, cette valeur d'usage. Celle-ci s'estime par l'opinion publique et elle est comme incorporée dans tous les capitaux qui constituent ainsi, à quantité égale, des biens plus précieux qu'à l'époque où les capitaux étaient rarement employés.

Conclusion.

On voit, à la lumière de cette démonstration, que la théorie et la pratique concernant le prêt à intérêt ont pu varier avec les milieux économiques, et que le bien commun a pu exiger que le prêt à intérêt fût prohibé aussi longtemps que, au sein de la société, de grandes quantités d'argent demeuraient sans emploi.

Cette sévère discipline a été, durant de longs siècles, un frein excellent contre la cupidité, la fièvre des spéculations hasardeuses et les excès de la concurrence, sans empêcher l'évolution prudente de l'industrie et du commerce, puisque la prohibition de l'intérêt dans le prêt d'argent stimulait le « faire valoir » direct de sa fortune, dans des entreprises personnelles ou dans des contrats de société avec responsabilité partagée.

Avantage encore plus précieux : cette discipline, fermement maintenue dans la conscience publique, a favorisé l'esprit de charité, en lui ouvrant un champ plus large, et elle a protégé les sociétés chrétiennes contre les abus de l'usure, si funestes dans les sociétés païennes.

Thèse XII.

Le luxe et le faste ne sont pas seulement contraires à l'ordre moral, mais à la prospérité elle-même de l'ordre économique. Il ne faut toutefois pas confondre ces vices avec la magnificence, qui est une vertu d'ordre naturel (1).

Première proposition sur le luxe et le faste.

Le *luxe* peut être défini : une *abondance habituelle* de biens d'un grand prix au-dessus de notre condition et de nos besoins raisonnables. — La notion du *faste* ajoute à celle du luxe la vanité dans l'ostentation.

Le luxe est contraire à l'ordre moral, parce qu'il méconnaît, dans l'usage de la richesse, la proportion du moyen à sa fin. La richesse, dans le plan de la Providence, doit nous procurer les ressources dont notre vie sensible a besoin pour rendre plus facile et plus sûre la poursuite de notre fin.

L'usage de la richesse, pour être raisonnable et par suite parfaitement honnête, doit donc favoriser la subordination de notre vie sensible aux lois de notre vie morale et

(1) La doctrine morale sur la vertu de magnificence est exposée par ARISTOTE dans son *Ethique,* livre 4, chap. 2, sur lequel on consultera avec grand fruit l'excellent commentaire de SILVESTRE MAURUS, S. J. — S. THOMAS la reproduit 2. 2. q. 134. a. 1. — En outre, le saint docteur traite du caractère essentiellement relatif du luxe et de la convenance de vivre, chacun selon son état, 2. 2. q. 83. a. 6; 9. 119. a. 1-3 et q. 188. a. 7.

Parmi les ouvrages modernes, nous recommandons surtout l'ouvrage sur *Le luxe,* écrit par H. BAUDRILLART, membre de l'Institut. Toutefois, nous y trouvons moins de mesure que dans S. Thomas et Aristote.

sociale. Or, le luxe, de sa nature, rompt l'équilibre de cette juste subordination. Il rend plus difficile l'accomplissement de nos devoirs vis-à-vis de Dieu, de nous-mêmes et du prochain, car il amollit l'âme par l'excès des jouissances; il l'agite de soucis troublants par le besoin de faire face à des dépenses extraordinaires; il la détourne des devoirs de la charité, par le gaspillage du superflu; il favorise, enfin, la vanité et excite l'envie par les apparences d'une condition et d'une richesse supérieures à la réalité.

En outre, le luxe est contraire à la prospérité durable de l'ordre économique, à raison d'un double mal, dont il est l'auteur.

Le premier mal provient de l'*excès de la consommation*, qui diminue trop l'épargne, source de la *richesse de production*.

Pour bien comprendre la nature de ce mal, rappelons-nous qu'un pays s'appauvrit, quand il consomme plus qu'il produit; qu'il reste stationnaire, quand il consomme autant qu'il produit; et qu'il s'enrichit dans la mesure de son épargne utile, c'est-à-dire dans la mesure où cette épargne, surtout si elle est apte à se transformer en nouvelle matière ou en nouveaux instruments de production, dépasse sa consommation.

Il est donc évident que le luxe individuel est une cause d'appauvrissement pour la famille particulière qui s'y livre, et que le luxe généralisé est une cause d'appauvrissement pour la société tout entière.

Le second mal provient de la *mauvaise direction qu'il tend à imprimer à la production ou au travail du pays*. L'extension du luxe stimule au sein d'un peuple la production d'articles chers, plus apparents que solides et bien façonnés. Cette production, mieux payée, attire à elle les meilleurs ouvriers par l'appât d'un gain plus élevé. Par suite, la production des articles utiles, et même celle des articles nécessaires à la masse du peuple, sera moins bonne et moins abondante, et, par la funeste contagion des articles de luxe, le prix en suivra une progression ascendante. La masse du peuple se les procurera donc plus difficilement, et le paupérisme s'étendra comme une lèpre, sous le brillant vernis d'une richesse purement décorative.

Ce second mal ne se fait d'ordinaire sentir qu'à la longue. Au début, l'extension du luxe et du faste au sein d'un peuple provoque, par l'excès de la demande sur l'offre, un grand mouvement d'affaires : on gagne beaucoup, parce qu'on dépense beaucoup. Mais peu à peu l'effet nuisible se fait sentir : l'épargne féconde se dissipe et la production vraiment utile, qui devrait faire l'aisance à bon marché de tout le peuple, succombe sous la concurrence de la production nuisible.

Deuxième proposition sur la magnificence

Il nous suffira d'exposer sur cette matière la doctrine d'Aristote, reproduite tout entière par S. Thomas. Ce sera du même coup une excellente mise en lumière de l'esprit si pénétrant, si sage et si mesuré de ces deux illustres chefs de la philosophie scolastique.

Selon Aristote, la magnificence est une vertu d'ordre naturel qui touche à la libéralité, tout en s'en distinguant. Celui-la est à juste titre nommé magnifique, qui fait des dépenses grandes, mais bien motivées.

Cette vertu a six propriétés qui la caractérisent. 1° L'homme « magnifique » fait des dépenses grandes, mais avec discernement; — 2° pour une fin honnête et de façon honnête; — 3° avec plaisir, parce que telle est la pente de sa nature, et sans recherche minutieuse d'économie; — 4° par suite, avec plus de sollicitude que l'ouvrage commandé soit parfait par sa beauté et son harmonie que peu coûteux; — 5° en visant surtout à faire grand et beau, même avec forte dépense, dans certaines circonstances importantes ; ce qui différencie surtout cette vertu de la libéralité, vertu plus générale, qui, en toute occasion honnête, porte à dépenser largement; — 6° en visant plus à l'effet de beauté et d'éclat artistique qu'au prix apparent de la matière employée, de sorte qu'on s'extasie plutôt sur la beauté de l'œuvre que sur l'éclat de la dépense, et que le premier cri ne soit pas : « Que d'argent dépensé! », mais « Comme c'est beau et splendide! ».

L'homme enclin à la magnificence, par là même qu'il ordonne avec discernement ses dépenses, les veut surtout grandes pour un objet qui en est digne, comme le culte de

la Divinité, ainsi que les monuments et les fêtes d'ordre public; ou bien, dans l'ordre privé, il veut les grandes dépenses qui ont un caractère public et sont rares, comme une fête de noce ou la construction et l'ornementation d'une demeure, qui représente l'honneur du nom et de la famille.

Comme la magnificence est une vertu réglée par la raison et de parfaite convenance, elle ne convient qu'aux riches, aux nobles et aux magistrats supérieurs. Ce n'est pas une vertu à la portée de tous et qui doive être trop étendue.

Puis, Aristote enseigne qu'on peut pécher contre la vertu de magnificence *par excès* et *par défaut*, d'après sa théorie générale des vertus, qu'il place toutes entre deux extrêmes opposés, un excès et un défaut.

On pèche contre cette vertu *par excès*, en décrétant de grandes dépenses, disproportionnées soit avec la nature de l'objet, soit avec ses ressources, soit avec la fin qu'on a en vue. L'excès peut provenir de la disproportion avec la nature de l'objet, comme lorsqu'on offre un festin nuptial à ceux qu'il convient plutôt de bien traiter dans un repas simple et familial. Cet excès peut être causé par une dépense qui dépasse trop les ressources dont on dispose habituellement pour qu'on puisse la soutenir dans la suite en semblables circonstances. Il peut enfin tenir au vice de la fin poursuivie, comme en celui qui ne décrète de grandes dépenses que par ostentation et par vanité.

On pèche contre cette vertu *par défaut*, en manquant à quelqu'un des caractères propres à cette vertu, par exemple en lésinant sur les dépenses nécessaires à la perfection de l'œuvre commandée, ou en mutilant, dans l'exécution, un plan harmonieux et grandiose, pour le réduire à de mesquines proportions entraînant moins de travail et de dépense.

Complétons cette belle et solide doctrine d'Aristote et de S. Thomas, en faisant remarquer que la magnificence est une vertu précieuse au point de vue social. Elle est la promotrice éclairée et généreuse, au sein d'un peuple, du génie et des œuvres artistiques, et elle fournit au peuple des spectacles et des plaisirs qui épurent son goût, élèvent ses idées et ses sentiments, et lui inspirent, dans une admiration éclairée, le

respect des classes supérieures et le salutaire dédain du faux luxe et de la vaine parade.

La magnificence, ainsi comprise, se limitera forcément à une aristocratie riche et puissante.

Il n'est donc pas à craindre qu'elle absorbe, en dépenses de vaine décoration, les ressources nécessaires aux besoins du peuple et les réserves d'argent qu'exige le développement du travail industriel.

La théorie d'Aristote et de S. Thomas ne prête pas à abus, car elle renferme en elle-même sa règle et ses correctifs.

Thèse XIII.

La vraie civilisation suppose le développement harmonieux du progrès moral, intellectuel et matériel au sein de la société. — Pour que cette loi d'harmonie s'y réalise, le progrès moral doit régir les deux autres progrès et s'étendre également à toute la société, tandis que le progrès intellectuel et le progrès matériel suivent une évolution hiérarchique en constituant des classes sociales, qui, sous l'influence du progrès moral, assurent le mieux la paix et la prospérité publiques.

Nous avons voulu réunir dans cette thèse, sous une vue d'ensemble, les principes généraux de la vraie civilisation et, par suite, les conditions essentielles qu'elle exige. Pour la justifier, nous n'avons qu'à démembrer cette synthèse pour en analyser le contenu par parties successives.

Première proposition.

La vraie civilisation suppose le développement harmonieux du progrès moral, intellectuel et matériel dans toute la société.

La vraie civilisation, considérée d'une manière générale, est celle qui crée le milieu où le peuple tout entier trouve les ressources que réclament l'apaisement de ses besoins légitimes et l'exercice de ses facultés, dans la poursuite sûre et facile de notre fin.

Considérée à l'état idéal, la vraie civilisation est celle où le peuple n'aurait que des besoins parfaits, parfaitement apaisés, dans l'exercice parfait de ses facultés.

Le but que doivent se proposer tous ceux qui cherchent à élever la civilisation, doit donc être de perfectionner sans cesse les besoins et les facultés du peuple, — et de créer ou de multiplier les ressources qui y répondent.

Or, il y a deux genres de besoins, des besoins faux ou parasites, qui absorbent et détournent vers le mal les ressources qui devraient servir à la poursuite du bien; et des besoins légitimes, essentiels, bienfaisants.

Les *besoins légitimes* se subdivisent en trois ordres, besoins de notre vie morale, c'est-à-dire les vérités, les ressources, les stimulants, les freins que réclame notre vie morale, pour se conserver et se perfectionner; — les besoins de notre vie intellectuelle proprement dite, qui se déploie dans les connaissances et les jouissances procurées par l'infinie variété des sciences et des arts; les besoins de notre vie matérielle, qui requiert une certaine abondance de biens terrestres, pour notre santé, nos exercices corporels et notre utile agrément.

Pour contribuer à la perfection et au bonheur du peuple, nous devons poursuivre dans ce triple ordre une double œuvre, intimement unie, une œuvre de *réforme* et une œuvre de *progrès*.

Même la seconde œuvre est le principe et l'instrument de la première. C'est en élevant les besoins, les tendances et les aptitudes du peuple dans tous les ordres du bien honnête qu'on lui apprend à réformer ses besoins faux et ses tendances mauvaises. Les multiples activités de l'âme ne se rabattent et ne se stérilisent dans le mal que parce qu'on n'a pas su les élever et les exercer dans la sphère du vrai, du beau et du bien, par manque de stimulant ou de ressources.

La civilisation la meilleure est donc celle qui, par ses influences, perfectionne le mieux les besoins et les aptitudes du peuple dans le triple ordre moral, intellectuel et matériel, et le met le mieux à même, par un effort bien stimulé et bien dirigé, de s'y procurer les ressources pour vivre honnêtement et heureusement.

Chacun, il est vrai, est l'artisan personnel de sa perfection et de son bonheur. Mais il ne l'est pas au sens exclusif du mot. Il lui faut des secours variés, pour éclairer son ignorance, stimuler son initiative et compléter l'insuffisante capacité de sa force musculaire et cérébrale. De là la différence, en

perfection et en vrai bonheur, entre l'homme sauvage et l'homme civilisé.

Nous pouvons donc conclure, du triple ordre des besoins et des actes de la vie humaine, que la vraie civilisation exige un triple progrès : le progrès moral, intellectuel et matériel, et, comme la vie humaine doit s'exercer dans ce triple ordre avec une harmonie d'unité qui répond à l'unité de sa fin et à l'unité de son principe vital, ce triple progrès doit lui-même être harmonieux et se conformer à ce principe d'unité.

Deuxième proposition.

Pour que ce développement soit harmonieux, le progrès moral doit régir les deux autres progrès et s'étendre également à la société tout entière; tandis que le progrès intellectuel et le progrès matériel suivent une évolution hiérarchique, en constituant des classes sociales, qui, sous une puissante doctrine de justice et d'amour, assurent le mieux la paix et la prospérité publiques.

La loi d'harmonie dans le développement du triple progrès de la vie sociale exige *quatre conditions*, formulées dans cette seconde partie de notre thèse.

Passons en revue ces conditions. Nous justifierons ensuite la conclusion pratique que nous en déduisons.

La *première condition* demande que le progrès moral régisse les deux autres progrès.

Nous avons dit, dans notre philosophie morale, et, plus haut, dans le droit individuel, comment le progrès moral doit régir le progrès intellectuel.

Nous ne pouvons y admettre le principe de l'indépendance absolue.

Pourquoi?

D'abord, parce que le savant et l'artiste doivent rapporter, par une intention universelle, tous les actes de leur vie à la fin suprême pour laquelle l'homme a été créé; ensuite, parce que, tout en se réglant sur les principes autonomes de la science et de l'art qu'ils cultivent, ils doivent, dans leur apostolat scientifique ou esthétique, poursuivre le vrai bien de leurs semblables. La science parfaite et l'art parfait, d'eux-mêmes, ne peuvent être qu'honnêtes et bienfaisants. Mais, venant d'hommes imparfaits, l'œuvre scientifique ou

esthétique sera forcément imparfaite. Il faut donc prendre garde que les imperfections de l'œuvre ne heurtent jamais les lois de la morale, et que l'effet en soit bon sur les hommes, pour qui elle est faite. Sous couleur des droits de la science, de la littérature et de l'art, on ne peut revendiquer pour soi tout droit à faire une œuvre scientifique ou esthétique, comme on le juge bon.

Remarquons, pour aller au fond des choses, que les êtres abstraits, comme la science, les lettres et les arts, n'ont pas de *droits*, cette notion ne s'appliquant qu'à un être concret, vivant et personnel. Dieu a des droits et les hommes ont des droits. Or, Dieu et les hommes, pris collectivement, ont des droits supérieurs à ceux d'un intellectuel ou d'un esthète particulier. Ceux-ci sont donc tenus de respecter les lois de la religion et de la moralité publique, de quelque côté que se portent les inspirations de leur art ou le mouvement de leur pensée.

A un titre spécial, le progrès moral demande que la vulgarisation des œuvres de science et d'art au sein d'un peuple soit vraiment bienfaisante pour l'esprit, le cœur et les mœurs du peuple. Cette vulgarisation doit être envisagée comme un apostolat largement entendu. En écartant ici toute vue étroite ou systématique et toute théorie apparentée au rigorisme superstitieux, proclamons le principe que le talent et le génie sont des dons de Dieu et impliquent une mission hautement morale, qu'on ne peut trahir.

Venus de Dieu, la science et l'art sont des échelons de lumière qui doivent aider l'humanité à s'élever vers son auteur. Plus cette forte maxime sera comprise et pratiquée au sein d'une société, plus sa civilisation sera parfaite.

Le progrès matériel demande, encore plus impérieusement que le progrès intellectuel, d'être régi par la morale.

En effet, l'abondance des biens terrestres, qu'il produit ou fait espérer, excite trop de convoitises, de soucis, de jalousies et de rêves injustes, pour qu'il n'y faille pas faire pénétrer énergiquement le principe des vertus morales, qui en sont le remède. Une société riche et prospère a encore plus besoin d'une puissante morale qu'une société pauvre et miséreuse, car la trop grande facilité de s'enrichir précipite naturellement les hommes à l'excès de travail et à l'excès de

jouissance. Ces excès flétrissent le corps et l'âme. C'est donc surtout au sein des sociétés riches et prospères que la loi divine doit faire entendre avec empire, par la voix de ses interprètes autorisés, ses fortes leçons de renoncement aux plaisirs défendus, de modération dans les plaisirs permis, de justice dans l'acquisition de la richesse, et de charité dans la distribution d'une part de cette richesse à ceux qui en auraient besoin, sans y avoir droit.

La *seconde condition* de la loi d'harmonie, qui concerne le progrès moral, veut qu'il s'étende également à toutes les classes sociales. Cette vérité n'exige pas de longs développements. L'égalité naturelle des hommes, devant la même fin imposée à tous, leur donne à tous, aux ignorants comme aux savants, aux pauvres comme aux riches, le droit d'avoir les mêmes facilités pour connaître et pratiquer les vertus qui font leur perfection morale.

Ce doit donc être la première préoccupation du pouvoir social, quel qu'il soit, dans la société religieuse, dans la société domestique et dans la société civile, de protéger la conscience, le cœur et les mœurs de tous ses membres contre les erreurs et les exemples corrupteurs de l'honnêteté publique et de rendre accessibles à tous la science du devoir et le progrès dans les vertus propres à chaque état. Dieu a voulu que le progrès moral, comme le titre à ses récompenses éternelles, fût, sans distinction de caste et de rang, à la portée des hommes de bonne foi et de bonne volonté.

Abordons la *troisième condition* de cette loi d'harmonie qui doit caractériser le triple progrès de la civilisation.

Le progrès intellectuel et le progrès matériel suivent une évolution qui constitue une hiérarchie de classes sociales.

Cette condition, comme elle est formulée, constitue un fait historique, un fait vaste comme l'histoire du monde.

Commençons par constater la *vérité* du fait, — puis cherchons-en la *raison d'être*, — et déterminons ensuite les *caractères* que doit revêtir ce fait inéluctable pour tourner à l'avantage de toute la société.

Le fait se constate dans toute l'histoire des sociétés humaines. Seules, les sociétés où le progrès est lettre morte, les sociétés fixées dans l'inertie et ne vivant qu'au jour le

jour, dans une routine qui tue toute prévoyance et toute initiative, ne sont pas hiérarchisées en classes sociales. C'est le régime du nivellement universel, sous un chef qui commande à tous ses sujets dans la mesure d'une vieille tradition, représentée par la force de sa volonté et de son bras. Les races sauvages constituent l'échantillon-type de l'égalité dans la servitude et la misère universelles.

Au contraire, partout où le progrès moral, intellectuel, matériel, germe et se déploie dans l'atmosphère de liberté qui lui est indispensable, les inégalités individuelles se font jour, s'accentuent, se fixent dans les familles et, peu à peu, constituent une hiérarchie élastique, qui multiplie ses degrés, et, en laissant des accès ouverts au mérite individuel, forme des classes sociales, plus ou moins fixes et durables. Tous les peuples civilisés offrent le même phénomène : des classes supérieures et des classes inférieures avec des classes moyennes, qui pénètrent par le haut et par le bas dans les classes qui les limitent : même chaque classe a ses subdivisions et ses nuances, qui peuvent s'effacer à distance et devant un regard d'ensemble, mais sont bien sensibles pour les intéressés et devant le regard du sociologue qui scrute de près le détail d'un état social.

Plus une civilisation donnée monte, plus les égalités du point de départ disparaissent et plus les inégalités des individus, des familles particulières et des classes sociales s'accentuent.

Quel est la *raison d'être* de ce fait universel?

Nous devons y reconnaître une loi de nécessité naturelle et sociale, qui constitue une loi providentielle qu'il convient d'accepter et de respecter.

Ces inégalités sociales, qui font les classes sociales, sont le fruit des inégalités naturelles, que Dieu a faites, et qui se développent selon les libres initiatives dont Dieu les a douées, pour la fin privée des individus et pour la fin commune de l'humanité.

Qu'on se rappelle ce que nous avons dit de la perfectibilité humaine, des profondes inégalités dans les tendances et les ressources que Dieu a créées au sein de cette perfectibilité parmi tous les hommes, et des droits et des devoirs qu'il a donnés chaque homme pour mettre en exercice et en valeur cette perfectibilité si différente et lui faire produire cette

riche variété de talents, d'œuvres, de qualités et de mérites que manifestent les plus hautes et les plus belles civilisations.

L'exercice de cette perfectibilité crée les inégalités naturelles et celles-ci, par leurs effets persistants, les inégalités sociales.

Les inégalités naturelles ont des principes variés et embrassent un vaste champ d'application.

Ces principes sont au-dedans de nous : l'inégalité *fondamentale* des aptitudes individuelles du côté du corps, des facultés sensibles, de l'esprit et de la volonté, sous leurs multiples formes; et l'inégalité *accidentelle* de l'exercice même de notre liberté, dans l'ordre du mérite ou du démérite, dans un sens régulier ou à l'encontre de nos aptitudes originelles et de nos destinées finales; — hors de nous, l'action du milieu physique, du milieu familial et du milieu social dans lequel nous naissons et nous vivons, et l'influence des accidents qui, avec plus ou moins de durée et d'intensité, modifient ces milieux.

Ces inégalités n'ont pas de limite assignable ni de commune mesure. Comment marquer la distance qui sépare le génie d'Aristote, d'Homère, de saint Thomas d'Aquin, de Newton, de Bossuet, de Napoléon, de Pasteur, des aptitudes moyennes d'un peuple civilisé ou d'un peuple sauvage? Peut-on dire que Napoléon qui, avec cent mille hommes, aurait été sûr de battre une armée de deux cent mille hommes, commandés par le premier venu des conscrits, avait cent mille fois plus de génie et de science militaire que ce conscrit?

Toute évaluation et toute mesure sont impossibles à déterminer en ces matières; mais ce qu'on peut dire, c'est que les inégalités sociales, fruit de ces inégalités naturelles, ne sont pas aussi variées et aussi intenses que celles-ci. Le génie, la science et l'art créent entre les hommes des inégalités bien plus grandes que le rang social des familles.

Les inégalités et individuelles et sociales s'accentuent chez les peuples qui se civilisent. Les différences se multiplient et se creusent. La civilisation gréco-romaine au siècle de Périclès et au siècle d'Auguste, ainsi que la civilisation moderne des peuples chrétiens, le prouve à l'évidence.

Faut-il donc faire violence à l'action des causes naturelles et des libertés humaines pour entraver le développement de ces inégalités individuelles ou pour les empêcher de

produire, par l'influence de l'éducation et par les mérites ou les ressources de la famille, la distinction des classes sociales?

Nous avons démontré, contre J.-J. Rousseau, que ce serait là une œuvre injuste et antisociale. On violerait un droit individuel et familial certain et on nuirait grandement à la paix et à la prospérité publiques.

Ecartons la question des droits de l'individu et de la famille et prouvons à nouveau, et par une autre preuve, que les inégalités sociales contribuent grandement à la paix et à la prospérité publiques.

Mais, avant tout, souvenons-nous que nous y avons requis une condition indispensable : c'est l'influence du progrès moral.

Telle est la *quatrième condition* que requiert la vraie civilisation. La hiérarchie des classes sociales, que produit l'évolution même du progrès intellectuel et matériel, doit s'établir et se développer sous l'influence du progrès moral.

Sans cette influence, la distinction des classes aboutit, par la jalousie et le mépris, à l'antagonisme des classes. Les haines de la jalousie montent, les dédains de l'orgueil descendent, et les classes d'en haut et d'en bas cherchent à se vaincre et à s'écraser mutuellement. Sous le régime de l'orgueil payen, la richesse écrasait la pauvreté; sous l'inspiration de la haine socialiste, les classes inférieures cherchent à prendre leur revanche et à opprimer les classes supérieures.

Mais ne tirons pas de ces conflits accidentels un argument contre l'utilité sociale de la hiérarchie des classes.

L'explication de ces conflits est plus élevée et plus générale. Elle doit se tirer des lois providentielles qui règlent tout l'ordre social. Dieu ne veut pas qu'un régime social ou politique quelconque puisse produire, sans vertus, le bien-être du peuple. Il a voulu rendre indispensable au bonheur public le règne de sa loi morale, car c'est ce règne qu'il a en vue comme la fin même de l'homme et de la société. Voilà pourquoi il y a subordonné le bonheur individuel et le bonheur social. Jamais, le sociologue ne devrait perdre de vue ce grand principe.

Supposons donc cette condition du progrès moral convenablement remplie et demandons-nous pourquoi la hiérarchie

des classes est utile à la perfection et au bonheur de toute la société.

C'est tout d'abord parce qu'il faut qu'il y ait des classes inférieures dont la condition soit en harmonie avec ce grand nombre de travaux manuels et de fonctions inférieures sans lesquels une société ne saurait subsister.

La division du travail est un effet et un principe de progrès. Un état social où chacun doit lui-même produire tout ce qu'il consomme et éparpiller son activité sur une foule d'objets différents, ne saura guère se civiliser. Etant admis le principe de la division du travail, et le travail que requiert la satisfaction des besoins d'un peuple civilisé se divisant naturellement en deux parts très inégales par leur caractère et leur extension, une part assez restreinte de fonctions intellectuelles et une part très vaste de travaux manuels, dont un nombre très considérable est pénible, il convient que la condition de vie et d'éducation réponde à la différence de ces fonctions et qu'ainsi il y ait des citoyens en nombre suffisant à qui leur condition de vie et d'éducation fasse accepter volontiers ce genre de travaux manuels et nécessairement subordonnés à la direction intelligente de citoyens de condition supérieure. Seule, l'infériorité de la condition au sein de laquelle un homme est né et a été élevé, lui fait naturellement accepter de bon gré l'infériorité de sa fonction.

Le Saint-Père, dans son Encyclique *Rerum Novarum*, invoque cette même considération, fondée sur l'intime connaissance de la nature humaine : « La vie sociale, déclare-t-il, requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses; et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives ». (1)

Les classes inférieures appellent donc, des classes supérieures, d'où doivent venir les initiatives, les directions

(1) Encyclique *Rerum Novarum* : « Indiget enim varia ad res gerendas facultate diversisque muneribus vita communis; ad quæ fungenda munera potissimum impelluntur homines differentia rei cujusque familiaris ». L'Encyclique avait enseigné plus haut contre les socialistes qu' « il est impossible que dans la société civile tout le monde soit élevé au même niveau », que « la nature elle-même a disposé parmi les hommes des différences aussi nombreuses que profondes du côté de l'intelligence, du talent, de l'habileté, de la santé, de la force », et que de ces différences nécessaires naît spontanément l'inégalité des conditions.

et les principaux instruments du progrès intellectuel et matériel.

Aussi la prospérité de ces classes supérieures est-elle avantageuse à la prospérité des classes inférieures et de toute la société.

Le rang social plus élevé et les avantages venant de la richesse des classes supérieures sont pour tous un stimulant de travail, d'économie, d'efforts persévérants, de fidélité aux sages traditions et, en même temps, d'initiative en tout ordre de progrès, pour s'y maintenir ou pour y atteindre, quand on en est capable. Or, ces classes supérieures, en vertu d'une éducation plus parfaite et des ressources variées qu'elles possèdent, sont un excellent terrain de culture pour les supériorités intellectuelles, qui contribuent le plus aux grands progrès de la civilisation (1).

(1) Consignons ici quelques observations d'un haut intérêt social, pour réagir contre les dénigrements systématiques de l'aristocratie de naissance dans lesquels une fausse démocratie se complaît trop souvent, sans songer qu'elle favorise ainsi le programme niveleur des socialistes.

Dans la société gréco-romaine, la plupart des hommes de génie, dans les différentes carrières philosophiques, littéraires, civiles, militaires, viennent des classes aristocratiques, largement entendues.

Dans l'Eglise catholique, qui offre assurément un champ d'observation digne des études et des déductions du sociologue, la plupart des grands papes, des grands évêques et des fondateurs d'ordre sont issus d'une condition étrangère au travail manuel. Il suffit de nommer, pour les papes, Léon-le-Grand, Grégoire-le-Grand, Innocent III, le plus grand de tous, S. Pie V et, tout près de nous, Pie IX et Léon XIII ; parmi les grands évêques, la plupart des Pères de l'Eglise et, au XVII[e] siècle, en France, dans différents ordres de mérite, le cardinal Richelieu, le cardinal de Bérulle, Bossuet et Fénelon, les quatre plus grandes figures du clergé français ; parmi les fondateurs des grands ordres, S. Benoît, S. Bernard, S. Dominique, S. François d'Assise, S. Ignace de Loyola, S[te] Thérèse, et S. Alphonse de Liguori, tous nobles, excepté S. François qui était toutefois fils d'un riche marchand d'Assise. Joignez à tous ces noms celui de ce génie incomparable qui s'appelle Thomas d'Aquin. Cette courte nomenclature est significative : on ne saurait en opposer une pareille tirée des rangs du peuple travailleur, bien qu'il y ait cinquante fois plus de familles de cette condition.

Parmi les laïcs, en nous bornant à ce siècle et à la France, nous trouvons une foule de grands noms issus de l'aristocratie ou de la grande bourgeoisie, qui ont illustré les lettres. Nommons les quatre plus grands écrivains catholiques du commencement du siècle, de Maistre, de Bonald, de Lamennais et le vicomte de Chateaubriand ; joignez-y les quatre plus grands poètes français de tout ce siècle, Victor Hugo, Lamartine, Musset et Vigny, auxquels on peut joindre de Laprade et Leconte de Lisle ; puis les grands orateurs, comme Berryer, Montalembert, Villemain, Guizot, Em. Ollivier et le comte de Mun. Nommons encore ces grands historiens qui s'appellent de Champagny, de Carné, duc d'Aumale, duc de Broglie, et le dernier venu, Pierre de la Gorce. Que de noms

Considérées au point de vue du progrès matériel, les classes supérieures gardent, multiplient et appliquent intelligemment aux entreprises utiles la majeure partie de leurs richesses. Généralement, elles ne consomment pas leur capital ni même tous leurs revenus ou tous leurs bénéfices. L'excédent de la production annuelle, dans un pays, sur la consommation constituant tout juste l'accroissement annuel de la richesse d'un pays,et cet accroissement devenant le facteur d'une production plus abondante et d'un nouveau progrès économique, il est de l'intérêt d'un pays de posséder un certain nombre de familles riches, qui sachent à la fois stimuler et bien rémunérer le travail par une consommation plus abondante et d'un ordre plus raffiné, et accroître leurs richesses par une épargne bien entendue. Ces familles soutiennent le mieux la prospérité industrielle et commerciale de la nation, dont elles constituent les classes supérieures.

Mais réservons à la thèse suivante, sur les facteurs et les conditions normales de l'ordre économique, le développement de ces idées.

à ajouter à ceux-là, à commencer par Honoré de Balzac, le plus talentueux des romanciers de l'époque.

Si nous passions en Angleterre, nous pourrions encore faire une récolte abondante de grands noms, car l'aristocratie anglaise a fourni dans ce siècle une foule de ministres, de diplomates et d'hommes politiques, qui ne sont pas trop inférieurs aux quatre plus grands talents politiques de ce siècle, Talleyrand, Metternich, Cavour et Bismarck, tous les quatre d'origine noble.

Nous confirmerons l'éloquence de ces faits par un fait bien plus saisissant. De la mort de S. Grégoire-le-Grand jusqu'à S. Bernard, on ne compte, durant *ces cinq siècles et demi*, aucun écrivain vraiment supérieur et génial, tandis que, durant l'époque des Saints Pères, on en trouve un si grand nombre. Le terrain de culture manquait. Par le mélange des races barbares avec la vieille race romaine et par l'effet du désordre universel et des guerres violentes qui absorbaient toutes les activités et tous les loisirs, on peut dire qu'il n'y avait pas, durant cette longue époque, de classes supérieures bien civilisées et parfaitement élevées. La graine du génie n'y levait pas. A partir de S. Bernard, le milieu intellectuel du IV^{e} et du V^{e} siècle renaît et, peu à peu, les grands écrivains et les beaux génies littéraires et artistiques se succèdent de façon à se serrer de plus en plus parmi les peuples chrétiens.

Comment donc nier l'influence du milieu sur le talent et par suite l'utilité sociale des classes supérieures au point de vue de la civilisation intellectuelle d'un peuple?

Thèse XIV.

Après avoir fixé les conditions de la prospérité économique d'un peuple civilisé, — et analysé, à la lumière des principes et des faits, les formes outrées du protectionnisme économique, — et spécialement le régime des corporations médiévales avec ses répercussions sur l'ordre économique, — ainsi que les projets contemporains pour le reconstituer, — nous croyons devoir nous prononcer en faveur de la liberté économique, préservée des abus du libéralisme manchestérien.

De l'étude générale ayant pour objet les exigences et les conditions *sociales* de la civilisation, nous passons à l'étude spéciale des conditions et des facteurs de la prospérité *économique* des peuples civilisés.

La thèse présente en étudie les conditions et fait corps avec la suivante, où nous détaillerons les facteurs légitimes et utiles de la prospérité économique. Ces deux thèses réunies forment notre programme de droit social dans l'ordre de la prospérité économique des peuples libres et civilisés.

Pour exposer ce programme avec toute la clarté désirable, nous commençons par déterminer d'une manière générale le caractère ou les conditions de la prospérité économique d'une société civilisée. Sans l'accord préalable sur une théorie générale, impossible de résoudre les controverses de détail.

I. Des conditions de la prospérité économique.

Enonçons ces conditions, qui en fixent le caractère, dans les formules suivantes, indiquant ce qu'un état de prospérité économique durable devrait assurer aux trois ordres de classes sociales.

Aux *classes inférieures*, celles qui sont presque exclusivement vouées au travail manuel sous une direction autoritaire, un travail convenable et stable, et, comme fruit de ce travail, le nécessaire selon les besoins largement compris de la famille, avec l'assurance contre les accidents, la possibilité d'une modeste épargne et l'espoir, moyennant constance dans l'effort, d'une amélioration graduelle de leur état.

Aux *classes moyennes*, vouées à un travail matériel indépendant ou à des fonctions d'ordre intellectuel, l'aisance, avec la facilité, en cas d'aptitudes et de chances spéciales, de parvenir à la vraie richesse.

Aux *classes riches*, un superflu qui leur permette, moyennant des traditions sages et fermement retenues, de contribuer puissamment au succès des grandes entreprises de l'industrie, au développement des sciences et des arts, ainsi qu'au soulagement de ces misères et de ces infortunes que les accidents humains développent toujours au sein de l'humanité.

Les classes qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre doivent être, en vertu d'une mission providentielle, les protectrices, les pourvoyeuses et les modèles de celles qui ont besoin de travailler. Elles sont tenues à être plus qu'un simple ornement de la société : elles doivent y être une puissance d'ordre, de protection éclairée, de généreuse initiative et de fécond progrès.

Entre ces trois classes, qui admettent naturellement des subdivisions, il doit exister des liens vivants d'union et des échanges insensibles. L'élite des classes inférieures doit pénétrer graduellement dans les classes moyennes, et l'élite de celles-ci dans les classes supérieures. Par contre, que les indignes et les incapables descendent.

Ainsi le veut la vraie loi du progrès social, qui doit renfermer une sanction générale pour le mérite et le démérite.

A l'opposé de l'utopie socialiste qui voudrait niveler toute la société, la vraie doctrine de l'ordre et du progrès social étage dans la société différentes classes, mais sans les renfermer dans des cadres immuables. Elle stimule l'ascension des familles méritantes et elle provoque en sens inverse la descente des familles devenues indignes d'un rang élevé et incapables d'en remplir les devoirs. Toutefois, si la société est intéressée à ce qu'il se produise peu de déchéances, elle

ne saurait d'autre part, gagner à des ascensions trop nombreuses et trop rapides aux échelons supérieurs. En exceptant les classes indigentes, que la société doit chercher à restreindre le plus possible, elle ne doit pas pousser au déclassement. Chaque famille heureuse dans sa condition, y améliorant son sort avec une sage prévoyance et y remplissant ses devoirs sans regrets ni murmures, et seulement le petit nombre, grâce à un mérite marquant ou à des chances exceptionnelles, s'élevant par voies honnêtes au-dessus de sa classe, voilà le signe non équivoque d'une société prospère et la véritable image du progrès économique et social.

Insistons sur deux conditions indispensables à ce progrès, savoir : 1° *la protection intelligente assurée aux différents facteurs du travail par le gouvernement;* — et 2° *l'appui spécial donné par les classes supérieures aux classes inférieures,* qui travaillent avec leur capital et sous leur direction.

Tous les sociologues, qu'ils aiment à étendre ou à restreindre les interventions des pouvoirs publics sur le terrain du travail et de la production, doivent vouloir de commun accord que le travail d'un peuple soit puissamment stimulé et sagement réglé. Il ne peut y avoir divergence que sur l'aptitude des moyens à produire ce résultat.

1° Pour assurer au sein de la société une prospérité durable, le travail doit être puissamment stimulé et sagement réglé. Il faut à la fois une impulsion puissante et une direction sage pour que la production des biens terrestres, fruit du travail accompli au sein d'un peuple, y soit abondante et que la circulation des biens produits y soit facile, d'autant plus abondante et plus facile que ces biens sont plus nécessaires. Il la faut ensuite pour que ce travail offre à tous une occupation saine, durable, apte à satisfaire leurs légitimes besoins et rendant possible leur progrès intellectuel et moral. Tel est bien le but sur lequel tous nous devons nous accorder au préalable avant d'aborder l'examen des théories plus ou moins teintées d'interventionnisme ou de libéralisme économique.

2° La seconde condition exigée par le progrès dans l'ordre social et économique, c'est l'aide spéciale donnée par les

classes supérieures aux classes qui en font valoir le capital et en subissent la direction.

Les classes supérieures doivent favoriser, par un concours intelligent et généreux, une participation convenable de la classe ouvrière à la richesse créée à l'aide de son travail. Elles le doivent par esprit de *charité*, car le bonheur du grand nombre en dépend; par esprit d'*équité*, car le peuple est le principal producteur de cette richesse; et par esprit de *prudence*, pour que le peuple, content de sa condition, n'aspire ni au déclassement ni à la révolution et qu'il ne se porte pas aux vices privés, sous prétexte qu'il est malheureux dans l'honnêteté de son travail quotidien.

Essayons maintenant de dire comment les riches doivent remplir cette mission d'ordre économique vis-à-vis du peuple travailleur :

Ils doivent le mettre à même de *travailler bien*, — de *dépenser bien*, — d'*épargner bien*.

Pour qu'il puisse *travailler bien*, les hommes qui ont reçu de Dieu l'intelligence et le capital, doivent s'efforcer, en les mettant en valeur pour leur bénéfice personnel, de créer, pour les ouvriers qu'ils emploient, un travail hygiénique, convenable et bien rémunéré, conformément à la théorie du juste salaire que nous avons développée dans notre thèse X[e]. En améliorant son outillage et ses procédés de fabrication, le patron doit chercher à rendre plus productif le travail de ses ouvriers et à les faire participer, sous une forme qui ne lèse pas ses propres droits, à ses progrès et à l'accroissement de ses bénéfices. Les hommes dévoués des classes supérieures doivent, par tous moyens raisonnables, chercher à réduire les chômages forcés et à procurer à tous les ouvriers qui peuvent et veulent travailler de quoi gagner leur vie honnêtement et dignement.

On détermine l'ouvrier à *dépenser bien*, en lui apprenant à modérer ses désirs et à ne se procurer que des biens vraiment utiles et assortis à sa condition et à son genre de vie. Plus la production de ces biens est facile et abondante, plus le prix de vente pourra s'abaisser. Puisque l'argent n'a de valeur pour le consommateur que comme instrument d'échange, un bon état économique doit donner au salaire de l'ouvrier la plus haute valeur possible dans l'achat des

marchandises dont il a vraiment besoin. Plus le coût de la vie s'abaisse pour les articles de première nécessité, mieux l'ouvrier saura pratiquer l'art de dépenser bien. Seuls, les objets de luxe peuvent coûter cher.

L'habitude des dépenses modérées et bien réglées favorise l'habitude de la *bonne épargne* contre les nécessités futures. Un bon état économique doit protéger et faire fructifier l'épargne de la classe ouvrière. Aussi les institutions qui permettent à l'ouvrier de placer son épargne d'une manière sûre et féconde doivent-elles être encouragées et protégées par les pouvoirs publics.

L'effet le plus incontestable d'une prospérité économique bien comprise, est le développement de la population concilié avec la diminution du paupérisme et l'accroissement relatif des classes supérieures et des classes moyennes, suivant de près le relèvement des classes inférieures au sein d'un bien-être plus complet et mieux assuré.

Nous pouvons arrêter ici l'exposé de notre théorie générale sur la prospérité économique de la société. Les autres développements et compléments de cet exposé trouveront leur place naturelle dans l'analyse des différentes parties de notre thèse.

Parcourons donc avec ordre ces différentes parties, en les jugeant à la lumière du précédent exposé.

II. Des formes outrées du protectionnisme économique en général.

Le protectionnisme économique a pour objet les biens d'ordre matériel, nécessaires ou utiles au bonheur temporel de la société. Considérons-en les différentes formes et les périls d'abus.

La doctrine ou plutôt les différentes théories de protectionnisme économique ne concernent pas la protection de ces biens au point de vue de la *justice commutative,* pour en empêcher les violations sous forme de violence ou de fraude dans l'ordre de la possession privée : tout le monde, en effet, doit vouloir pareille protection. Ces théories ont pour objet les lois protectrices qui règlent le mode d'acquérir ces biens ou de les échanger conformément à cette *justice générale,* qui doit s'inspirer du bien commun ou de l'intérêt public.

Cet intérêt peut avoir directement en vue l'avantage du peuple *consommateur* ou celui des *producteurs*.

Les théoriciens du protectionnisme économique au point de vue des *consommateurs*, cherchent, par un système de réglementation artificielle, à faire mettre en vente au prix le plus bas la quantité suffisante de marchandises que requièrent les besoins du peuple.

Les théoriciens du protectionnisme économique qui considèrent surtout l'intérêt des *producteurs*, cherchent avant tout à leur assurer, par leur système de réglementation, du travail bien rémunéré. Mais ici s'offre une distinction inévitable entre le travail des producteurs-patrons et des producteurs-ouvriers, et l'on comprend aussitôt qu'une réglementation systématique et à priori conciliera difficilement l'intérêt de chacune de ces classes de producteurs.

Quels errements et quelles funestes conséquences sont sortis de l'excès de réglementation provoqué par ces théories!

Deux mesures très regrettables sont sorties de la première conception : le protectionnisme organisé au point de vue du peuple consommateur.

La première des mesures a inspiré les *droits de sortie* à la frontière des Etats et parfois des provinces et même des communes. On prétendait que la production de la région devait d'abord servir à la consommation des habitants et on l'y retenait par des droits prohibitifs, qui la frappaient à la frontière. La crainte que les habitants manquassent de vivres faisait parfois élever très haut ces droits de sortie, surtout à la première menace d'une mauvaise récolte. Parfois même, la prohibition de sortie était absolue. Même en temps normal, durant des siècles, un chariot chargé de froment ne pouvait traverser les provinces qui séparent Marseille de Paris, sans payer un total de droits de sortie équivalant à la valeur vénale de ce froment au pays d'origine.

Quelle était la conséquence de cette réglementation?

C'est que les producteurs, qui ne sont stimulés à bien produire que par l'espoir fondé de bien vendre, réglaient en général leur production sur la puissance d'absorption du marché intérieur, lequel était très restreint; et naturellement ils évaluaient cette capacité d'après ces conditions habituelles. Survenait une mauvaise récolte, la production était

insuffisante et la famine ne pouvait pas toujours être conjurée par les envois de l'étranger, même aux prix les plus élevés. Par l'effet de ce déplorable régime, chaque siècle a compté un certain nombre de famines mémorables et parfois il y avait famine d'un côté du même pays et abondance de l'autre. Tous les inconvénients de la surproduction moderne par l'effet du libre échange et de la libre concurrence, qui avilit les prix à l'avantage du peuple consommateur, mais aux dépens des producteurs et des commerçants moins actifs ou moins habiles, ne sauraient être mis en parallèle avec les mauvais effets de cette production ainsi raréfiée.

En outre, pour favoriser encore mieux le prétendu intérêt des consommateurs, bien des fois le pouvoir central ou communal réglementait les prix en fixant un *maximum* qui ne pouvait être dépassé. Cette réglementation était souvent très arbitraire et sacrifiait le bénéfice raisonnable du producteur et du marchand à l'intérêt mal interprété du peuple. Cette réglementation despotique à son tour paralysait l'activité de la production et, en la raréfiant, forçait les pouvoirs publics à relever les prix plus haut que la loi de l'offre et de la demande ne l'eût fait par ses libres oscillations.

Cette fixation légale du *prix maximum* des denrées entraînait parfois la fixation légale du *salaire maximum* qu'on ne pouvait dépasser, et celle-ci à son tour entraînait un système de contrainte légale pour forcer les ouvriers à travailler pour ce prix. Les prix et les salaires réglementés menaient aux réquisitions forcées.

Empruntons un exemple saisissant des vices de cette théorie à cette législation romaine, si sage toutefois dans une foule de déterminations juridiques et de règlements politiques.

Cet exemple nous est fourni par les lois *annonaires* ou *frumentaires*, qui montrent comment le souci de trop protéger les besoins et les intérêts du peuple consommateur, et d'être regardé par lui comme sa perpétuelle providence, peut conduire l'Etat à de singuliers mécomptes.

L'*annone* à l'origine avait été instituée par le Sénat, sous forme d'une commission chargée de procurer l'approvisionnement permanent des céréales, à un prix modéré, dont le peuple fût content. Mais ce prix modéré fléchit peu à peu,

sous le mécontentement populaire, par suite des exigences et des besoins factices, qui augmentaient la misère publique. Bientôt, l'Etat fut entraîné, par des concessions, qui lui faisaient vendre le froment à perte, à organiser des distributions périodiques, non plus seulement à prix réduit, mais à titre gratuit. De là les lois annonaires ou frumentaires. Sous la dictature de César, le nombre des prolétaires, à Rome, prenant part au râtelier de l'annone, s'élevait à environ trois cent mille citoyens, soit aux deux tiers de la population libre.

Cette effrayante proportion se maintint longtemps. C'était le droit à l'assistance reconnu par l'Etat dans sa mission de nourrir deux ou trois cent mille paresseux. Un empereur ajoute à la ration l'huile d'Asie et d'Afrique; un autre, les vins de la Grèce et des Gaules; un autre encore, de petits pains fourrés, distribués quotidiennement. Après les aliments, les objets mobiliers, fruit du pillage des provinces. Quelquefois, les largesses « congiaria » se font à titre individuel, mais le plus souvent sous forme de loteries comme une pluie d'or répandue sur la foule entassée dans les amphithéâtres (1).

Ce despotisme économique pour satisfaire aux besoins du peuple inspira, quelque temps après, à un des plus grands empereurs payens, Dioclétien, ce vaste projet, pour organiser la production et la tarifer, dans l' « Edit » que nous avons analysé plus haut.

Semblable despotisme dicta, bien que dans un milieu social épuré par le Christianisme, mais encore demi-barbare, à un des plus grands rois d'Angleterre, Edouard III, le « Statut des laboureurs » dont nous avons également dit les phases et les déplorables conséquences.

Nous pouvons démontrer par l'exemple de l'Angleterre, chez un peuple soumis au régime moderne si actif et si industrieux, combien cette prétendue protection des biens et

(1) Les distributions gratuites de l'*annone* par l'Etat produisirent, par contagion du mauvais exemple, le fléau de la *sportule*, due par chaque riche patron à sa légion de clients en rémunération de leurs votes, de leurs applaudissements et de leur assiduité à lui faire cortège quand il se rendait au Sénat, au bain et au spectacle. Juvénal a tracé de main de maître le tableau de cet immense et universel avilissement, qui entretenait à la fois la paresse et la misère.

des intérêts du peuple consommateur par la réglementation outrée du travail a nui au développement normal de la production et de la population.

Thorold Rogers, le célèbre professeur d'économie à l'université d'Oxford, si peu suspect de libéralisme économique, a laissé une étude solidement documentée des progrès de la culture et de la population anglaises. Il y établit qu'au XIV^e^ siècle, la population de l'Angleterre n'était que de 2 1/2 millions d'habitants contre 29 millions à la fin du XIX^e^ siècle. L'Angleterre était alors un pays à dominante agricole. Or, la superficie des terres ensemencées n'était que d'environ 3 millions d'acres, soit 1 million 1/3 d'hectares, alors que l'Angleterre en a 15 fois plus. Le rendement moyen dans les bonnes années était de 8 boisseaux par acre, soit par hectare 7 1/3 hectolitres, au lieu de 23 hectolitres, qui est le rendement moyen de l'hectare en Belgique. Toutefois le pain de froment était alors l'aliment populaire et universel, les racines alimentaires étant encore inconnues. Au XVII^e^ siècle, la population n'était montée qu'à 5 millions et le rendement n'atteignait que 11 hectolitres.

Le progrès s'accentua lentement jusqu'au commencement du XIX^e^ siècle. A partir de ce siècle, sous un régime de liberté économique sans cesse élargi, grâce aux efforts persévérants d'économistes amis de cette liberté, toutes les branches du travail national se développèrent puissamment. La population de l'Angleterre avait triplé, tandis que le développement de sa production et de son commerce quintupla sa richesse (1).

Cette forme de protectionnisme réglementaire en faveur de la consommation par les droits de sortie et la fixation légale des prix apparut à la longue comme abusive et funeste. On comprit peu à peu que le meilleur moyen de pourvoir à une consommation abondante et à bon marché était de stimuler énergiquement la production nationale, et que le

(1) *Interprétation économique de l'histoire,* cours professé à Oxford (1887-1888) par J.-Th. Rogers, chap. VII et VIII. — Le savant économiste a constaté que, depuis deux siècles trois quarts, le prix du blé a monté *8* fois; la rente de la terre à blé *80* fois et la rente des pâturages *10* fois. Ce fait prouve que la réglementation officielle ne saurait avoir raison de ces fluctuations accidentelles, sans faire violence à la nature des choses et sans causer bien plus de mal que de bien. La suppression des abus dus aux formes malhonnêtes de la concurrence n'exige pas une réglementation positive de la production.

premier moyen de la stimuler énergiquement était de lui ouvrir les frontières et de lui permettre les libres sorties. On travaillerait ainsi mieux, on gagnerait plus d'argent et on aurait toujours assez de produits pour le marché intérieur.

A la vieille forme de protectionnisme succéde alors une forme tout opposée. Le zèle trop ardent de l'Etat-providence pour stimuler la production nationale, le conduisit à d'autres errements et à d'autres abus, moindres cependant que les précédents.

Pour stimuler la production nationale, l'Etat-providence du nouveau système cherche à lui assurer trois espèces d'avantages : il lui réserve le plus possible le marché intérieur à l'aide de *droits d'entrée,* en frappant à la frontière, par des tarifs gradués, les produits étrangers d'après leur supériorité sur les produits similaires du pays; — il l'aide ensuite, par des dégrèvements et des primes à l'exportation, à mieux disputer à la concurrence étrangère le marché extérieur; — enfin, il le charge de commandes parfois trop peu justifiées et souvent payées à un prix trop fort.

Le premier avantage constitue le *protectionnisme douanier*, qui, pratiqué de façon outrée par tous les peuples, serait également nuisible à tous. Au point de vue économique, les peuples ont tous des aptitudes et des sources de production spéciales qui sont utiles aux autres et où les échanges honnêtes sont avantageux à tous.

A un point de vue plus élevé, les relations internationales, fondées sur la justice et la réciprocité amicale des bons procédés, sont un puissant principe de civilisation intellectuelle et morale.

En outre, le protectionnisme, de sa nature, par la garantie aveugle de certains avantages fixes, paralyse l'esprit d'initiative et de progrès dans la production nationale.

Seuls, en effet, les faibles doivent être protégés contre la concurrence honnête pour se soutenir et ils demandent à l'être dans la mesure de leur faiblesse.

Tandis que le libre échange, pratiqué avec réciprocité, stimule énergiquement les peuples à améliorer ou à abandonner les formes d'industrie où ils sont inférieurs, pour développer et perfectionner les aptitudes et les branches d'activité où ils peuvent être supérieurs; le protectionnisme,

par contre, porte les peuples à se cantonner dans la routine d'une production imparfaite, sûrs qu'ils sont de n'avoir point affaire à trop forte partie sur le marché de la concurrence nationale.

De plus, le protectionnisme, par cela même qu'il ne saurait être absolu et universel, sera toujours arbitraire et divisera entre eux les producteurs d'un même pays par la prétention qu'ils ont d'être tous mieux protégés les uns que les autres, et de tirer des traités de commerce le plus d'avantages personnels possible, en reportant la compensation onéreuse sur les autres. C'est ainsi qu'une foule de conflits parfois très aigus divisent entre eux les producteurs d'un même pays. Le conflit en Allemagne entre les agrariens et les industriels est gros de périls pour l'avenir.

Le protectionnisme arbitraire est la grande arme des ambitieux en quête d'un mandat politique : il se prête aux pires procédés de la surenchère électorale.

Un protectionnisme modéré et transitoire, soit pour adoucir la crise accidentelle d'une branche d'industrie nationale qui a la vertu de se relever ou de se transformer afin d'affronter de nouveau la concurrence étrangère, soit pour stimuler les premiers développements d'une nouvelle industrie, qui répond aux besoins et aux aptitudes du peuple, peut assurément être approuvé; mais un peuple industrieux et actif, qui a une forte population et dispose d'un marché intérieur restreint, comme le peuple belge, a tout à gagner au régime le plus complet possible du libre échange pratiqué avec réciprocité.

Le protectionnisme ne saurait être qu'un pis-aller provisoire, le libre échange est l'avenir définitif des peuples bien doués et outillés. *C'est l'échange honnête, pour l'avantage universel des producteurs et des consommateurs, des produits que chaque peuple excelle à fabriquer le mieux.*

Au protectionnisme par les droits d'entrée contre la concurrence étrangère, s'allie souvent le protectionnisme *par dégrèvements et primes à l'exportation* pour armer les producteurs nationaux dans la lutte contre la concurrence étrangère sur les marchés extérieurs. Ce protectionnisme est plus rare; c'est heureux, car il est fécond en abus.

Nous en avons un exemple bien instructif dans l'état où se trouvait l'industrie sucrière il y a peu d'années, avant la

conférence de Bruxelles. En Belgique, en Allemagne et surtout en France, le sucre consommé à l'intérieur du pays était frappé d'un impôt très lourd : en France, l'accise sur le sucre a rapporté au fisc en 1900 près de 160 millions de francs. C'est autant que son prix de revient. Or, pour favoriser l'exportation, les gouvernements belge, allemand, français, restituaient à la frontière l'impôt perçu pour le sucre qui en sort : même nos voisins ajoutaient des primes pour mieux stimuler l'exportation. Le consommateur anglais qui recevait ce sucre dégrevé en franchise pouvait ainsi l'acheter à moitié prix. Il a même pu, durant plusieurs années, avec le sucre belge acheté à vil prix et des fruits belges achetés en gros au prix courant, fabriquer des confitures et des marmelades et venir les vendre en Belgique à des prix dont n'auraient pu se contenter des fabricants belges sans se ruiner. Voilà le bel effet de ce protectionnisme!

Mais ce protectionnisme artificiel a eu une conséquence plus grave. Il a stimulé outre mesure la production du sucre dans tous les pays qui en produisent. Déjà en 1884, une violente crise de surproduction dans l'industrie sucrière a été provoquée en Allemagne par l'excès de la production douanière et par les primes à l'exportation. Un moment on songeait à faire restreindre par un décret d'Etat la culture des betteraves, ce qui eût été une mesure despotique d'une gravité exceptionnelle; mais l'assemblée des fabricants de sucre tenue à Berlin le 2 octobre de cette année a demandé le remède à des mesures fiscales, qui, en abaissant le prix du sucre par l'effet de nouveaux dégrèvements, pussent stimuler consommation en l'élevant au niveau de cette surproduction! Assurément ce remède devait plus tard aggraver le mal.

Lors de la réunion de la conférence de Bruxelles, la crise sucrière sévissait avec une intensité croissante en Belgique et en France, par l'effet de ce protectionnisme abusif. Cette conférence a été convoquée pour trouver un remède à cette surproduction, qui avilirait les prix et les salaires, l'excès de la production sur la consommation ayant été en Europe, l'année précédente, d'un million de tonnes! Il semble qu'on se débat dans un cercle vicieux : l'excès du protectionnisme a stimulé, par l'excès artificiellement obtenu des bénéfices, la production au delà des besoins de la

consommation et quelques-uns cherchent, en renforçant le protectionnisme par de nouveaux avantages, à relever à l'ancien niveau les prix et les bénéfices, qui fléchissent sous l'excès de la concurrence. Ce résultat stimulerait un nouvel effort de production, aboutissant à une nouvelle surproduction et à une nouvelle crise. Le terrain d'entente utile ne saurait être trouvé dans de pareilles théories (1).

La troisième forme de protectionnisme outré en faveur de la production nationale est de lui faire des *commandes trop peu justifiées et trop chères*. Que l'Etat, pour ses travaux et ses fournitures, ait recours aux nationaux, c'est parfait; qu'en temps de crise exceptionnelle, il tâche d'occuper les producteurs et les ouvriers sans travail par l'exécution de travaux vraiment utiles, bien; mais qu'il suive, dans ses commandes et les travaux qu'il fait exécuter, le principe de la justice et de l'économie bien entendue. Il ne peut, avec l'argent des contribuables, faire exécuter des travaux qui ne sont pas d'intérêt général et les payer au delà de leur valeur courante, si celle-ci est vraiment juste. Or, cela se fait plus souvent qu'on ne croit : parfois même il y a cumul de protectionnisme et de favoritisme.

Citons un exemple de ce protectionnisme outré et abusif.

A une adjudication de 18,000 tonnes de rails Bessemer, qui eut lieu en Italie, le 15 mars 1884, deux usines allemandes avaient soumissionné à raison de *143 fr. 30* et *143 fr. 50* la

(1) Reproduisons, sur cette question, un extrait intéressant des *Annales parlementaires de Belgique* (séance du 15 octobre 1901). Le chef du cabinet, M. le comte de Smet de Naeyer, dans une réponse à la gauche socialiste, confirme, avec sa grande compétence, notre démonstration tirée de l'industrie sucrière : « On demande, Messieurs, que l'Etat intervienne dans les conditions économiques de l'industrie pour mettre fin à cette surproduction, dont les ouvriers seraient les premières et les plus intéressantes victimes. Or, c'est précisément dans les industries dont *la condition est la plus influencée par l'intervention de l'Etat* que la surproduction se manifeste davantage. Je citerai l'industrie du sucre. Je constate que l'industrie sucrière, *qui a servi, dans tous les pays, de champ d'expérience à l'intervention de l'Etat,* souffre *plus qu'aucune autre* de la surproduction. Et c'est cette intervention que vous nous invitez à étendre et à généraliser! » — M. Hubin : « Ce n'est pas à l'industrie sucrière que vous accordez des faveurs, c'est aux industriels, c'est-à-dire à vos amis. » — M. de Smet de Naeyer : « C'est dans l'intérêt de l'agriculture, vous le savez parfaitement, que le gouvernement et les Chambres ont toujours tâché d'assurer l'existence et la prospérité de l'industrie sucrière. Il a fallu, pour cela, recourir à des mesures *anormales, exceptionnelles*, et je répète que cette intervention de l'Etat n'a pas empêché l'industrie en question d'aboutir *à la crise de surproduction la plus caractérisée.* »

tonne *rendue franco à Gênes*. Or, le 21 du même mois, des rails *de la même qualité* furent adjugés pour le chemin de fer de l'Etat, à Berlin, au prix de *179 fr. 35* la tonne *livrable à l'usine*. Des faits semblables se sont produits fréquemment dans les années suivantes. Même M. de Maybach, alors ministre du commerce en Prusse, dans plusieurs déclarations, a érigé en théorie économique « l'achat par l'Etat *au-dessus du cours* en faveur des industries nationales ».

Est-ce là de la justice et de la saine économie politique? (1)

Etudions maintenant une tout autre espèce de protectionnisme économique, celui qui a pour objet l'*organisation* et la *réglementation positive* du travail national, pour y concilier le mieux possible les droits et les intérêts des différentes classes de travailleurs.

Cette théorie a trouvé son expression la plus célèbre dans les corporations médiévales dont nous aurons plus loin à exposer le caractère et les destinées; mais on peut en concevoir des applications différentes, plus ou moins étroites et autoritaires, vers lesquelles se porte le choix de certaines écoles de sociologues, que nous croyons devoir combattre au nom des vrais principes de la sociologie et du droit naturel.

Considérons d'abord cette théorie à l'état pur dans l'ordre des doctrines politiques et sociales, avant de la considérer dans l'ordre des faits historiques. On peut la réduire à trois principes.

1. Le principe fondamental de cette théorie voit dans le travail individuel et privé une *fonction sociale*, qui relève du pouvoir, et, par suite, dans le contrat du travail un *contrat public*. On en conclut que le pouvoir civil y peut et y doit intervenir pour réglementer cette fonction et ce contrat au point de vue de ce que l'on croit être l'intérêt général.

2. En outre, cette école, dans l'interprétation de cet intérêt général, traite trop la liberté humaine comme une puissance ennemie, comme une puissance aveugle et désordonnée, contre laquelle on ne saurait inventer trop de règles et de remèdes. Par contre, son *pessimisme à l'endroit de la liberté* se change

(1) Cf. Claudio Jannet, *Le socialisme d'Etat et la réforme sociale*. (2 éd. Paris, Plon, 1890.) Chap. VIII, n. V.

en *optimisme à l'endroit de l'autorité.* Elle s'en exagère les bienfaits, parce qu'ils sont publics, et n'en voit pas assez les abus, parce qu'ils sont plus cachés.

L'Etat, comme disait le célèbre économiste Frédéric Bastiat, a deux mains, *une main qui prend* et *une main qui donne;* la main qui prend, opère en secret dans la poche de tous les contribuables; la main qui donne, fait le beau et grand geste que la multitude voit et célèbre avec enthousiasme.

3. Enfin, cette école a comme le goût instinctif de l'*uniformité* et de la *stabilité systématique.* Elle se plaît, un peu comme l'école socialiste, à créer des cadres et à y renfermer les initiatives et les activités individuelles les plus inégales, dès qu'elles s'exercent dans un même genre de travail.

Voilà pourquoi cette école demande à l'Etat de neutraliser le plus possible par une réglementation positive et étroitement autoritaire la part de l'accident et l'influence des inégalités naturelles dans l'ordre économique.

Cette réglementation, selon la théorie pure de cette école, doit avoir un double objet : la *production,* — et le *contrat du travail* ou les rapports du travail et du capital.

On voudrait, pour éviter la surproduction, qui avilit les salaires, limiter et diviser la production entre les patrons de la même industrie, de façon à ce que la concurrence par l'abaissement du prix de vente, qui entraîne l'abaissement du prix de revient et par contre-coup celui des salaires, fût rendue inoffensive. On voudrait ensuite, après avoir assuré aux patrons une clientèle et une vente stable, assurer aux ouvriers un travail convenable par la limitation de la journée de travail, et, s'il se peut, par la détermination d'un juste salaire évalué d'après le rapport de l'industrie.

Comme toutefois ce salaire pourrait être insuffisant pour toutes les charges et contre toutes les épreuves de l'ouvrier, père de famille, on demande à l'Etat des ressources stables pour compléter l'insuffisance du salaire, par un système d'assurances obligatoires, dont l'Etat serait en partie le pourvoyeur et le garant.

Mais l'accomplissement d'une pareille mission par l'Etat-providence ne va pas sans de grandes dépenses et de solides réserves. Or, ces dépenses et ces réserves devraient être tirées du superflu des riches. De là l'appel fait à l'*impôt progressif,*

où le pourcentage croit avec le capital, au lieu de l'impôt proportionnel, où le pourcentage reste le même, — et la *réforme des lois successorales*, pour faire de l'Etat un cohéritier, un gros cohéritier, du moins avec les héritiers collatéraux, dont on voudrait réduire trop fortement la part que les vieilles traditions leur assignaient.

Cet aperçu fait connaître suffisamment ce que l'on nomme la théorie de l'*étatisme économique* ou du *socialisme d'Etat*.

Passons aux applications pratiques et étudions quelque peu en détail l'application la plus célèbre de toutes, celle qui s'est incarnée dans les corporations médiévales, pour lesquelles nous joindrons à de grands éloges de justes critiques.

III. Des corporations médiévales.

Nous étudierons d'abord l'histoire des corporations médiévales dans ses faits culminants, pour en fixer les traits caractéristiques et en juger les effets sur la prospérité économique et sociale du peuple; — ensuite à la lumière de cette étude des faits et après examen des milieux nouveaux où se déploie la puissance du capital et du travail, nous rechercherons les conditions, soit anciennes soit nouvelles, que doivent remplir les unions professionnelles de l'avenir pour répondre à leur mission et aux exigences de la paix sociale.

Quelle est l'origine des corporations médiévales?

Quelques historiens ont voulu les faire sortir, par voie d'affiliation ou du moins d'imitation, des collèges d'artisans de l'empire romain, que M. Waltzing, un savant belge, nous a fait connaître très en détail dans un travail bien fouillé et documenté. M. Gaston Boissier, s'appuyant sur la dissertation de M. Mommsen, *De Collegiis et sodalitiis Romanorum*, et sur ses recherches personnelles, avait déjà parfaitement prouvé que ces Collegia Romana n'étaient pas du tout des associations autonomes, créées pour la défense des intérêts du métier. Ce n'étaient d'abord que des sociétés amicales; puis, sous la main du pouvoir qui les asservit, elles devinrent des corps de petits fonctionnaires durement utilisés pour le service de la population urbaine. La réquisition vexatoire y sévissait presque comme dans des castes d'esclaves. Que çà

et là, dans le Midi, quelques-uns de ces collèges soient devenus des corps de métiers comme ceux du moyen âge, c'est possible : mais il a fallu à cet effet une transformation radicale. On ne peut donc identifier des organismes aussi dissemblables.

D'autre part, les corporations du moyen âge ne sont pas sorties du cerveau d'un théoricien. Aucun plan préconçu n'a présidé à leur organisation. Elles sont nées à l'époque de la féodalité, spontanément et un peu au hasard des occasions offertes pour s'affranchir des dures épreuves du servage et échapper, d'autre part, aux périls de l'isolement et de l'individualisme dans une société encore si mal protégée contre l'arbitraire et la violence.

Transition excellente entre le servage et la pleine liberté, elles ont trouvé dans les croyances et les mœurs chrétiennes de l'époque un excellent terrain de culture. De là leur puissante vitalité et leurs longs succès.

Les premières corporations bien organisées semblent avoir été les gildes des commerçants, suivant l'opinion très plausible de Gierke. Dans ces temps de troubles et de guerres perpétuels, c'était évidemment parmi les marchands que le besoin de l'union se faisait le plus sentir. Ces gildes devinrent naturellement des ligues de protection et de transaction mutuelles pour la défense des intérêts communs. Elles s'assurèrent un vrai monopole de vente intérieure, tempéré toutefois par le correctif des foires et des marchés périodiques, dont à leur tour les marchands étrangers bénéficiaient. Qui ne sait à quel degré de prospérité parvint la principale de ces associations, la « ligue hanséatique » dans les villes de Lubeck, Dantzig, Brunswick et Cologne, ses grands centres? Les nombreuses et riches églises de Lubeck en reflètent encore l'antique opulence.

Ces gildes de marchands possédaient une *personnalité juridique* à droits et à privilèges bien définis et parfois dotées d'un sceau et d'armes spéciales. Elles avaient un patrimoine, faisaient des contrats, achetaient ou même vendaient en commun des marchandises, mais avec la distinction de l'aléa des pertes et des bénéfices de chacun. Elles répondaient parfois des engagements de leurs membres, le principe de solidarité sociale engendrant ça et là le principe d'assurance économique. Elles s'étaient même créé une

juridiction propre, composée de magistrats élus qui administraient la gilde et en réglaient les différends d'après des règles édictées par l'assemblée et reconnues par l'autorité supérieure de la ville ou de la principauté (1).

Peu à peu surgirent en face de ces gildes de marchands et en face des lignages de riches bourgeois, en partie peut-être pour se protéger contre ces corps nobles et puissants, les humbles *corps de métier*.

Ceux-ci ne furent pas tous créés par voie d'initiative spontanée. Un certain nombre semble l'avoir été d'autorité dans maint domaine seigneurial.

Passons sur la genèse et la phase embryonnaire de ces unions pour les considérer telles qu'elles s'offrent à partir des XII[e] et XIII[e] siècles dans leur phase de pleine évolution.

Analysons-en la structure et l'organisation intime et surtout cherchons quels principes d'ordre moral, social, économique, ont inspiré et réglé cette organisation. Le fait ne vaut que par l'idée qui s'y incarne.

Le principe fondamental qui a créé et soutenu ces organismes est le principe de l'*intérêt général* fondant l'équitable pondération des droits du consommateur et des droits du producteur. Le métier était considéré comme un service public (amt dans l'Allemagne du Nord, ambacht en Flandre). Ce service reconnu et organisé par l'autorité ou sous le contrôle du prince ou de la commune impliquait 1° des devoirs et des obligationsen faveur des consommateurs, et 2° des droits et des privilèges en faveur du producteur.

Quels étaient *les devoirs imposés en faveur des consommateurs?*

1. Les règlements (Keuren, rolle), imposaient tout d'abord de ne fournir que du travail « *bon et sans défaut* ». Aussi déterminaient-ils jusque dans l'infini détail ce qui constituait un bon produit, la matière première, les outils et les procédés techniques employés pour sa fabrication, les dimensions, les qualités, la forme, le poids qui le caractérisaient. Pour

(1) Notons-le bien à l'encontre des utopies collectivistes : ces gildes pratiquaient d'une manière efficace, même très étroite, l'excellent principe de la *solidarité* : mais elles n'admirent jamais le principe de la *collectivité*, même décentralisée. La devise « la mine aux mineurs » ou « la mine à l'Etat pour les mineurs » ne peut pas se réclamer de leur exemple. Tous les membres de la gilde étaient unis pour la défense des droits et des intérêts communs, mais sans confusion ni empiètement dans la gestion des fortunes ou des affaires privées.

assurer l'exécution de ces règlements, il y avait un service d'inspection et de contrôle en fonction permanente, avec droit de pénétrer dans l'atelier à toute heure du jour. Les malfaçons étaient impitoyablement refusées et les falsifications sévèrement punies.

2. En outre, pour mieux assurer la perfection du travail, on avait inventé deux garanties, qui plus tard devinrent une source d'abus, l'*apprentissage* et la *preuve de capacité*. L'apprentissage devait être une instruction professionnelle, sérieuse, détaillée, que le patron devait prendre à sa charge et dont il était personnellement responsable. La preuve de capacité introduite plus tard consistait dans une œuvre de maître, « meesterstuk », prouvant l'habileté technique ou artistique de l'apprenti.

3. Enfin, la *fixation légale du prix* par la corporation, avec ratification de l'autorité communale, empêchait l'exploitation du consommateur, sous couleur de bien rémunérer le travail. Toutefois, pour nombre de produits non nécessaires, on laissait le vendeur débattre le tarif avec l'acheteur, sauf un certain contrôle pour empêcher l'avilissement des prix.

Quelles étaient, en compensation de ces mesures garantissant, en faveur du consommateur, la qualité et le bon marché du travail, les *mesures de protection en faveur des producteurs?*

1. La principale de ces mesures ou de ces prérogatives était la *sécurité du travail*. Le métier constituait un vrai *monopole*, exploité par ses membres. Ne pouvaient travailler au métier que les membres de la corporation et n'entraient dans la corporation que les travailleurs admis par le comité, moyennant conditions parfois très onéreuses. De plus, la corporation était hiérarchisée : les maîtres, les compagnons et les apprentis formaient trois rangs distincts, avec passage difficile de l'un à l'autre, les maîtres n'aimant généralement pas à partager la clientèle avec de nouveaux venus, et les apprentis étrangers à la famille des maîtres étant bien souvent hors d'état de fournir les garanties et de payer les redevances exagérées qu'on leur imposait pour s'élever à la maîtrise. Il ne leur restait qu'à grossir la classe des compagnons, simples aides, au salaire fixé par les règlements du métier.

2. Pour éviter en outre les abus de la concurrence entre les maîtres, par le *partage équitable et fixe de la production*,

on limitait le *nombre de compagnons et d'apprentis* que chacun pouvait employer; et, comme cette limitation était complétée par la limitation *des heures de travail*, il en résultait pour tous des conditions de travail et de vie presque identiques. Seuls, les maîtres, qui relevaient l'honneur du métier et le prix des produits par un savoir-faire supérieur obtenaient de pouvoir dépasser la production moyenne, et encore que de fois la médiocrité jalouse priva-t-elle le mérite de sa naturelle récompense ou de son indispensable stimulant!

3. Fidèle au même esprit, le métier cherchait à égaliser pour tous les maîtres les frais de production et les conditions de vente. Ainsi, dans la draperie flamande, la corporation elle-même achetait en gros les laines anglaises et les vendait aux membres au fur et à mesure de leurs besoins. Pareil usage était très fréquent. Quant à la vente, elle se faisait d'habitude dans des établissements construits par la commune ou les corporations. Telles sont les halles des cités flamandes. Chacun y avait place égale. On poussait même le principe d'égalité jusqu'à interdire les manœuvres plus ou moins habiles et de simples gestes pour attirer le chaland, et jusqu'à faire faire certaines ventes par des crieurs publics avec des formules stéréotypées. Exception néanmoins était faite pour les foires, où la liberté de vendre et d'acheter était très étendue. C'est ce qui en explique le grand succès.

4. L'esprit de fraternité fit des corps de métier les *sociétés de secours mutuel* du moyen âge. Dans certains pays comme l'Allemagne, la mutualité de la Gilde fut poussée jusqu'à l'obligation légale d'assister ses membres, tombés dans l'indigence. Mais cette obligation n'existait pas en Angleterre. Outre les donations et les legs proprement dits et le reliquat des fonds légués pour assurer des services religieux spéciaux, les gildes encaissaient des droits d'entrée, des cotisations et des amendes encourues par les membres. De bonne heure, elles ont dû accumuler d'assez grandes richesses, car au XIV^e^ siècle, deux gildes de Cambridge fondèrent ensemble un nouveau collège universitaire.

5. La corporation exerçait une véritable *police de mœurs* sur ceux qui lui appartenaient. Lors de l'admission, on devait prouver que l'on avait bonne conduite. Les cas d'exclusion pour des actes qui entachaient l'honneur chrétien des membres étaient nets et formels.

6. L'*esprit de fraternité* était inculqué par les recommandations les plus puissantes et soutenu par les exemples publics et les réunions religieuses et amicales. En toute occasion, les membres devaient se traiter comme frères et s'entraider avec générosité. Les injures et les querelles étaient sévèrement punies. Aux jours de malheur, la corporation aidait le membre éprouvé; aux jours de deuil, elle pourvoyait aux frais de l'enterrement et accompagnait en corps le défunt à sa dernière demeure; aux jours de repos et de réjouissance, elle réunissait dans la maison commune les frères avec leurs femmes et leurs enfants; l'admission d'un nouveau membre était célébrée par des fêtes cordiales, comme une adoption dans une famille.

7. La corporation avait un caractère nettement religieux. Sous la protection d'un saint patron, elle avait sa chapelle dans l'église, sa bannière à la procession, des fêtes et des cérémonies à elle réservées et, quand elle comptait assez de membres, son chapelain spécial (1).

8. Enfin, les gildes fournirent des cadres d'*organisation militaire* en rapport avec les exigences du temps. Les maîtres et les compagnons marchaient au combat sous le commandement de leurs « doyens », et de célèbres combats, comme l'inoubliable « bataille des éperons d'or », ont assuré aux milices corporatives de la Flandre le renom d'une héroïque vaillance.

On devine que de pareilles corporations ne se soutinrent qu'à l'aide d'une puissante organisation. Tout le pouvoir en résidait dans l'assemblée générale des « maîtres », qui prenait toutes les décisions importantes, votait les règlements, se constituait dans certains cas en cour de justice et élisait ses dignitaires. A la tête de ceux-ci, se trouvaient les *doyens* (nommés aussi prévôts, rewards, altermann, alderman ou autrement encore d'après les pays et les idiomes). Leur mission consistait à la fois à exécuter les statuts de la

(1) Le caractère hautement moral et religieux des corporations médiévales a été reconnu et même mis en relief par les historiens ou les sociologues qui ont le mieux étudié ce sujet. Tels sont M. Vanderkindere dans son savant livre *Le siècle d'Artevelde*; Gierke et Lujo Brentano en Allemagne, Hubert Valleroux et Levasseur en France, dans des livres spéciaux de grand mérite sur les corps de métier; M. E. Mahaim, professeur à l'université de Liége dans son excellent résumé; enfin, Mgr Janssen dans sa magnifique *Histoire de l'Allemagne à la fin du moyen âge*.

corporation, à en administrer les affaires et à juger en son nom les contestations des membres entre eux et même en première instance les différends entre ses membres et les étrangers. Ils convoquaient et présidaient l'assemblée, faisaient les tournées d'inspection nécessaires pour contrôler le travail et la qualité des produits et exerçaient le droit de police sur les mœurs des frères.

Disons enfin que toute cette organisation était essentiellement *locale*. Chaque pays et presque chaque ville avait ses corps de métier nés et organisés sur place avec leurs privilèges et leurs statuts propres, inspirés par les coutumes et les exigences de la localité. Mais ce principe de différenciation locale ne se faisait sentir que dans certains détails. L'uniformité générale des opinions, des mœurs et des milieux semblables, sous l'influence des mêmes principes chrétiens, établissait entre tous ces organismes une très grande ressemblance. Aussi, vu de haut et d'un peu loin, le tableau que nous venons de tracer s'applique-t-il à tous les types de corporations médiévales. Les traits caractéristiques y sont les mêmes.

Et maintenant demandons-nous quels ont été les *effets* de cette organisation et de cette règlementation du métier sur la situation *économique* et *sociale* du peuple travailleur?

Pour régler notre réponse sur la réalité des faits, nous devons introduire une distinction fondamentale. Nous devons distinguer dans l'histoire des corps de métier deux périodes : 1° une période d'*évolution* et de *progrès*, qui va du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, — et 2° une période de *caducité* et de *dégénérescence* qui se développe dans les siècles suivants.

Première période : Dans cette période, les corps de métier se forment, les cadres un peu artificiels de leurs organismes s'étendent et se remplissent lentement, l'accroissement régulier de la demande et de la consommation provoque un accroissement régulier de la production et de l'offre; par suite, le compagnon aussi bien que le maître a du travail bien rémunéré; l'apprenti, en se laissant bien former, a l'espoir fondé d'arriver à la maîtrise; le marchand ajoute à la richesse produite sur place la richesse tirée de l'étranger, et le consommateur, qui est tout le monde, trouve généralement

de bonnes marchandises à bon marché. Voilà l'état économique qu'offre la société durant cette période d'évolution et de progrès.

Le criterium le plus sûr pour juger la prospérité économique d'une société est la quantité de bons produits à bon marché, que tout le monde peut se procurer, rapprochés du prix *réel* de la main-d'œuvre ou la puissance d'achat que renferme le *salaire* de l'ouvrier, en supposant, bien entendu qu'on ait affaire à une société travailleuse et où les ouvriers ne manquent pas.

Essayons d'établir ce criterium à cette époque pour en juger la prospérité économique. On a cité des autorités et des faits un peu divergents sur cette matière importante. Leur discussion nous mènerait trop loin. Nous chercherons plutôt un exemple-type et d'une portée générale en Angleterre, à une époque où le peuple anglais n'était pas encore un peuple commerçant et ne dépassait pas la prospérité moyenne des peuples du continent.

Empruntons les éléments de cette recherche à l'ouvrage si original et si fortement documenté de Thorold Rogers, *Travail et Salaires en Angleterre depuis le XIII^e siècle.* Il prouve, par le prix d'un grand nombre de denrées, que le multiplicateur *12* représente assez bien la différence entre le prix de la vie alors et aujourd'hui (1).

Or, il appert par des comptes d'Oxford que, parmi les ouvriers du bâtiment, les maçons furent payés par semaine 3,79 fr. ce qui répond à 44 fr. et les manœuvres 3 fr. soit 36 fr. Le salaire annuel d'un ouvrier agricole atteignait 2 l. st. 15 sh., soit environ 70 fr., ou pour notre temps 840 fr. (2).

(1) Dans l'Angleterre du XV^e siècle, le froment coûtait 6 fr. par quarter, soit environ 2 fr. l'hectolitre; le poulet coûtait 0.15 c.; le pigeon 0.04 c.; la douzaine d'œufs 0.06 c.; la livre de beurre 0.05 c.; la livre de fromage 0 04; la viande de bœuf coûtait 4 sh. 1 penny, soit environ 5 fr. le quintal ou 50 k., soit 10 k. pour 1 fr. Le vêtement était plus cher et pouvait revenir au 1/6 de la valeur actuelle. — On évaluait à 0.15 c. l'alimentation d'un ouvrier. Le prix des matériaux de construction était au-dessous du 1/12. Il faudrait même employer le multiple 30 ou 40 pour le coût de l'édifice achevé avant d'atteindre ce que serait ce dernier de nos jours (p. 130). Ainsi, le clocher de Merton Collège à Oxford, érigé en deux ans, de mai 1448 à mai 1450, n'a pas coûté 142 liv. st., tandis que son coût actuel peut être estimé à 5,000 liv. st.

Le facteur 12 peut donc être admis pour représenter en Angleterre la différence entre la puissance d'achat de l'argent du XIII^e au XV^e siècle et nos temps actuels.

(2) Le salaire des charpentiers se payait à raison de 0.30 à 0.35 c. par jour suivant la qualité du travail, soit 3 fr. 60 à 4 fr. — A Londres, le salaire était de

La femme employée aux travaux agricoles gagnait par semaine 2 fr., ce qui ferait actuellement 24 fr.

25 à 60 p. c. plus élevé qu'en province. — Lorqu'on bâtit la prison de Newgate, en 1281, on paya aux charpentiers trois prix d'après leur mérite : 0.55 c., 0.50 et 0.40, soit environ 6 1/2, 5.75 et 5 fr.

A raison de 300 journées de travail par an, un artisan gagnait, suivant son mérite, de 3 liv. st. 15 sh. à 4,7s, soit en monnaie actuelle pour la Belgique 990 à 1,170 fr.

Des salaires équivalents se soutinrent en Angleterre durant environ trois siècles.

Rapprochons de ce tableau du coût de la vie et des salaires pour les artisans, le tableau des professions de la petite ville de Colchester en 1305. Les rôles du parlement spécifient la profession de 391 personnes, ce qui nous conduit, à raison de cinq personnes par famille, à 2,000 habitants, population d'une ville de deuxième ordre en Angleterre, peuplée alors au maximum de 3,000,000 d'habitants avec un rapport de 1 à 11 entre la population urbaine et la population agricole. Or, sur cette liste se trouvent mentionnés 12 ecclésiastiques, 10 bourgeois très riches (petits rentiers ou commerçants), 7 boulangers, 8 bouchers, 4 meuniers, 3 épiciers, 16 cordonniers, 13 tanneurs, 10 forgerons, 8 tisserands, 6 foulons, 6 passementiers, 4 tailleurs, 3 charpentiers, 3 teinturiers, 5 marins, 3 pêcheurs. Les professions suivantes sont encore représentées par 3 ou 4 membres : la brasserie, le commerce de vins, la tonnellerie, la sellerie, la poterie, la fabrication du parchemin, les couvreurs, les charrons, les tourneurs en bois, les marchands de bois à brûler et de charbon de terre, les marchands de vieux habits, les pelletiers, les cardeurs de laine, les fabricants de toile, les fabricants de mors ou de boucles pour harnais, les fabricants d'arbalètes, les vitriers, les quincaillers, les gantiers, enfin les taverniers et les cuisiniers.

Voilà donc la physionomie d'une petite ville très florissante du commencement du XIVe siècle dans l'Essex, en Angleterre. En 1377, soit 75 ans après, cette ville, grâce à un trafic agricole et un mouvement purement commercial très actifs, l'un et l'autre entre les comtés de l'Est et les villes de la Hanse et de la Flandre, avait vu doubler sa population. Elle comptait 4,432 habitants, dont 2,955 soumis à la célèbre capitation de 4 pences ou 0.40 cent. par tête d'habitant âgé de plus de 14 ans, avec exonération des seuls mendiants. Cette ville, avec ses 4,432 habitants, venait *dixième* sur la liste des villes anglaises. A cette époque, 6 villes seulement avaient plus de 6,000 habitants, parmi lesquelles, au premier rang, Londres avec 35,000 habitants et, au second rang, York avec 11,000 habitants.

Nous avons du même coup donné la physionomie de la population de l'Angleterre pendant ces trois siècles et demi, où la population totale ne s'accrut que de moitié, en passant de 3 millions à 4 1/2 millions. Notons que la population urbaine n'était alors que le 1/10 au maximum de la population rurale.

Ces calculs montrent la différence radicale qui existe entre la population de l'Angleterre et jusqu'à un certain point de l'Europe avant le XVe siècle et depuis. La peste et la famine venaient de temps à autre faucher l'accroissement de population, que le manque d'hygiène et de soins médicaux, bien plus que la guerre et les troubles civils, réduisait à de modestes proportions.

Nous devons toutefois faire remarquer que l'étude du Vicomte D'AVENEL sur la *valeur de l'argent* en France, à travers sept siècles, mène à un résultat différent. Cette étude établit que le pouvoir de l'argent n'était pas *12 fois*, mais seulement *4 fois et demi* plus grand dans le premier quart du XIIIe siècle (1201-1225) que maintenant; que ce pouvoir a diminué jusqu'à *4*, sous Philippe-le-Bel et jusqu'à *3*,

Le salaire le plus bas qu'a relevé le professeur d'Oxford est de 1 sh. payé à de vieilles femmes pour arracher l'herbe dans les interstices du pavé, ce qui ferait actuellement 14 fr., soit 2 fr. 30 par jour.

Ces temps nous semblent à certains points de vue bien malheureux. Toutefois, l'organisation des corps de métiers y a été une source de grands bienfaits et un principe fécond d'activité, de prospérité économique, de progrès social et d'intime bonheur. La grande misère régnait à la campagne, comprenant en Angleterre les 9/10 de la population, privée de ces utiles corporations et des bienfaits de la solidarité sociale.

Au point de vue *matériel,* le travailleur des villes, ayant beaucoup moins de besoins et de désirs à satisfaire, jouissait de plus de ressources. Son *salaire réel,* aussi grand, du moins en Angleterre, que nos salaires moyens en Begique à l'heure actuelle, lui procurait à lui et à sa famille une modeste aisance avec une épargne suffisante pour doter ses enfants et se garantir lui-même des dénuements de la vieillesse.

Au point de vue *social* et *moral,* nous pouvons affirmer avec M. Prins et avec M. Mahaim, que la condition de l'ouvrier médiéval était bien supérieure à celle de l'ouvrier moderne. La régularité du travail; l'absence d'inquiétudes pour le lendemain; le sentiment qu'il remplissait dans la société, son rôle et un rôle honorable et important; le soutien moral de ses frères de travail; le prestige de la corporation qui rejaillissait sur lui; la fierté enfin de sa profession, élevée si haut par l'esprit de la civilisation chrétienne et la certitude de pouvoir toujours vivre d'une vie digne, honorée, indépendante, enveloppée d'estime et d'affection et couverte des bénédictions de l'Eglise, tout cela répandait dans son âme le contentement sans mépris ni haine pour personne, l'espérance sans malsaines convoitises ni folles ambitions, l'amour pur et fort de son métier, de sa famille, de sa patrie et de sa

à la fin du XIV[e] siècle. Le pouvoir de l'argent monta à partir de 1390 pour atteindre son maximum vers 1475. Ce maximum était alors *6 fois* plus grand que maintenant. L'hectolitre de froment descendait à 3 fr. 25, tandis que le salaire quotidien de l'ouvrier était de 0 fr. 60.

L'état économique de la France était donc très différent de celui de l'Angleterre.

religion, qui lui suffisaient pour les joies de sa vie et les consolations de sa mort.

Aussi, ces races de travailleurs étaient-elles des races saines et vigoureuses, libres et fières, passionnées pour l'art et ayant le culte de l'idéal. Les monuments de cette époque témoignent suffisamment de cette élévation d'âme et de ce sens esthétique; car ce sont les mains et l'âme de ce peuple qui ont élevé et décoré ces cathédrales et ces hôtels de ville, qui nous ravissent autant par leur hardiesse et leur grâce que par leur magnificence et leur majesté (1).

(1) Il serait oiseux d'énumérer, comme exemples de la richesse publique et de l'activité esthétique, les cathédrales gothiques bâties au XIII[e] siècle en Allemagne, en France et en Angleterre. Qui ne les connait? Nous préférons emprunter au magistral ouvrage de Mgr Janssen quelques preuves concernant le XV[e] siècle pour l'Allemagne.

Au chapitre I de son premier livre, le savant historien cite 34 villes ou villages possédant des *églises monumentales* construites dans l'Allemagne du Nord entre 1450 et 1515; — 33 en Thuringe et en Saxe; — 51 dans l'Autriche allemande, outre environ *90* églises non monumentales, bâties ou restaurées durant cette époque dans le seul district forestier de Vienne; — *63* en Souabe et en Bavière; — *20* en Westphalie; — *23* dans le pays rhénan; — *18* dans le Rheingau. Nombre de ces églises sont des monuments de premier ordre.

Des centaines d'églises s'élèvent aussi en Franconie et dans la Hesse. Dans un seul district de ce pays, celui qui appartient aujourd'hui au district impérial prussien de Cassel, on constate que des églises furent construites ou réparées et achevées dans plus de 60 localités différentes. C'est à la même époque qu'appartient presque la moitié des édifices religieux dignes d'attention au point de vue de l'art et de la richesse, qui subsistent encore dans les deux Alsaces.

A l'exemple de l'Allemagne, nous pourrions ajouter celui de la Belgique, où cette époque vit s'élever des églises magnifiques, non seulement dans les grandes villes, mais dans de petites localités comme Lierre, Huy, Dinant, Léau, Nivelles, Diest, Aerschot, Furnes, Wervicq.

A la riche évolution de l'architecture a répondu, durant cette époque, la riche évolution des arts décoratifs : peinture, sculpture, orfèvrerie, et autres branches qui s'y rattachent. Quelles richesses d'art ne renferment pas certaines églises, qui ont échappé au vandalisme de la Réforme et de la Révolution française! Fines sculptures de portail, vitraux allumés de mille couleurs, voussures resplendissantes de pourpre et d'or, devants d'autel ornés de statues et de bas-reliefs, autels et fonts baptismaux en marbre ou en bronze doré, lutrins en fer forgé ou en cuivre travaillé, chaires et stalles de chœur, statues, vases sacrés de toute grandeur, ciboires, calices, ostensoirs, reliquaires, chandeliers, ornements sacerdotaux, tapis et bannières où les tissus, les broderies, les pierres et les métaux précieux rivalisent d'éclat et de beauté artistique, toutes ces merveilles, fruits de la piété et de la charité des particuliers ou des corporations, témoignent de la prospérité économique de cette longue époque.

Nous trouvons au volume III de Mgr Janssen, dans le récit des destructions et des pillages auxquels se livrèrent les hérétiques, la description des trésors de certaines églises mises à sac durant les troubles. Ainsi, l'inventaire des biens enlevés au dôme de Saint-Vincent de Berne comprenait une châsse en or massif

On peut constater aux preuves accumulées par Mgr Janssen, dans l'ouvrage loué plus haut et dont nous reproduisons en note quelques extraits, combien, du XIII[e] au XVI[e] siècle, le travail organisé sous le régime corporatif avait augmenté le bien-être et la richesse publique et privée des communes médiévales.

Seconde période : Mais à cette longue et belle période de progrès et d'évolution a succédé pour ces corporations une période de caducité et de déformation, qui en a peu à peu provoqué l'abolition, non seulement en France, mais chez la plupart des peuples européens, y compris les Etats temporels des papes et l'Angleterre, si conservatrice et si réfractaire aux utopies de la Révolution française.

C'est un fait indéniable que celui de la dégénérescence des corporations médiévales et des obstacles sérieux, insurmontables, qu'elles ont opposés peu à peu au progrès économique. Nous avons à bien établir ce fait et à en signaler les causes.

Comment, nous dira-t-on peut-être, ce qui a été bon durant trois siècles a-t-il pu devenir mauvais pendant les siècles suivants?

C'est que ces corporations, tout en constituant un grand progrès sur l'individualisme anarchique ou plutôt sur le régime de l'abitraire féodal qui les a précédées, renfermaient à côté de leurs qualités de grands vices qui se sont successivement aggravés.

Les qualités de ces corporations provenaient de leur principe de *solidarité sociale;* les vices, de leur système d'*organisation économique.*

Le principe de la solidarité, de la mutualité et de l'égalité

contenant le chef du saint patron de l'église et pesant 500 loths d'or pur; un diamant estimé plus de deux mille doubles ducats; une statue du Sauveur et une croix d'or massif, le première pesant 31 livres et la seconde 18; trois châsses d'or et une monstrance en or, ornée de turquoises et estimée à 700 couronnes; 70 calices d'or; 50 en argent doré; un encensoir d'or pesant 8 livres; une statue d'argent de la Vierge, ornée de pierres précieuses, estimée 700 couronnes; une châsse d'argent, ornée de pierres précieuses, pesant 190 livres; 450 ornements sacerdotaux ornés de pierreries de grande valeur; enfin, des chapes richement brodées, ornées d'agrafes d'or, la plupart en damas et velours d'un travail exquis. Le savant écrivain nous donne plusieurs inventaires de trésors d'églises pillées tout aussi riches. (Janssen, ouvrage cité, t. III, pp. 90-100.)

De pareilles richesses s'étalaient aussi dans les hôtels de ville et dans les maisons des corporations comme dans nombre de demeures patriciennes, attestant ainsi la prospérité à la fois solide et brillante de la civilisation médiévale.

juridique, interprété selon la doctrine de la justice et de la charité chrétienne, avait inspiré l'*union sociale* de ces corporations. Tous les bienfaits que l'Europe chrétienne leur a dus proviennent de là.

Mais l'*organisation économique* de ces corporations était vicieuse, parce que, à l'aide de ses cadres étroits et rigides et de ses règlements minutieux et autoritaires, elle faisait obstacle à la libre expansion du progrès industriel et au libre développement de la puissance du travail.

Les vices de cette organisation économique n'ont pas trop entravé les excellents effets de l'union sociale durant trois siècles, parce que durant ces trois siècles la population est restée à peu près stationnaire ou du moins sans notables accroissements : les cadres de la maîtrise et de l'apprentissage n'étaient pas encore encombrés ou bien ils ne possédaient pas encore la rigidité que le régime du privilège leur a donnée plus tard. On ne rejetait parmi les compagnons que les apprentis incapables de devenir maîtres, et les compagnons peu nombreux étaient assurés d'un travail bien payé.

Puis, durant ces siècles, les procédés de fabrication étaient primitifs et uniformes : presque toute la perfection du travail provenait de l'habileté de la main et des aptitudes esthétiques de l'artisan. Les progrès de la technique, qui plus tard entrèrent en conflit avec les procédés de fabrication traditionnelle et furent une cause de grands troubles et de violentes dissensions parmi les producteurs, avant d'être une source de grands bienfaits pour les consommateurs, étaient encore dans leur stade d'attente.

L'art traditionnel, qui respecte les procédés de la routine, régnait en maître dans l'industrie. La science, qui condamne et remplace ces procédés, n'essayait pas encore d'en forcer l'entrée.

Songeons, pour bien nous rendre compte de cet état de choses, que le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles ont eu des savants en mathématiques et en mécanique comme Gassendi, Galilée, Descartes, Pascal, Fermat, les Bernouilli, Huyghens, Newton, Leibnitz, et que les industries et les vieux métiers n'ont pas su ou voulu en profiter. Hors les encouragements donnés et certains services demandés à la science par quelques princes éclairés, aucun appel n'a été adressé à ces savants pour perfectionner ou transformer les procédés de l'industrie. En

veut-on un exemple saisissant? Est-ce que ces grands génies mécaniciens, que nous venons de nommer, ont jamais été sollicités de rechercher les conditions de légèreté et d'élasticité qu'ont maintenant nos plus modestes voitures et dont étaient dépourvus les plus magnifiques carrosses des siècles précédents? Non, les vieux statuts et les privilèges étaient gardés avec un soin jaloux, parce qu'ils suffisaient à enrichir les maîtres carrossiers des vieilles corporations.

Citons quelques faits plus précis, qui prouvent combien cet esprit de routine était tenace et violent.

Au XVI[e] siècle, l'inventeur des premiers métiers à ruban a été noyé par le peuple. En Angleterre, en Hollande, en Flandre, en Suisse, en Allemagne, on prohibe la même invention, qui constituait cependant un incontestable progrès. Le Sénat de Hambourg a même fait brûler les métiers.

A la fin du XVI[e] siècle, Elisabeth, cédant à l'exigence des métiers, s'oppose à l'introduction de machines à bas. En France, Henri IV, si éclairé et si ferme, protège l'inventeur; mais après sa mort, on persécute l'importun réformateur.

Dans le Harz, en Allemagne, on doit protéger la vie d'un artisan inventeur des soufflets en bois, contre la colère des artisans qui fabriquent les soufflets en cuir. En France, on prohibe les soufflets faits à la mécanique.

Cet esprit d'étroite routine, réfractaire au progrès, est naturel à tous ceux qui vivent d'un métier traditionnel. On en peut citer des exemples hors des corporations. Seulement, sous l'ancien régime, cet esprit de routine se fortifiait et s'armait de la force collective de ces corporations. Les exemples analogues du XIX[e] siècle peuvent donc être également invoqués en faveur de la liberté du travail et du progrès (1).

(1) Ainsi, au XIX[e] siècle, des pêcheurs mettent en pièces les premiers bateaux à vapeur.

Jacquart, l'ingénieux inventeur du « métier Jacquart », a trois fois couru le risque d'être tué par les ouvriers lyonnais. Le conseil des prud'hommes de Lyon se crut même obligé de faire brûler son siège.

En Angleterre, les ouvriers des champs détruisent en 1830 les charrues nouvelles et les instruments agricoles perfectionnés.

Dans plusieurs ports, comme à Anvers, les ouvriers ont voulu empêcher par la force l'installation des premiers élévateurs à grains.

Au Mexique, le président Santa-Anna s'est opposé à un projet de chemin de fer, par intérêt pour les pauvres muletiers. Ces quelques faits suffisent à titre d'exemple.

Un autre caractère de l'état social de cette époque qui a favorisé la prospérité des corporations du XIII[e] au XVI[e] siècles, a été, outre le faible mouvement de la population et le peu d'influence de l'esprit scientifique sur les progrès techniques du métier, la stabilité du régime financier. La richesse monétaire ne s'accumulait que bien lentement, à preuve que le rapport général entre la monnaie et les subsistances est resté si longtemps stationnaire ou n'a subi que de faibles oscillations (1).

La rareté des spéculations financières s'ajoutait à cette stabilité pour protéger le règne de la petite industrie et les cadres de la réglementation étroite où elle était renfermée.

Aussi, quand des circonstances exceptionnelles élevaient très haut la prospérité de certaines villes, ces circonstances cessant, la ruine était rapide. Bruges, Ypres, Louvain ont ainsi atteint, grâce à la supériorité de leur industrie et de leur commerce, une très haute prospérité, qui, à son tour, provoqua un accroissement anormal de population. Mais ces villes furent précipitées à une irrémédiable décadence. La surproduction que créa cet excès de population ne put s'écouler régulièrement. Elle engorgea des marchés que l'étranger ne visitait plus. De là, pour ces villes, une affreuse misère dont témoigna leur prompte dépopulation. De pareils faits nous permettent de juger ce qu'avait d'étroit et d'artificiel le régime économique de cette époque.

A partir du XVI[e] siècle, les vices de ce régime économique s'étendirent et s'aggravèrent, malgré l'excellence du principe de solidarité sociale qui s'y trouvait associé.

Des faits d'ordre économique hors de toute prévision vinrent profondément troubler le milieu social.

(1) D'après l'ouvrage cité de Thorold Rogers pour l'Angleterre. — Le Vicomte d'Avenel dans son livre *La fortune privée à travers sept siècles*. Paris, Colin, 1895, conclut de ses recherches pour la France que du commencement du XIII[e] siècle à la fin du XIV[e] siècle, le pouvoir d'achat de l'argent avait diminué seulement d'un tiers. « Cette hausse lente (des prix) s'arrête subitement avant le début du XV[e] siècle et l'affaissement des prix commence vers 1390, plus ou moins rapide selon les provinces et selon la nature des marchandises, pour aller toujours s'accentuant jusque vers 1475, où il atteint son maximum... Avec 1 fr., on obtenait, de 1451 à 1500, deux fois plus de marchandises qu'on ne s'en fût procuré cent ans auparavant. L'hectolitre de froment tombait même, entre 1375 et 1475, de 9 fr. à 3 fr. 25. » (P. 17.) Mais nous croyons les constations et les généralisations qui mènent à ce résultat moins sûres que celles de Thorold Rogers.

En effet, les grandes découvertes des navigateurs et les premières exploitations des colonies transmarines avaient augmenté en quantité considérable la richesse monétaire. La production des mines du Mexique et du Pérou décupla la quantité d'or et d'argent en circulation. De 1520 à 158ç, la puissance d'acquisition des métaux précieux baissa de 300 pour 100; et, comme les gouvernements, selon la remarque de Claudio Jannet, remanièrent leurs systèmes monétaires au hasard et presque toujours au rebours des principes économiques, les prix se trouvèrent sextuplés ou décuplés, selon les objets. A l'importation des métaux précieux se joignit, bien qu'en moindre proportion, l'importation d'autres produits utilisables pour la consommation (1).

Or, ces accroissements de richesse avec la fièvre de convoitises et de spéculations qu'ils provoquèrent ont été un principe de dégénérescence et de ruine pour la plupart de ces corporations, qui n'ont pas voulu et n'ont pas su s'adapter à ces nouvelles conditions de la vie sociale. L'accroissement de la population qui avait suivi l'accroissement de richesses publiques ne trouva qu'un difficile accès aux degrés supérieurs de l'industrie. Les maîtrises étaient devenues peu à peu des monopoles oppresseurs à cadres fermés ou à droits d'entrée exorbitants pour protéger et perpétuer dans les mêmes familles l'exploitation d'un injustifiable privilège. De là est né le grand péril du *compagnonnage*, c'est-à-dire

(1) Claudio Jannet, *Le Capital, la Spéculation et la Finance au XIXe siècle.* (Paris, Plon, 1892.) L'éminent économiste signale très bien les conséquences principales de cette perturbation monétaire : « Indépendamment des souffrances immédiatement occasionnées par cette perturbation, le résultat fut que tous les rapports sociaux se trouvèrent réajustés sur de nouvelles bases, quand une certaine régularité se fut établie dans la production des métaux précieux et que les quantités ajoutées chaque année à la circulation furent versées dans un stock déjà assez abondant pour ne plus déranger brusquement l'équilibre des prix. Les dettes anciennes furent amorties presque complètement par le seul fait de la dépréciation de la monnaie; les anciennes races féodales et les fondations charitables des siècles passés furent presque toutes ruinées; l'argent devint une marchandise, et le taux de l'intérêt, qui était de 10 et même de 20 pour cent, tomba à 6 pour cent; un essor considérable fut donné au commerce; certaines formes de la grande industrie commencèrent à naître; mais les gouvernements se mirent aussi à emprunter; et, malgré la hausse des salaires nominaux, les ouvriers ne retrouvèrent plus de longtemps les moyens d'existence que les anciens prix du travail leur assuraient sous Louis XII et sous Henri VII. » (P. 572.) L'auteur conclut avec raison de ce fait que la stabilité du régime monétaire est un intérêt de premier ordre, alors même qu'on ne peut rendre tout à fait stable et fixe la puissance d'acquisition de la monnaie.

de ce nombre excessif de compagnons et de manœuvres, qui ont constitué des ligues séparatistes secrètes, ainsi qu'une classe ouvrière mécontente de son sort et en hostilité sourde et parfois ouverte avec ses maîtres.

A la fin du XVIII[e] siècle, la corporation n'était plus, selon l'expression de Lujo Brentano, que la caricature de ce qu'elle avait été.

Au sein de ces corporations routinières et tyranniques se développa peu à peu un triple antagonisme : l'antagonisme de ces corporations contre les autres classes, contre les marchands et surtout contre les corporations des villes voisines, quand celles-ci produisaient mieux ou vendaient moins cher; — l'antagonisme entre les corporations connexes ou similaires se reprochant de mutuels empiètements; — l'antagonisme enfin le plus aigu de tous dans une même corporation entre les maîtres et les compagnons ou les apprentis.

De là, au sein de la société, un profond malaise et un mécontentement fécond en troubles et en agitations.

Appuyons de quelques faits notre jugement sur les vices de l'organisation économique de ces puissantes sociétés.

Nous pouvons invoquer d'abord la rapide diffusion du protestantisme parmi des peuples dont la foi catholique était vive et sincère. Jamais le peuple ne se fût prêté si facilement à une révolution religieuse, doublée d'une révolution politique et sociale, s'il avait été content de son sort. Il semble que les corps de métier avec leurs patrons, leurs bannières, leurs solennités religieuses et leur esprit si religieux, devaient être des centres de résistance opiniâtre contre les nouvelles erreurs. Or, force est bien de l'avouer, pris dans son ensemble, le rôle joué par ces corporations en face des prédications et des agressions du protestantisme dans plusieurs pays a été peu efficace et peu glorieux. Assurément, c'est un signe qu'elles avaient bien dégénéré de leur antique esprit.

Le second fait est la facilité qu'on a eue pour les abolir. La première tentative de Turgot, peu appuyée du pouvoir, a échoué; mais la loi Chapelier de 1791, avant le régime de la Terreur, n'a soulevé que fort peu de protestations. Cependant, combien de privilégiés n'ont pas été atteints par cet arrêté d'abolition! C'est un signe que l'opinion publique ne soutenait plus ces privilèges ni ces règlements tyranniques dont

on avait suffisamment reconnu les vices. Plus tard, sous Napoléon Ier, sous les Bourbons et sous Louis-Philippe, personne n'a cherché à tirer ces corporations de leur tombe. Ce n'est que bien plus tard qu'on est revenu sur cette mesure trop radicale, pour substituer aux corporations détruites de nouvelles associations, douées d'un organisme plus libre et plus vivant.

Mais ce qui est encore plus significatif, c'est que le pape Pie VII les a également abolies dans ses Etats, de la façon la plus absolue, sauf un petit nombre d'exceptions pour service public, et que cette abolition y a été facilement acceptée. Durant soixante-dix ans, de Pie VII à Pie IX, jusqu'à la prise de Rome, ce décret d'abolition n'a pas été révoqué. On a accordé plus tard au travail la liberté d'association, ce qui est juste, mais c'est sans retour aux errements économiques du moyen âge (1).

Citons un troisième fait qui témoigne encore plus clairement des vices de l'organisation économique de ces corporations : c'est l'inertie et le manque de progrès industriel qu'on observe pendant ces derniers siècles largement ouverts aux progrès de la science et où les richesses d'outre-mer permettaient les plus grandioses entreprises industrielles.

Qu'on n'allègue pas l'exemple de l'Angleterre, qui a vu se développer sa prospérité industrielle dès le XVIIIe siècle, sous le régime des corporations médiévales; car l'essor de l'industrie anglaise provient tout juste de ce que celle-ci est allée se réfugier à la campagne, où ce régime n'existait pas. C'est ainsi que Manchester et Liverpool, d'humbles villages

(1) L'édit d'abolition de Pie VII est utile à méditer : « Ce n'est pas seulement à cause des heureuses conséquences de nos premières réformes, dit le pape, que nous voulons faire des changements plus importants, mais nous sommes encouragés par l'exemple de la plus grande partie des Etats de l'Europe, dans lesquels a été abolie avec un très grand succès l'antique institution des arts et des métiers. »

Plus loin est exposé le motif décisif de la mesure dans un considérant d'une portée générale et d'une grande profondeur de vues : « Une institution qui enchaîne de toutes manières le génie de l'industrie et qui tend de sa nature à diminuer le nombre des fabricants, des artistes, des vendeurs, ne semble pas s'adapter à la réforme que nous voulons faire de l'ancienne législation économique de nos domaines pour le bien public... C'est *la liberté qui perfectionne le travail et provoque l'émulation* : cette émulation s'exerce toujours *à l'avantage des consommateurs et du peuple.* » Quoi de plus net et de plus vrai comme principe général, ce qui n'exclut pas les compléments et les correctifs de détail?

sans corps de métier, sont devenus les premières villes industrielles de l'Angleterre. Qu'on n'allègue non plus les rapides progrès et les splendides créations de l'architecture au moyen âge; car ces célèbres corps d'architectes et de maçons étaient affranchis de toute autorité locale. C'étaient des corps libres et mobiles, qui s'engageaient par voie de contrat, là où on leur proposait une belle œuvre bien rémunérée.

Pour juger du degré d'inertie qui résultait de cette réglementation étroite et routinière, que l'on évoque rapidement tous les progrès industriels de ce siècle, que nous avons signalés et décrits à différents endroits des pages précédentes, et qu'on les compare avec l'état stagnant de l'industrie durant le XVII[e] et le XVIII[e] siècles.

Et maintenant, essayons de dire, à la lumière du passé et en tenant compte de notre état actuel, ce que doit être le régime du travail, en quoi il ne doit pas et en quoi il doit imiter l'ancien régime.

A cet effet, cherchons d'abord à caractériser la situation actuelle de l'industrie et les conditions inévitables du travail industriel.

L'industrie moderne se distingue de l'industrie médiévale par quatre grands caractères : le rôle prépondérant de la *science*, de la *machine*, du *capital* et de la *concurrence internationale*.

1. La *science* gouverne l'industrie et sans cesse en transforme les procédés. Les cadres fixes et les règlements étroits des anciens corps de métier sont devenus chose impossible au sein de cette instabilité qu'amènent les progrès incessants de la science. Il y a des métiers et des procédés de fabrication qui doivent disparaître et il y en a qui doivent se modifier, sans qu'on puisse prévoir où s'arrêtera cette transformation. Dans les grands pays industriels, chaque année, des milliers d'inventeurs, savants à intuitions géniales ou artisans à modestes essais, prennent des brevets d'invention et ouvrent à l'industrie de nouvelles voies. Nous en avons déjà fourni suffisamment de preuves.

2. Sous les inspirations de cette science, le *machinisme* étend de plus en plus son règne sur le champ du travail

industriel. Ne disons pas que l'ouvrier est devenu l'esclave de la machine. Non. C'est faux; ou plutôt que signifie cette métaphore irritante? Ce qui est vrai, c'est que l'ouvrier est forcé de se faire le serviteur de la science et du génie industriel qui a créé la science et la machine. Il ne faut pas grandir le rôle de l'ouvrier outre mesure. Le premier rôle est à la science et à la direction intelligente de l'industrie. Grâce même à ce progrès scientifique, le travail brutal des muscles est de plus en plus remplacé par la surveillance intelligente des machines qui travaillent pour l'ouvrier.

3. Ensuite, par l'effet de cette prépondérance de la science et de la machine sur le champ du travail industriel, le rôle du *capital* grandit de plus en plus. Il faut, pour réduire l'unité des frais de production, travailler en grand et substituer l'immense usine aux petits ateliers de jadis. Il faut donc mettre en risque de grands capitaux, et comme, par suite du progrès technique, on est exposé quelquefois à devoir renouveler en tout ou en partie son matériel, l'aléa du capital engagé se double de l'aléa du capital subsidiaire. Et ainsi la puissance du capital est indispensable à la prospérité stable de l'industrie.

4. Enfin, la *concurrence* nationale et internationale, par la rapidité des informations et des transports les plus lointains et par la solidarité des intérêts et des affaires qui en résulte dans le monde entier, est devenue pour tous les patrons une source inépuisable de périls et de soucis, que l'ancien régime ignorait. De plus en plus, d'une extrémité du monde à l'autre les entreprises avec leurs succès ou leurs revers se répercutent les unes sur les autres et soumettent le cours des valeurs aux plus brusques et aux plus troublantes oscillations.

Ces caractères du milieu économique bien constatés, disons en quelques mots en quoi nos corporations ouvrières de la grande industrie et nos corps de métier de la petite industrie doivent imiter et ne doivent pas imiter les corporations médiévales.

Elles ne doivent pas reproduire l'*organisation économique* des corporations antiques; mais elles doivent en appliquer aux circonstances actuelles l'excellent principe de *solidarité sociale*.

Donc pas de monopoles; pas de limitation autoritaire de la concurrence honnête; pas d'entrée obligatoire pour pouvoir exercer le métier; pas de réglementation étroite des procédés et de la technique du travail. La liberté du travail peut être préservée des abus de la licence sans le recours à ce despotisme réfractaire au droit des individus et aux exigences changeantes de la prospérité industrielle. Nous n'avons plus à justifier l'arrêt que nous croyons devoir prononcer contre ce despotisme. Nous en avons fourni assez de preuves.

D'autre part, en proscrivant le despotisme ou l'interventionnisme abusif de l'Etat au sein des corporations ouvrières, nous n'y voulons pas de pseudo-égalitarisme entre patrons et ouvriers. Le patron et l'ouvrier doivent être reconnus égaux dans la discussion ou dans l'offre et l'acceptation du *contrat* du travail; mais le patron doit garder son autorité libre et indépendante dans la *direction* du travail.

A raison des causes nouvelles qui modifient sans cesse le prix de revient et le prix de vente des marchandises et dont seul le patron peut avoir l'entière intelligence, comme il en a la première responsabilité, son autorité pour diriger le travail de ses nombreux ouvriers et en coordonner les effets si différents dans un résultat d'ensemble, s'impose au nom d'un droit plus fort et d'une nécessité plus inéluctable que l'autorité des maîtres sur les compagnons ou les apprentis des anciens corps de métier. Le pseudo-égalitarisme qui voudrait supprimer ou vinculer cette autorité, n'a rien de commun avec l'égalité et la fraternité chrétiennes.

L'égalité et la fraternité chrétiennes ont créé le principe de solidarité sociale, qui a fait la force et la prospérité des corporations médiévales et qui doit faire la force et la prospérité des corporations modernes. Ce principe n'est pas subversif de l'autorité patronale.

Mais nous réservons à la thèse suivante, qui détaillera notre programme social pour l'accord du capital et du travail, l'exposé des principales applications de ce principe de solidarité sociale aux unions professionnelles.

Passons à l'examen, indiqué dans notre thèse, des projets de reconstitution contemporaine en tout ou en partie de l'ancien régime du travail.

IV. Projets contemporains pour la reconstitution de l'ancien régime du travail.

Ces projets germent et s'étendent surtout en Allemagne et en Autriche, où l'interventionnisme outré de l'Etat dans l'ordre économique a trouvé de longue date son meilleur terrain de culture (1).

(1) C'est ce que constate très justement Claudio Jannet dans son *Socialisme d'Etat* (2e édit., chap. II, n. 3). « Quand le protestantisme eut achevé de rendre tout-puissants dans leurs domaines les trois cents princes ou villes, entre lesquels la souveraineté s'était morcelée, chacun d'eux gouverna sa principauté comme un grand seigneur administre ses domaines, avec un despotisme paternel et minutieux. Des administrateurs des *biens de la Chambre du prince* furent formés méthodiquement, et les premiers essais de l'économie politique et de la statistique se produisirent sous la forme de « *sciences camérales* » avec le développement des ressources du prince pour objectif. Beaucoup de princes et de villes s'attribuèrent successivement le monopole des distilleries et celui des assurances contre l'incendie pour se créer de nouvelles sources de revenus. Plus tard, ils créèrent et administrèrent des caisses de prêts fonciers, des banques provinciales. Dans les pays protestants, notamment en Prusse, on inculqua aux administrateurs et aux administrés que tous les sujets devaient servir le prince et consacrer leur activité entière à accroître la productivité du territoire. En revanche, le prince édictait des règlements pour veiller à la moralité et à la conservation de sujets si utiles.

» L'esprit du XVIIIe siècle élargit cette conception. Au lieu du prince, on parla de l'Etat. Mais ce fut toujours la même absorption des droits et de la liberté de l'individu. »

Frédéric II de Prusse, dans les préambules de ses édits réformateurs, a donné toutes les formules du socialisme d'Etat. — Voir sur ce point une note très judicieuse de Tocqueville à la fin de son grand ouvrage, *L'ancien régime et la Révolution.*

Dans le code civil « Preussisches allgemeines Landrecht » que Frédéric II rédigea et que publia son successeur en 1794, il est dit au titre XIX : « 1. L'Etat répond de la nourriture et de l'entretien des citoyens qui ne peuvent se les procurer eux-mêmes et qui ne peuvent l'obtenir de ceux qui y sont obligés par la loi. » — « 2. A ceux qui peuvent travailler, *on assignera des travaux en rapport avec leurs forces et leurs habitudes.* » Une pareille mission assumée par l'Etat autorise tous les empiètements du socialisme d'Etat.

Au reste, comme le fait également remarquer Claudio Jannet, la constitution sociale du peuple allemand au moyen âge, beaucoup plus étrangère à la législation et à la civilisation romaine que la constitution sociale des peuples occidentaux, favorisait cette absorption de la vie individuelle par la vie municipale et collective. La « Mark », espèce d'institution corporative et un peu collective, a laissé de profondes traces dans les coutumes populaires. Les communes rurales et urbaines offrent un grand développement de propriétés communautaires à côté des propriétés privées, et une discipline plus rigoureuse exercée par les autorités locales sur les individus. La commune était obligée de nourrir ses habitants dans le besoin; mais on lui avait donné le droit d'empêcher le mariage des indigents,

Faisons connaître quelques programmes et quelques mesures législatives dus, dans les derniers temps, aux partis démocrates et interventionnistes, constitués en dehors des ligues socialistes, en Allemagne et en Autriche, mais en nous attachant surtout à l'Allemagne, pays plus homogène et plus facile à étudier.

Rodbertus Jagetzow avec ses deux disciples, Rudolf Meyer et Ad. Wagner, le principal conseiller économique de Bismark, semblent avoir les premiers formulé les principes et les vœux de l'ultra-démocratie. Dès 1869, Rodbertus suggérait à Bismark un plan de socialisme d'Etat. Ses principes dans la critique du régime moderne, se rapprochaient de ceux du socialisme. Il prétend que forcément le salariat aboutit à des résultats semblables à ceux de l'esclavage; que les intérêts des prolétaires sont de leur nature en antagonisme avec ceux des capitalistes; que la valeur des terres et du capital est un poids mort que la société capitaliste traîne après elle et que l'Etat a mission de transformer radicalement ce régime.

Comme mesures pratiques, il demande 1° la fixation légale d'un salaire minimum et la limitation de la journée de travail pour l'adulte; 2° la régularisation limitative de la production industrielle par l'Etat dans l'intérêt de tous; 3° l'établissement de magasins corporatifs par l'Etat; 4° la suppression de la liberté de tester; 5° la protection de la petite propriété par certaines lois d'exemption assez radicales.

Rudolf Meyer, qui résume ainsi la doctrine de Rodbertus et l'a faite sienne, semble avoir été un des inspirateurs du parti fédéral autrichien.

et nul ne pouvait s'établir hors du lieu de sa naissance sans la permission de la commune sur le territoire de laquelle il voulait se fixer.

Les lois d'*établissement*, les lois sur le *mariage* et les *corporations de métiers* étaient les bases fondamentales de cet ordre social, où le droit individuel subissait de graves atteintes.

Certaines de ces lois ont subsisté en Autriche jusqu'en 1859, en Bavière jusqu'en 1868, et dans certaines parties de l'Allemagne jusqu'en 1870. C'est à ces lois que ces pays ont dû la forte proportion de naissances illégitimes, effet d'une législation contre nature. La moyenne pour l'Autriche était de 13.37 et pour la Bavière de 18.24, tandis que pour la France et la Belgique elle n'était que de 7.2, et pour l'ensemble de l'Europe de 5 sur 100 naissances. Quand cette législation tyrannique sur le mariage des indigents a été modifiée la proportion des naissances illégitimes est tombée presqu'à la moitié.

Le prince A. de Lichtenstein, un des chefs les plus distingués de ce parti en Autriche, a formulé au congrès de 1889 son programme politique à peu près dans les termes suivants :

1° Etablissement d'un rapport entre la production et la consommation; 2° garantie d'un emploi stable pour les travailleurs avec la possibilité d'un salaire progressif et d'une ascension professionnelle; 3° garantie d'un traitement convenable pour les travailleurs âgés ou invalides, pour les vieillards et les orphelins; 4°corporations accréditées par l'Etat ou les grands établissements financiers, afin que les ouvriers puissent profiter de la fabrication mécanique et de la production en grand; 5° mesures légales nécessaires pour procurer aux ouvriers un logement convenable (1).

C'est là imposer à l'Etat des devoirs excessifs, et lui attribuer par suite des droits abusifs, des droits auxquels il ne peut prétendre et qu'il ne saurait exercer sans violation des droits individuels et sans les plus grands périls pour la prospérité publique.

Au reste, le théoricien de la démocratie chrétienne a voulu justifier son programme par un considérant qui en aggrave le caractère : « Le travail, a-t-il écrit, n'est pas une *affaire privée,* mais une *fonction déléguée par la société* à chacun de ses membres. Le paysan qui laboure son champ, l'ouvrier qui travaille dans son atelier est un *fonctionnaire* de la société aussi bien que l'employé du gouvernement dans son bureau ou l'officier sur le champ de bataille. Le travail, comme toute fonction, crée donc des obligations réciproques entre celui qui le fournit, la société (c'est-à-dire l'Etat), et celui qui l'exécute, l'ouvrier. » C'est là, mise à nu et dans tout son relief, la fausse théorie du socialisme d'Etat. Quelle méconnaissance du droit individuel et de la liberté humaine, s'il fallait prendre pareille formule à la lettre et avec toutes ses conséquences!

Un programme de démocratie chrétienne plus célèbre nous vient de l'école du docteur Kögel et du pasteur Stœcker, jadis prédicateur de la cour, qui rallièrent plus de sept cents pasteurs protestants à la « Société centrale pour la réforme

(1) *Assoc. cath.,* tome XXVII, 1889, page 667. L'épiscopat autrichien s'est montré défavorable au caractère si radical de ce programme.

sociale ». Un journal fut fondé, *Der Staatsocialist*, qui prit pour épigraphe ces mots : « La question sociale existe et elle ne peut être résolue que par l'Etat fortement et monarchiquement constitué, appuyé sur les facteurs moraux et religieux de la vie nationale. »

Ce programme réclame de l'Etat : 1° la création de corps de métiers obligatoires et appuyés sur un règlement sévère pour l'admission des apprentis; — 2° des commissions arbitrales avec décision ayant force de loi; — 3° la création obligatoire de caisses de secours pour les veuves, les orphelins et les invalides du travail; — 4° la défense des intérêts des ouvriers vis-à-vis des patrons par les corps de métiers; — 5° l'interdiction de tout travail le dimanche; — 6° la suppression radicale des enfants et des femmes mariées dans les fabriques; — 7° la durée normale de la journée, réglée d'après la nature du travail, à l'aide de règlements qui doivent devenir l'objet de conventions internationales; — 8° l'exploitation des propriétés de l'Etat et des communes dans l'intérêt des ouvriers, et, dans ce dessein, augmentation de ces propriétés autant que cela est économiquement et techniquement possible; — 9° l'impôt progressif sur le revenu avec des impôts très élevés sur le luxe et des impôts sur les successions qui soient progressifs suivant l'importance de l'héritage et l'éloignement du degré de parenté. (1)

Les catholiques allemands sont moins interventionnistes que ces pasteurs protestants. Toutefois, on trouve parmi eux deux tendances assez divergentes sur la part à faire à la liberté et au pouvoir dans l'organisation tant de la grande que de la petite industrie. Un groupe, celui où domine Mgr Hitze,

(1) Ce programme, si radical dans la plupart de ses parties, avait, pendant quelque temps, souri à Bismarck et au vieil empereur, alors enclin au socialisme d'Etat avec le concours de l'Eglise protestante, dans l'espoir d'y trouver un excellent remède contre le vrai socialisme. Mais cet espoir fut déçu. L'empereur actuel lui-même, au début, se montra assez favorable à pareil programme, sans cependant en approuver tous les articles. Il était alors assez bien d'accord avec le baron de Berlepsch, représentant d'un socialisme d'Etat assez modéré. Mais depuis il s'est détourné de ce conseiller, dont l'influence avait été remarquable à la conférence de Berlin, pour se rallier au libéralisme social de feu le célèbre baron de Stumm, un des chefs de l'industrie allemande. Le programme Kögel et Stoecker fut désavoué en haut lieu. L'empereur crut qu'en assurant la sécurité et en favorisant puissamment l'essor de la haute industrie allemande par l'ouverture de nombreux débouchés à l'étranger, il ferait monter mieux le salaire et le bien-être de la classe ouvrière.

secrétaire général de l'*Arbeiterwohl* (association des patrons et amis de l'ouvrier, fondée en 1881) et un des principaux membres du *Volksverein* (organisme politique, créé en 1890 par Windthorst), incline assez fortement à l'officiel et à l'obligatoire dans l'organisation de la grande et de la petite industrie. Un autre groupe, où dominait le Dr Lieber, président du centre, est resté fidèle aux idées de Windthorst, plus favorable à la liberté et plus défiant vis-à-vis de l'intervention gouvernementale.

Les principaux points sur lesquels portent les divergences, sont l'organisation des corporations et l'obligation d'en faire partie pour exercer le métier; — la réglementation de l'apprentissage, de l'éducation technique et de la preuve de capacité; — la constitution du conseil d'usine avec chambres de conciliation et d'arbitrage pour aplanir les différends et juger les griefs des travailleurs; — enfin, la fixation légale de la journée de travail, même pour adultes, et celle des salaires. — L'officiel et l'obligatoire pénètrent à différentes doses, selon la différence des programmes, les projets mis en avant pour la solution de ces problèmes (1).

Une autre divergence a pour objet le caractère *confessionnel* ou le caractère *professionnel* des groupements d'ouvriers et d'artisans. Quelques démocrates préconisaient le caractère professionnel et strictement économique de ces groupements au point de rendre possible une entente avec les groupes opportunistes du socialisme. L'épiscopat prussien, dans une lettre collective qui a été discutée, se prononce nettement en faveur du caractère confessionnel de l'Arbeitervereine (corporations des ouvriers de fabrique au nombre de plus de 800), en y admettant des sections professionnelles, qui en respectent la fin religieuse (2).

(1) La majorité des catholiques a voté les *trois célèbres assurances obligatoires* préconisées par Bismarck, savoir, contre la maladie (1883), contre les accidents (1884), contre la vieillesse et l'invalidité (1889). Mgr Hitze, dans son ouvrage *Le Capital et le Travail,* a assez bien justifié ces assurances par la situation spéciale de la classe ouvrière en Allemagne. On ne peut nier que ces assurances ne créent une grande et périlleuse charge pour les finances de l'Etat; heureusement que, pour y faire face, le pays jouit d'une longue ère de prospérité industrielle.

(2) Lettre pastorale collective des évêques de Prusse, réunis à Fulda, au tombeau de saint Boniface. Cette lettre collective a été encore accentuée par une circulaire de l'Evêque de Fribourg-en-Brisgau, dans le grand-duché de Bade. Mgr Korum, l'illustre évêque de Trèves, si compétent en matière économique et sociale, est également très opposé au caractère neutre des corporations comme à l'excès

En regard de ces programmes, résumons brièvement la *législation allemande* sur les corporations de la petite et de la grande industrie, et disons quel en a été le résultat au point de vue des deux théories sociales, celles de l'*obligation* ou de la *liberté*.

La loi de 1869 avait enlevé aux vieilles corporations leur autorité, leurs privilèges et le recours à la contrainte pour la défense de leurs intérêts. Toutefois, quelques-unes continuèrent à vivre et provoquèrent un mouvement d'opinion pour être mieux traitées par la loi.

Le premier fruit de ce mouvement fut la loi du 18 juillet 1881 pour les corps de métiers. La loi créa des cadres corporatifs pour maîtres et contre-maîtres et en détermina la mission et les attributions. La corporation (Innung) reste libre, mais est privilégiée : elle est invitée à entretenir l'esprit de corps; à exciter les sentiments d'honneur professionnel; à développer les relations utiles entre maîtres et compagnons et à pourvoir à l'entretien et au placement de ceux-ci; à assurer et à régler l'éducation technique, professionnelle et sociale des apprentis; à statuer sur les différends entre ses membres et les apprentis dans les cas prévus. Cette loi mérite tous nos éloges. La loi complémentaire de 1884 décide que les patrons qui n'appartiennent pas à une corporation ne pourront plus avoir d'apprentis. L'apprentissage devenait ainsi pour les corps de métiers un privilège répondant à la *charge* de le bien organiser. Cet exclusivisme nous semble trop absolu.

Un premier pas fut alors essayé pour rendre la corporation elle-même obligatoire. Le 1er mars 1888, le Reichstag vota, à une voix de majorité, la motion de MM. Hitze et Haberland rendant obligatoire, pour exercer le métier, un *examen de capacité* passé devant une commission. Cette motion fut reprise et votée en troisième lecture le 20 janvier 1890 par 130 voix contre 92.

Mais la session de 1888 avait voté, de plus, une série de projets pour la protection du travail, quelques projets excellents contre la limitation plus étroite du travail des enfants, la réglementation minutieuse du travail des femmes,

de la réglementation officielle et du lien obligatoire que d'aucuns y souhaitent. Il y préfère comme facteurs principaux la religion, la liberté honnête, l'entente fraternelle et le dévoûment mutuel. Là vont aussi toutes nos préférences, qui n'excluent pas un concours modéré des pouvoirs publics, comme en Belgique.

surtout des femmes mariées, l'interdiction du travail de nuit pour les femmes et les mineurs de 10 ans, l'interdiction générale du travail les dimanches et jours de fête; et d'autres, plus ou moins contestables, comme l'établissement précité d'une *épreuve légale* de capacité pour l'exercice du métier et la résolution invitant le gouvernement à fixer un *maximum légal* de la journée de travail, même pour les adultes, et à réglementer les industries à domicile. Mais le Bundesrath, formé par les représentants des gouvernements particuliers, rejeta en bloc toutes ces lois. Le 24 novembre 1891, une interpellation de Mgr Hitze, au Reichstag, força le ministre von Bötticher à s'expliquer sur la preuve de capacité obligatoire. Le ministre fut catégorique pour la rejeter et pour rejeter aussi la corporation obligatoire, tout en se montrant favorable à la constitution des chambres d'industrie comme organes reconnus des intérêts des artisans.

Vint enfin le loi de 1897, qui permet de créer des corporations, à deux conditions : que la majorité des artisans d'un même métier le demande et que le pouvoir local approuve. La loi constitue, en outre, des chambres électives de la petite industrie pour prendre les mesures réclamées par l'intérêt du métier et, notamment, pour réorganiser l'apprentissage. Mais la loi laisse subsister, selon les préférences des artisans, la corporation libre, soit selon le type légal « Innungen », soit selon un type librement choisi, simples « Vereine ».

Il s'est écoulé trop peu de temps pour que l'expérience soit concluante en faveur d'un des deux systèmes. Voici toutefois quelques indications symptomatiques.

En Saxe, pays corporatif, on trouve, au 1er avril 1899, *369* corporations obligatoires constituées ou en formation et 727 corporations libres. A Berlin, sur les 62 Innungen, 30 ont opté pour le maintien de la liberté et 27 ont fait instance pour être décrétées obligatoires, mais seulement 9 demandes ont été agréées. Dans le pays rhénan, il y eut au début une poussée vers l'obligatoire et un certain nombre d'Innungen obligatoires furent créées, mais le mouvement ne se soutint pas. Plus d'une fois, quand une majorité avait voté et obtenu l'obligation, une autre obtint la dissolution. Ainsi, à Bonn, sur 7 corps obligatoires, 4 en peu de temps se sont dissous. A Cologne, sur *10*, 4 ont disparu.

On voit donc que chez le peuple allemand, bien que plus ami

de discipline et de réglementation que les peuples latins et anglo-saxons, et malgré l'intense désir de protéger le petit métier contre la grande industrie, le remède nouveau des corporations obligatoires rencontre d'assez fortes oppositions.

Dans le régime de la grande industrie en Allemagne, jusqu'ici les associations ouvrières ne sont régies que par le droit commun : elles sont même assez étroitement surveillées par la police. Nous n'avons à signaler que la loi du 1er juin 1891, qui impose à chaque établissement industriel la rédaction d'un *règlement d'usine* fait par la direction avec la clause que les ouvriers seront consultés et pourront exprimer librement leurs observations, soit isolément, soit par l'organe d'un comité ouvrier. Cet échange de vues n'implique pas partage d'empire. L'autorité patronale reste intacte; le règlement a force obligatoire sans l'assentiment des ouvriers. Mais cette consultation officielle facilite l'entente mutuelle. Une pareille loi doit être approuvée sans réserve et la Belgique a bien fait de l'imiter.

Le groupe interventionniste allemand aurait voulu aller beaucoup plus loin dans la voie de l'obligatoire et obtenir du gouvernement la création d'office, dans la grande industrie, des *conseils d'ouvriers* et des *conseils de patrons* pour leurs intérêts respectifs, et des *chambres mixtes* pour la conciliation et l'arbitrage en cas de différends ou pour l'explication amicale sur des points d'intérêts communs. Un certain nombre de pareilles institutions existent, mais à l'état libre, et y produisent grand bien, comme chez le grand industriel de München-Gladbach, M. Frantz Brandts; mais la création de pareils corps, *à caractère obligatoire et selon un type officiel,* rencontre plus d'adversaires que de partisans. Toutefois, on admet généralement qu'en cherchant à éviter la tyrannie et la violence *syndicales*, on devrait favoriser, par des avantages sérieux, l'organisation à la fois forte et prudente des unions ouvrières. On ne comptait au commencement du siècle sur 12,808,452 ouvriers et employés, que 850,000 organisés en corporations proprement dites, et 1,470,000 unis par un lien fédératif plus largement entendu, comme le lien d'un cercle. Il y a donc sous ce rapport un grand progrès à réaliser (1).

(1) L'empereur Guillaume II, après s'être montré, durant plusieurs années très favorable à la réglementation du travail et à l'organisation corporative des

Cet exemple de l'état et du mouvement de la législation allemande suffira comme exemple-type. Nous ne disons rien de la législation ouvrière en Autriche, qui va plus loin dans la réglementation officielle et obligatoire, mais qui est encore dans sa première phase d'évolution, au dire des interventionnistes outrés, qui voudraient y rétablir le régime étroit, obligatoire et exclusif du moyen-âge. Dans l'entre-temps, les corporations créées selon la loi et qu'on voudrait transformer en « corps d'état », — ce qui peut se faire sans socialisme d'état, — révèlent peu de vitalité et laissent bien

ouvriers, a, depuis 1897, obéi à des tendances toutes différentes en favorisant plutôt la grande industrie et l'autorité patronale. On ne peut nier que, durant cette dernière époque, l'industrie allemande ait pris, grâce à cette vigoureuse impulsion de l'empereur, un magnifique essor. D'autre part, les grèves en Allemagne, durant cette époque, ont été bien moins fréquentes qu'ailleurs, et l'initiative des ouvriers n'a pas été contrecarrée dans la constitution des unions professionnelles, des coopératives et des mutualités, que les hommes d'œuvres comme Mgr Hitze, ont provoquée parmi eux, sous l'égide de la liberté.

Le principal inspirateur de l'empereur dans sa politique sociale, depuis cette date de 1897, a été le baron Stumm (von Stumm-Halberg, mort en 1901) qu'on a appelé le « roi de la Sarre », qui aurait été le patron accompli de ses cinq mille ouvriers s'il avait été moins autoritaire. Industriel intelligent et heureux dans ses entreprises, il a pratiqué un despotisme éclairé, payant à ses ouvriers de hauts salaires, surveillant ses ouvriers comme des enfants, s'intéressant à leur famille, construisant des maisons ouvrières modèles, multipliant les écoles, les caisses de mutualités et les caisses d'assurances, portant secours aux malades, mais prétendant tout diriger par lui-même et imposant ses bienfaits comme ses ordres.

M. Brandts, de Gladbach, qui est aussi un patron généreux et dévoué, comprend mieux son temps et les exigences du relèvement social de la classe ouvrière. Il est plutôt le conseiller que le tuteur de ses ouvriers. Sans sacrifier son autorité dans la direction de son industrie et même dans la fixation des salaires et des heures de travail, il laisse le Comité élu par ses ouvriers, mais où il est représenté, aplanir les différends entre eux et gouverner leurs intérêts et les institutions économiques et sociales dont il a provoqué parmi eux la création. En général, il propose à l'avis du Comité tout ce qui concerne le règlement de la fabrique et le bien-être des ouvriers, sans préjudice de sa décision personnelle.

A consulter, pour les faits cités dans ce numéro, l'ouvrage très documenté de M. V. Brants : *Le régime corporatif au XIX^e^ siècle dans les pays germaniques* (1894), plusieurs articles de la *Réforme sociale* (16 avril et 16 mai 1898, 16 mars, 1^er^ décembre et 16 décembre 1900), et deux articles de la *Revue générale* sur « Les associations ouvrières en Allemagne » (mars 1899 et mai 1902). Cf. aussi dans la *Réforme sociale*, les chroniques très détaillées sur le mouvement social en Allemagne, de M. Georges Blondel.

D'après l'abbé Pieper, qui a traité des Gesellenvereine au Congrès de Ratisbonne (4 août 1904), il y avait à cette époque 1,100 groupements avec 200,000 membres, possédant 453 hospices. Les compagnons, par an, versent 2,700,000 marks dans leurs caisses d'épargne. Les associations d'ouvriers comptaient 1,300 groupements avec 210,000 membres, et les associations de paysans groupaient 260,000 membres. Le Volksverein a dépassé 400,000 membres.

en arrière sur l'Allemagne la prospérité industrielle de ce pays.

V. Conclusion sur le choix du meilleur régime du travail.

Nous avons suffisamment réuni et analysé de documents dans cette thèse et les thèses précédentes pour pouvoir nous prononcer avec quelque compétence sur le meilleur régime du travail au point de vue économique et au point de vue social.

Rappelons brièvement les *faits culminants*, constatés dans cet inventaire :

1° La stérilité économique de l'esclavage païen, qui nous démontre par contraste l'influence efficace de la liberté dans la productivité et la perfectibilité du travail humain.

2° L'édit du Maximum de Dioclétien, qui nous révèle la funeste logique et l'aboutissant fatal de la réglementation des prix et des salaires, et le Statut tout aussi instructif d'Edouard III, où la réglementation étroite du travail agricole, au sein même d'une société généralement honnête, quoique aidée de toutes les forces de l'autorité civile et religieuse, n'a fait qu'aggraver les maux et les abus auxquels elle prétendait remédier.

3° L'incapacité dont tant de gouvernements interventionnistes à l'excès ont fait preuve dans leur législation et leur gestion d'ordre économique.

4° Les effets si nuisibles, durant des longs siècles, des droits prohibitifs de sortie sur le développement du travail, du commerce et de l'industrie.

5° Les effets tout aussi nuisibles du régime étroitement autoritaire et monopolisateur des corporations médiévales, quand un accroissement notable de population et l'importation des richesses d'outre-mer eurent modifié le milieu restreint et uniforme pour lequel elles avaient été créées. Peu à peu la vie et le progrès se retirèrent des corps de métiers, tandis que les mécontentements et les conflits s'y multipliaient. Ce fut même à la campagne, loin des corporations, que l'industrie anglaise prit son essor. Aussi, put-on les abolir sans grande opposition de l'opinion publique (1).

6° L'immense progrès dû à la liberté économique que le

(1) Cf. sur ce dernier fait les remarquables articles de M. Levasseur : « La corporation sous le consulat, l'empire et la restauration. » (*Réforme sociale*, 16 janvier

XIX^e^ siècle a inaugurée et la grande influence qu'ont eue sur ce progrès la science, le capital, la machine et la concurrence intérieure et extérieure, chez les peuples affranchis du vieux despotisme économique.

7° L'impossibilité, vu tous ces progrès et les continuelles transformations de la technique dans la petite et dans la grande industrie, d'emprisonner encore celles-ci dans les cadres de fer de la réglementation officielle. Certains métiers

et 1^er^ février 1902.) On y apprend notamment comment Bonaparte a introduit dans le régime de liberté économique sa manie de réglementation par une foule de mesures restrictives de cette liberté. « Partout, écrit le savant économiste, où il crut avantageux d'imposer sa volonté, soit pour pacifier les esprits, soit pour rendre la police plus forte et plus facile, ou pour augmenter les revenus du trésor, il le fit. C'est ainsi que les trois principales carrières libérales, le droit, la médecine, l'enseignement, furent réglementées; que les offices de notaires, d'avoués, d'huissiers, de commissaires-priseurs, d'agents de change furent créés; que les professions de boucher, de boulanger, de pharmacien, d'armurier, d'imprimeur, de libraire, de directeur de théâtre, de cabaretier, de voiturier, furent érigées en corporations ou limitées, soit dans la nature des opérations, soit dans le nombre des entrepreneurs: que la fabrication du tabac fut accaparée par l'Etat; que l'émission des billets de banque devint un monopole surveillé, et que plusieurs catégories d'industries (particulièrement les établissements insalubres et l'exploitation des mines) furent soumises à l'autorisation préalable. »

La plupart des professions et des industries échappèrent toutefois à cette règlementation, excellente dans plusieurs de ses parties, où l'Etat doit s'acquitter de sa mission de protection contre les périls de la liberté absolue, mais excessive et abusive dans d'autres parties, où l'honnête production était entravée sous couleur de l'intérêt général mal interprété.

Un certain nombre de pétitions, il est vrai, réclamèrent le rétablissement des corporations de métiers. Voici ce qu'en dit avec beaucoup de finesse un contemporain : « Nous avons observé avec toute l'attention dont nous sommes capables ce qu'on a dit et ce qu'on a écrit depuis quelques années sur les corporations et les règlements pour les manufactures; nous croyons qu'on peut distribuer en trois classes les partisans de ce système : les personnes qui en espèrent des places, celles qui en espèrent des privilèges, et celles qui, sans avoir trop examiné leur utilité, ne désirent leur rétablissement que parce qu'il y en avait autrefois. » *(Rapport sur les jurandes et maîtrises,* par VITAL ROUX, p. 117.)

Citons un exemple topique. Parmi les gens de métier qui réclamèrent le bénéfice d'une corporation, les marchands de vins de Paris se distinguèrent et rédigèrent même, en 1804, un projet détaillé de statuts, parmi lesquels était stipulé l'établissement d'une jurande du prix de 1,000 fr.; la nécessité, pour l'obtenir, de faire un noviciat de quatre ans comme commis, d'être âgé de vingt-cinq ans, d'avoir un certificat de bonne vie et mœurs délivré par la commision: la défense de cumuler avec un autre métier, et, pour les anciens garçons, la défense de s'établir trop près de leur maître, la défense, en outre, pour tous, d'avoir plus de deux boutiques pour la vente, enfin la défense expresse à toute personne sans qualité de s'immiscer dans le commerce des vins, sous quelque prétexte que ce pût être. L'esprit de monopole perçait dans une foule de précautions pour limiter la concurrence. Or, sur les 3,500 marchands de vins de Paris, 300 seulement avaient signé ce projet, que la chambre de commerce désapprouva.

seront peu à peu vaincus et éliminés par l'usine, d'autres pourront résister et même la vaincre, en se perfectionnant : or, il est impossible que les pouvoirs publics dirigent ce travail de sélection et de transformation.

8° La supériorité des peuples qui ont virilement pratiqué le régime de liberté économique, comme les Etats-Unis, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, la France et l'Allemagne (voir thèse VII, la réfutation de L. Blanc, pp. 185-186).

9° La constatation faite par preuves multiples que l'Etat est généralement mauvais financier, mauvais industriel et mauvais commerçant (voir les preuves thèse VII, *item*, pp. 183-185).

10° Enfin, l'expérience acquise dans le récent essai pour restaurer les corporations obligatoires en Allemagne et en Autriche. En Allemagne, on s'est arrêté à mi-chemin à raison des obstacles et des oppositions que le projet a soulevés. Depuis 1897, l'empereur a rompu avec les traditions de l'interventionnisme outré dans l'organisation de la classe ouvrière : il a tourné ses efforts vers le développement de la grande industrie sous un régime plus large de liberté et de concurrence internationale. Or, c'est de ces dernières années que date le puissant essor de l'industrie allemande, entrainant le relèvement des salaires et l'amélioration des conditions de vie pour tout le peuple.

La loi de 1897 n'a même admis l'obligation qu'à dose modérée et elle renferme des correctifs prudents pour que la majorité n'impose pas à la minorité des mesures non nécessaires et onéreuses. Ainsi, en permettant aux corporations libres d'avoir des coopératives, mais sous autorisation et avec garanties, elle le défend aux corporations obligatoires : la coopérative doit en être distincte.

L'Autriche, au contraire, cherche son salut dans des corporations obligatoires, qui jusqu'ici la laissent en arrière sur les peuples aux libres associations et au libre travail (1).

(1) Costa-Rosetti, dans son remarquable traité de philosophie morale, édité à Inspruck (*Philosophia Moralis*, Œniponte, 1886), se fait l'écho de ces tendances. Il veut que les corps de métiers soient obligatoires et divisés en maitres, compagnons et apprentis, d'après un type officiel et un règlement imposé à tous ceux qui veulent exercer le métier. Comment ces organismes vivront-ils d'une vie propre et comment s'accomoderont-ils aux conditions si changeantes de l'industrie moderne?

Nous admettons toutefois qu'on cherche à constituer les groupements de métiers similaires ou connexes en « corps d'état » ou en cadres officiels, mais à libres entrées et libres sorties, pour la « représentation des intérêts » dans les « conseils du travail » et même dans les assemblées politiques.

Il faut donc en tomber d'accord, la réglementation positive du travail par les pouvoirs publics a fait son temps.

D'autre part, nous ne pouvons pousser dans le sens opposé jusqu'au libéralisme économique, nommé aussi *libéralisme manchestérien*.

Cette école croit que *l'instruction et la liberté économique avec la seule répression des délits de droit commun* constituent les meilleures conditions de la paix et de la prospérité publique sur le champ du travail.

C'est là trop présumer de la nature humaine et c'est livrer sans protection suffisante la liberté et les droits des faibles à la malhonnêteté des habiles et des forts.

Il y a des pratiques doleuses et des abus préjudiciables à l'intérêt public ou aux légitimes intérêts des petits, qui ne revêtent pas le caractère net et tranché d'une violation de justice commutative et d'un délit flétri par les vieux codes.

La liberté des contrats et de la concurrence doit être, il est vrai, la règle; mais cette règle demande des limites et des correctifs là où elle manquerait à sa fin providentielle, qui est de promouvoir tous les progrès honnêtes et de multiplier les stimulants et les instruments de l'utile exercice des facultés humaines.

Nous avons déjà indiqué, dans la troisième partie de notre thèse sur le droit de propriété et dans notre thèse sur le juste prix des choses, plusieurs limites et correctifs que l'Etat peut opposer à la liberté absolue que revendique l'école du libéralisme économique. Toutefois nous ne pouvons sacrifier cette liberté pour nous garantir contre des abus rares et peu graves. Les abus contraires du despotisme seraient moins rares et plus graves.

Consultons, sur cette question si importante, les déclarations du *Congrès d'Angers*, qui a arboré la doctrine de la liberté économique contre l'école de l'interventionnisme et sans solidarité trop étroite avec l'école du libéralisme.

Mgr Freppel, l'illustre évêque d'Angers, disait dans son discours d'ouverture du Congrès : « Entendons-nous bien : personne, que je sache, du moins parmi nous, ne songe à contester que l'Etat, c'est-à-dire l'ensemble des pouvoirs publics, ait non seulement le droit, mais encore le devoir

d'intervenir dans le domaine économique et social pour prévenir et réprimer les abus manifestes qui pourraient s'y produire, surtout à l'égard des petits et des faibles. » Et plus haut il avait dit : « Que l'Etat intervienne dans le monde du travail pour la protection des droits de chacun, pour la répression des abus manifestement contraires à la loi divine et morale, rien de mieux. Que l'Etat donne l'exemple de la réglementation du travail dans les industries qui relèvent de lui, fort bien : c'est son rôle, sa fonction. Mais pour le reste, dévoûment et liberté, cela nous suffit. » (1)

Voici, au demeurant, les principales conclusions du Congrès d'Angers sur les points controversés :

« L'Etat n'a pas le droit d'intervenir directement dans les relations résultant du louage d'industrie pour *imposer* (d'autorité) celui qui paraîtrait le plus avantageux aux deux parties ou à l'une d'elles. Ainsi, l'Etat ne saurait légitimement calculer le temps qu'un ouvrier doit raisonnablement consacrer au repos, à sa famille, à sa vie intellectuelle, ou, s'il s'agit d'une femme, à son ménage, pour en déduire le nombre d'heures au-delà duquel la loi *interdira* à l'ouvrier de travailler. Il ne saurait interdire le travail de nuit parce qu'il est plus sage de travailler le jour, ni *imposer*, à titre de bonne administration, l'assurance contre les différents risques que court l'individu. En effet, *l'intérêt des citoyens est abandonné à leur libre appréciation*. L'intervention de l'Etat dans les affaires privées est légitime au cas seulement où le droit de quelqu'un est violé ou se trouve en péril grave et manifeste...

» Il est impossible de fixer, par voie législative ou réglementaire, une chose aussi variable que le juste salaire.

» La question sociale est avant tout une question religieuse et morale qui ne peut être pleinement résolue que par l'intervention de l'Eglise. Le rôle de l'Etat pour la résoudre consiste donc : 1° à assurer à l'Eglise la pleine liberté d'action à laquelle elle a droit ; 2° à prévenir ou à réprimer les violations du droit ; 3° à rendre possibles, par sa législation, la création et le fonctionnement d'institutions libres telles que associations, caisses d'assurances, de secours, de retraite, et autres œuvres destinées à venir en

(1) *Revue des institutions*, 1890, tome II, pp. 416-417.

aide au travailleur; — 4° à assurer, par sa politique générale, la prospérité du pays. » (1)

Ce programme, considéré dans ses points essentiels et avec son cadre d'application, savoir une société encore en majorité chrétienne et catholique, ne contredit pas ouvertement les principes du droit naturel.

Cependant, nous y voudrions quelques correctifs ou quelques compléments pour le mettre en accord plus complet avec ces principes.

L'intervention de l'Etat ne doit pas seulement prévenir ou réprimer la violation des droits *privés* selon les prescriptions de la *justice commutative*, mais la lésion suffisamment grave du *bien commun* ou de l'intérêt général selon les exigences de la *justice générale*. Certaines conditions de travail pourraient ne léser aucun droit particulier, quand elles sont acceptées par libre convention, et toutefois, en se généralisant, produire des effets funestes sur la vie sociale. Ainsi, l'habitude du travail de nuit ou d'un nombre démesuré d'heures de travail le jour, en se généralisant, aurait certainement des conséquences fatales pour la classe ouvrière, bien que certains ouvriers pussent s'en accommoder sans effet nuisible pour eux. Dans ces cas, la liberté ou le droit d'une minorité apparaît en conflit avec le droit de la majorité ou le bien commun de la société tout entière, et, en pareil conflit, ce dernier droit prévaut.

Nous n'aimons non plus à dire de façon *absolue* que l'intérêt des citoyens est abandonné à leur libre appréciation. Nous ajouterions une condition : « pourvu que cet intérêt, non seulement ne viole aucun droit strict, mais ne nuise pas à l'intérêt général ». L'Etat ne peut exiger un accord *positif* avec l'intérêt général pour permettre aux citoyens la libre poursuite de leurs intérêts privés; il suffit qu'il n'y ait pas de désaccord naturel.

Enfin, l'Etat peut aller plus loin que de rendre simplement possibles, par sa législation, la création et le fonctionnement des institutions libres, qui contribuent puissamment à la paix et à la prospérité publique. Il peut chercher à les provoquer et à les développer par des encouragements et des subsides proportionnés à l'importance de ces institutions au point de

(1) *Revue des institutions*, 1890, tome II, p. 461.

vue de l'intérêt général. Mais, ici, il doit soigneusement éviter le favoritisme, contraire à la justice distributive, et l'excès d'intervention, qui, d'une part, exalte les prétentions et les exigences des négligents et, d'autre part, paralyse les fécondes initiatives du libre courage et du libre dévoûment. On se dispense volontiers de l'effort personnel, quand l'Etat, s'érigeant en providence, répond trop vite à l'appel des découragés ou à la sommation des mécontents.

Avec ces correctifs ou ces compléments, nous pouvons approuver le programme d'Angers (1).

Citons sur cette thèse de liberté économique, pour mieux en justifier le principe, une remarquable page de M. Ch. Périn dans ses *Premiers principes d'économie politique* :

« Le spectacle d'impuissance que nous donne actuellement la liberté, les égarements auxquels elle se laisse entraîner sous l'empire du principe libéral, conduisent aisément à considérer la liberté comme une puissance habituellement et inévitablement dangereuse, contre laquelle il faut s'armer d'une ferme et constante tutelle. De ce que les pentes naturelles de l'homme tombé l'inclinent au mal (pour être correct, il vaut mieux dire : de ce que l'homme, quoique fait pour le bien, cède assez facilement au mal), on conclut, non sans raison, que le principe de la *liberté absolue* du travail ne peut être qu'un principe révolutionnaire. Mais c'est forcer la conséquence que de prétendre que la nature morale de l'homme exige la réglementation du travail et qu'une réglementation restreignant la libre concurrence doit trouver sa place dans toute législation régulière.

» Une fois qu'on est entré dans cette route, on se laisse aller, sans trop s'apercevoir, à soutenir que, dans la conception chrétienne de l'ordre économique, la liberté n'est que l'*exception*, tandis que la réglementation tutélaire doit être la *règle*...

(1) Dans son manifeste du 15 janvier 1891, le comte de Mun s'est rallié au programme d'Angers, sans formuler nos réserves : « Ce programme, dit-il, porte en particulier l'intervention de l'Etat limitée à la protection des droits et à la répression des abus; je n'ai en aucun moment *rien demandé de plus* et j'avais bien raison de dire qu'il ne s'agissait pas d'une campagne contre nos idées. Voilà tout le monde d'accord ». Et plus loin il déclare « l'entente complète entre la plupart des catholiques sur les principes fondamentaux. » (*Assoc. cath.*, tome XXXI, 1891, p. 11.)

» C'est tomber dans une erreur grossière que de confondre la liberté du travail avec la liberté de l'erreur et du mal condamnée par l'Eglise... Quand il s'agit de choses qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, comme la liberté du travail, c'est-à-dire la liberté de travailler comme on veut et avec qui on veut, pour ces choses-là, c'est la liberté qui est de *règle générale* et la réglementation n'est que l'*exception*.

» Toutefois, remarque l'écrivain, cette liberté en matière contingente est un idéal, qui est simplement d'équité, de convenance et d'utilité sociale. C'est le bien social, l'intérêt de tous, et non la justice absolue qui l'imposent, et les raisons tirées du bien social et de l'intérêt général, lorsqu'elles atteignent un certain degré de gravité, peuvent demander que l'on s'en écarte. » (1)

Dans ces dernières lignes, nous voudrions une légère retouche pour y insérer la mention du *droit personnel*. C'est le droit individuel de chacun de pouvoir travailler librement et de conclure librement avec autrui un contrat de travail, pourvu qu'on évite la violation d'un *droit privé* ou de l'*intérêt public*.

Consultons maintenant un document plus autorisé que le livre d'un savant, la célèbre Encyclique *Rerum Novarum*. Nous y trouverons pleinement confirmée notre théorie sur la liberté du travail et des associations entre travailleurs, ainsi que sur les interventions légitimes ou illégitimes de l'Etat dans le domaine de l'industrie.

Le principe général de la liberté est clairement affirmé dans cette formule : « Il est dans l'ordre que ni l'individu ni la famille ne soient absorbés par l'Etat : il est juste que l'un et l'autre aient la faculté d'agir avec liberté aussi longtemps *que cela n'atteint pas le bien général et ne fait injure à personne.* » — Il ne faut donc pas, comme nous l'avons écrit plus haut, que cette liberté apparaisse en accord positif avec le bien général. Il suffit qu'elle n'y soit pas contraire. On ne peut donc pas lui imposer une réglementation positive, pour le seul motif qu'on la croirait plus avantageuse à l'intérêt général.

(1) Ch. Périn, professeur à l'Université de Louvain, *Premiers principes d'Economie politique*, 2e édit. 1896, pp. 36-38.

Cette liberté doit s'étendre à toutes les associations honnêtes : « La société privée est celle qui se forme dans un but privé, comme lorsque deux ou trois s'associent pour exercer ensemble le négoce... Le *droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même,* et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir; c'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés publiques et privées tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme. » C'est un argument clair, décisif et d'une portée qui s'étend jusqu'à la limite d'une violation d'autres droits.

Le Saint-Père ajoute plus loin ces paroles décisives : « Quand les pouvoirs publics croient devoir empêcher la création ou prononcer la dissolution d'une société privée, parce qu'elle serait en opposition flagrante avec la probité, la justice, la sécurité de l'Etat, encore faut-il qu'en tout cela ils n'agissent qu'avec une très grande circonspection, pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens; car une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et à la loi éternelle de Dieu. » C'est bien là une doctrine de liberté aussi large qu'élevée et profonde. Toutes nos thèses et les développements de nos thèses opposées à l'interventionnisme outré de l'Etat y trouvent leur justification.

Parlant des corporations ouvrières, le pape revendique pour elles « le droit de s'établir et de *se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but* que les citoyens associés poursuivent ». Non seulement il ne demande pas que l'Etat les organise et les réglemente, mais il dit en termes formels : « que l'Etat protège ces sociétés fondées selon le droit; que toutefois *il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur* et ne touche point aux ressorts intimes qui lui donnent la vie; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe ». Assurément, de telles paroles ne sont pas écrites en faveur de l'interventionnisme.

L'autonomie de ces corporations se réclame d'un autre motif, que le Saint-Père met en pleine lumière. C'est qu'il n'y a pas moyen de créer des types ou des moules *uniformes*, qu'on puisse imposer à ces corporations. « Quels doivent être

ces statuts et règlements? Nous ne croyons pas qu'on puisse donner de règles certaines et précises pour en déterminer le détail; tout dépend du génie de chaque peuple, des essais tentés et de l'expérience acquise, du genre de travail, de l'étendue du commerce et d'autres circonstances de choses et de temps qu'il faut peser avec maturité. » Or, l'Etat, dans ses plans d'organisation, procède presque inévitablement par le moyen *de types et de moules uniformes*, répondant à quelque *classification abstraite et systématique*. Voilà pourquoi il ne saurait les adapter aux exigences locales et particulières, qui varient à l'infini.

En outre, l'Etat moderne est porté à ne créer que des corporations d'ordre économique et *sans caractère religieux*. Or, le Saint-Père proclame que, dans les corporations ouvrières, « il faut viser avant tout à l'*objet principal*, qui en est le *perfectionnement moral et religieux* : c'est surtout cette fin qui doit régler toute l'économie de ces sociétés : autrement, elles dégénéreraient bien vite et tomberaient, ou peu s'en faut, au rang des sociétés où la religion ne tient aucune place. » Plus loin, il montre la religion comme y étant « *le fondement de toutes les lois sociales* », c'est-à-dire de toutes les règles d'ordre social qui doivent y être établies. Par suite, les corporations que recommande le Saint-Père ne peuvent être simplement économiques et professionnelles : elles doivent être, en ordre principal, religieuses et confessionnelles. Ce caractère religieux ne saurait toutefois être opposé aux intérêts économiques de la corporation. Il en constitue plutôt l'inspiration et la règle supérieure (1).

L'intervention de l'Etat, dans sa partie *positive* ou protectrice, doit s'exercer plutôt par un *concours d'ordre général*, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions; « en sorte que de l'organisation même et du gouvernement de la société découle *spontanément et sans effort* la prospérité tant publique que privée. » — « Il est évident que, plus se multiplient les avantages résultant de cette action d'ordre général, moins on aura besoin de

(1) Nos critiques du *régime économique* des corporations médiévales se concilient donc très bien avec les éloges que le Saint Père leur décerne pour leur esprit profondément chrétien et le principe de *solidarité sociale* qui les pénétrait et que nous y avons pleinement loué.

recourir à d'autres expédients pour remédier à la condition des travailleurs. » (1)

La règle de cette intervention, en tant que positive et protectrice, est la justice *distributive*, étendue par la justice générale à toutes les classes de citoyens. Le texte est formel : « C'est pourquoi, parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernements qui veulent pourvoir, comme il convient, au bien public, *celui qui domine tous les autres* consiste à avoir soin également de *toutes les classes* de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la *justice distributive*. »

Cette justice distributive ne porte pas à l'*égalitarisme*. Non, les pouvoirs publics doivent favoriser une hiérarchie de conditions fondée sur la hiérarchie des fonctions et des services rendus à la chose publique. « Il y aura toujours entre les citoyens des inégalités de conditions, sans lesquelles une société ne peut exister ni être conçue. » — « Que ces hommes (qui gouvernent, font des lois, rendent la justice, administrent les choses de la paix et de la guerre) doivent avoir la prééminence en toute société et y tenir le premier rang, personne n'en peut douter, puisqu'ils travaillent directement au bien commun et d'une manière si excellente. »

D'autre part, cette justice distributive se doit à *toutes les classes*, d'après leurs besoins, et les services qu'ils rendent à la chose publique.

A ce double titre, « l'équité demande que l'Etat se préoccupe des travailleurs et fasse en sorte (par son concours général) que, de tous les biens qu'ils procurent à la société, il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. D'où il suit que l'Etat doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. » — « La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesse pour la mettre à

(1) L'Encyclique énumère dans leur ordre hiérarchique les grands facteurs de la prospérité publique : « Ce qui fait une nation prospère, c'est la probité des mœurs, la famille fondée sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et d'autres éléments, s'il en est du même genre, toutes choses que l'on ne peut porter plus haut sans faire monter d'autant la vie et le bonheur des citoyens. »

couvert des injustices, doit surtout compter sur la protection de l'Etat. Que l'Etat veille donc avec une sollicitude particulière à protéger les travailleurs, qui appartiennent à la classe pauvre en général. » (1)

Enfin, l'intervention de l'Etat, dans sa partie *négative* ou *prohibitive*, a été bien déterminée et circonscrite par le document pontifical.

Cette intervention se justifie « si les intérêts généraux ou l'intérêt d'une classe en particulier sont lésés ou en péril sérieux d'être lésés et qu'il soit impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement ».

Deux conditions sont donc requises : 1° une lésion ou un péril sérieux de lésion, non pour un intérêt *individuel*, mais pour les intérêts *généraux* ou l'intérêt d'une classe; 2° l'impossibilité d'y porter remède autrement, c'est-à-dire par la liberté.

Notons que le texte latin ne dit pas, comme le lui fait dire la traduction française : « *une simple menace* de lésion », ce qui peut mener à une intervention prématurée et abusive, mais : « péril réel et même immédiat », « si quid detrimenti allatum sit aut impendeat ».

Cette intervention a pour limite « la fin même qui appelle le secours des lois : c'est-à-dire que celles-ci ne doivent rien entreprendre *au-delà de ce qui est nécessaire* pour réprimer les abus et écarter les dangers ».

Cette haute doctrine nous semble justifier parfaitement la théorie sur l'intervention législative que nous avons exposée au Congrès d'Anvers contre les partisans de l'interventionnisme outré et que nous reproduisons ici comme conclusion :

(1) Le texte latin porte : « Quocirca mercenarios, cum in multitudine *egena* numerentur, debet cura providentiaque singulari complecti respublica. » La traduction courante exagère et même fausse le sens des mots latins, en faisant dire au Saint Père : « Que l'Etat se fasse donc à un titre tout particulier, la *providence des travailleurs*, qui appartiennent à la classe pauvre en général. » Cette traduction semble accréditer la théorie de l'*Etat-providence,* chère aux interventionnistes. Notons qu'il s'agit ici, d'après le contexte, d'une *protection contre les injustices* pour le motif fourni plus haut, que les pauvres ne peuvent pas aussi bien que les riches se mettre à couvert des injustices. Il s'agit donc d'un supplément de protection publique contre l'insuffisance de protection privée à raison de la pauvreté des ouvriers. Dans bien des cas, ce motif n'existe pas. Il arrive même que ce sont les patrons qui doivent être protégés contre les injustes prétentions et violences de leurs ouvriers.

Le législateur ne doit intervenir par une loi répressive que pour frapper des abus bien définis, bien constatés, suffisamment graves et généraux. A cause d'un abus grave, qui serait isolé, il ne faut pas que le législateur enferme toute la nation dans les mailles d'une législation de fer. Nous devons toujours regarder une nouvelle loi d'ordre répressif comme un pis-aller, dont il faut se passer quand il y a moyen.

Voilà pourquoi nous ajoutons deux autres conditions :

La première, c'est que ces abus, suffisamment graves et généraux, bien définis et constatés, ne puissent pas être prévenus ou réparés par la libre initiative. Car, en définitive, qu'est-ce qui détermine les hommes à former cette société nécessaire qui s'appelle la société civile? Ce sont les exigences du bien commun, pour suppléer aux insuffisances essentielles de l'initiative privée. La nature nous porte-t-elle à abdiquer une parcelle de notre liberté pour la soumettre aux législateurs, alors que cette liberté pouvait régler les rapports entre nous? Evidemment non.

Il faut en outre qu'on puisse trouver un remède législatif, qui, en s'abattant sur l'abus, n'empiète pas sur le domaine de la liberté honnête (1).

Nous persistons à regarder cette théorie comme juste en soi et conforme à la doctrine du document pontifical.

(1) Voir notre discours au Congrès international de la législation douanière et de la réglementation du travail, tenu à Anvers, 12-17 septembre 1898, 2 vol., discussions, pp. 291-292. Cf. aussi notre brochure, *Le problème social et l'Encyclique « Rerum Novarum »*, 5e édit., in-8, ainsi que les deux brochures suivantes où nous avons cherché à mettre, dans leur relief net et précis, les directions pontificales pour nos œuvres sociales, savoir : *Les dernières déclarations de Rome sur la question sociale (Revue Générale,* décembre 1898), et l'Encyclique *Graves de communi* (*Revue Générale,* septembre 1901).

Thèse XV.

A la lumière des principes précédents, nous reconnaissons comme les facteurs légitimes et généraux de la prospérité économique d'un peuple : 1° l'intérêt privé, la responsabilité personnelle et la liberté honnête du travail, des contrats et de la concurrence; — 2° le developpement régulier des capitaux, des entreprises et des machines; — 3° le maintien de l'autorité et des obligations patronales, surtout dans les grandes exploitations; — 4° la solidarité sociale, favorisée d'abord par le régime corporatif, dont l'union mixte entre patrons et ouvriers, avec suffisante indépendance pour la protection de leurs droits respectifs, est le meilleur type; ensuite par le régime coopératif modéré, dont les caisses genre Raiffeisen pour le petit crédit, et les mutualités pour assurances ou pour ventes et achats en commun, sont d'utiles applications; enfin par l'excellente institution des chambres de conciliation et d'arbitrage ainsi que des conseils d'industrie et du travail; — 5° la diffusion élevée et large de la science technique par les écoles professionnelles et de l'économie domestique par les écoles ménagères; — 6° l'intervention des pouvoirs publics, à la fois répressive et préventive, par de bonnes lois et un sérieux inspectorat vis-à-vis des vrais abus et prudemment initiatrice et protectrice vis-à-vis des durables progrès; — 7° enfin, pour concilier tous ces principes et ces facteurs du progrès matériel et en répandre partout les bienfaits, l'influence permanente d'une puissante doctrine de justice et de charité.

Nous allons parcourir par ordre ces différents facteurs, pour en déterminer le rôle et les effets dans l'ordre économique et constater qu'ils y constituent des principes de prospérité réelle et durable, pourvu qu'on ne les isole pas de ceux qui doivent leur servir de règle supérieure ou de contre-poids.

Pour nous épargner des répétitions inutiles, nous nous contenterons plus d'une fois d'en appeler aux faits déjà exposés et établis dans les thèses précédentes.

I. L'intérêt privé et la responsabilité personnelle.

L'intérêt privé, sous une responsabilité personnelle bien définie, constitue pour le travail humain un stimulant et un frein d'une puissante efficacité. Nous l'avons démontré en justifiant le droit de propriété. Qui exploite son propre fonds, et pour son propre compte, l'exploite mieux qu'un mercenaire qui travaille pour autrui. Son œil plus vigilant, sa main plus active, son esprit plus attentif, réussiront mieux à faire fructifier sa richesse. La productivité du travail étant généralement en proportion de l'effort de tête et de bras accompli, celui-là se décidera à de plus grands efforts à qui le succès ou l'insuccès est le plus avantageux ou le plus nuisible (1).

Voilà pourquoi aussi, en général, l'industriel privé travaille mieux et consacre plus d'énergie et d'efforts à assurer le succès de son entreprise que le fonctionnaire chargé d'une entreprise similaire. Nous l'avons prouvé contre L. Blanc. Dans l'industrie officielle, avons-nous dit, à raison de ce mobile de l'intérêt privé moins énergique et de cette responsabilité plus vague, le grand souci du personnel est simplement *d'être correct* pour n'encourir aucun blâme quand l'entreprise réussit mal; dans l'industrie privée, sous l'aiguillon d'un intérêt et d'une responsabilité plus efficaces, le grand souci est *de faire réussir l'affaire coûte que coûte* : d'où redoublement d'efforts, de sollicitudes, de sacrifices, pour dominer les crises et profiter des bonnes chances. Aussi, l'Etat, servi par des fonctionnaires à traitement fixe, surtout si l'avancement parmi eux se fait par ancienneté ou par intérêt politique, comme le cas est fréquent, passe-t-il avec raison pour être un grand dépensier (2).

(1) Voir plus haut, thèse VIII : II. Exigences sociales du droit de propriété.

(2) Voir plus haut, dans la réfutation du socialisme de L. Blanc, num. 5. L'Etat perd généralement, par l'effet de ce manque de sollicitude et d'activité dans ses fonctionnaires et par l'impossibilité de contrôler des services si nombreux et si variés, 1/5 de ses ressources. Il gaspille l'argent des contribuables et fait payer les services qu'il rend un cinquième de plus que dans l'industrie privée,

Le mobile de l'intérêt privé et la responsabilité personnelle n'exerce pas seulement une influence salutaire sur le travail du patron, mais sur celui des ouvriers. Plus l'intérêt des ouvriers est stimulé par un tarif de salaires proportionné à la perfection de leur travail et croissant avec la productivité de ce travail, mieux ils travailleront. Une échelle mobile de salaires, largement graduée sur le chiffre d'affaires et le prix de vente d'une exploitation industrielle, agit comme un stimulant perpétuel, pourvu qu'on n'accorde l'accroissement de salaires qu'aux ouvriers méritants.

La responsabilité personnelle des ouvriers dans la prospérité d'une maison industrielle n'est efficace que moyennant un contrôle sérieux de leur travail. Sinon, les médiocres bénéficient d'une prospérité à laquelle ils restent étrangers. Aussi, le système des primes, s'il est bien conçu et appliqué, vaut-il généralement même mieux que l'échelle mobile de salaires dressée d'après le seul chiffre du bénéfice net de l'entreprise industrielle.

Le régime capitaliste intelligemment pratiqué par des patrons honnêtes est donc très favorable et à la prospérité générale de l'industrie et à l'amélioration graduelle de la classe ouvrière. Pour avoir une main-d'œuvre honnête, active et dévouée, il la faut payer d'après mérite. Il y a action et réaction entre la hausse des salaires et la perfection de la main-d'œuvre. Mieux celle-ci est payée, quand elle croît en valeur économique, plus la classe ouvrière la perfectionnera. Aussi, le patron malhonnête qui cherche son bénéfice, non dans les progrès de sa production industrielle, mais dans l'avilissement du salaire de ses ouvriers, verra-t-il, à une prospérité éphémère, succéder la ruine de son industrie. Voilà pourquoi nous avons foi dans *la coordination rationnelle et l'harmonie providentielle* entre *l'intérêt honnête du patron* et *l'intérêt honnête de ses ouvriers.*

L'Encyclique *Rerum Novarum* insiste fortement sur cette

sous le régime de l'intérêt et de la responsabilité personnelle. A méditer quelques exemples significatifs, p. 185 et surtout à la note des pages 247-249, la gestion financière de la Convention et le développement du fonctionnarisme parasite dans une république démocratique comme la France, note de la p. 246. Cf. le texte de la *légèreté naturelle* avec laquelle les gouvernements décrètent et exécutent certains travaux publics. Cette légèreté est bien l'effet de la *responsabilité collective,* qui est souvent une responsabilité en l'air.

coordination rationnelle et l'harmonie providentielle à l'encontre de la théorie socialiste, qui y substitue une fausse loi d'antagonisme. « L'erreur capitale dans la question présente, dit-elle, c'est de croire que les deux classes sont ennemies-nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine absolument opposée; car, de même que, dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées, *par la nature,* à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre : il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. »

La doctrine pontificale vise non seulement l'ordre *moral,* mais l'ordre *économique.* Elle affirme l'harmonie du capital et du travail dans les deux ordres. Elle suppose donc que les intérêts légitimes de ces deux facteurs de la prospérité économique se coordonnent rationnellement, du moins par leur effet habituel ou général. Donc, le patron qui prélève sa richesse sur la misère de ses ouvriers, en leur payant des salaires de famine, non seulement agit mal au point de vue moral, mais même au point de vue économique. Sa richesse, généralement, ne durera pas. Les pays où l'on paie les plus hauts salaires sont ceux où la prospérité industrielle est la plus grande et la plus durable (1).

(1) Citons quelques exemples typiques.

La supériorité de la main-d'œuvre en Angleterre, pays de hauts salaires, sur l'Allemagne, pays de salaires moyens, a été parfaitement établie par M. Schulze-Goevernits dans un tableau comparatif entre l'ouvrier anglais et l'ouvrier allemand pour la filature et le tissage du coton vers 1885.

Le salaire moyen du premier est de 16 sh. 3 d. par semaine et celui du second seulement de 11 sh. 8 d. De plus, la journée du premier est de 2 heures moindre que celle de l'ouvrier allemand. Donc le travail de l'ouvrier anglais est payé 1/3 de plus que celui de l'ouvrier allemand. Toutefois les frais du travail sont en Angleterre seulement les 11/12 de ceux de l'Allemagne. Le patron anglais, en payant mieux ses ouvriers, peut, grâce à la perfection de leur travail, soutenir avantageusement la concurrence avec le patron allemand. *Le Socialisme et le Droit de propriété,* par le P. Casteleix, 1896, p. 233.

La différence de salaire est encore bien plus grande entre l'ouvrier anglais et l'ouvrier indien dans l'industrie cotonnière, bien que ce dernier travaille 20 heures

La supériorité dans une branche d'industrie d'un pays sur un autre tient habituellement aux avantages, soit naturels, soit acquis, de certaines régions et de certains peuples, pour certaines branches de production. Cette supériorité, augmentant la demande des produits, permet de mieux payer les producteurs, patrons et ouvriers. Ceux-ci sont ainsi stimulés à mieux travailler pour maintenir leur avantage. En outre, l'élévation des salaires permet à la classe ouvrière de mieux se nourrir et de mieux s'instruire. Cette double cause contribue à augmenter la valeur de son travail.

II. La liberté honnête du travail.

L'efficacité de la liberté honnête du travail apparaît incontestable par la comparaison du régime de la liberté économique avec celui du despotisme économique, dont nous avons signalé les funestes effets dans notre thèse précédente.

Les avantages du régime contraire ont été analysés par nous et réduits à six groupes, dans notre réfutation de la

de plus par semaine que le premier. Le salaire de l'ouvrier anglais est à celui de l'ouvrier indien par heure de travail comme 56 est à 23. Aussi l'industrie cotonnière de l'Angleterre peut-elle soutenir la concurrence avec celle de l'Inde, même sur le marché indien. *(Item.)*

Cette théorie a eu des contradicteurs, dont le plus illustre fut Mgr de Ketteler, le célèbre évêque de Mayence. Celui-ci a prétendu, à la suite du socialiste Lasalle, que l'effet de la liberté commerciale entre les peuples est d'assurer la prépondérance industrielle de ceux où les salaires sont plus bas.

Les exemples précités font justice de cette opinion. M. Paul Leroy-Beaulieu y ajoute d'autres faits. C'est une vérité éclatante, observe-t-il avec raison, que lorsqu'un pays l'emporte sur un autre dans le commerce international pour une branche d'industrie, les salaires sont beaucoup plus élevés que pour la même spécialité dans les autres contrées. Ainsi l'Angleterre garde une supériorité incontestable sur les autres nations, pour les cotonnades, pour les fers, pour la production de la houille, pour la marine marchande ; l'Amérique, pour la production du blé ; la France, pour le vin et pour les articles de luxe dits « articles de Paris ». Dans aucun pays, les fileuses de cotons, les ouvriers métallurgistes, les houilleurs et les matelots ne gagnent autant qu'en Angleterre, les cultivateurs autant qu'en Amérique, les vignerons autant qu'en France et les ouvriers de luxe autant qu'à Paris. (Paul Leroy-Beaulieu : *Essai sur la répartition des richesses,* 3e édit., 1888, pp. 12-13).

Depuis que ces lignes ont été écrites, les ouvriers du fer et de l'acier des Etats-Unis ont vu leur salaire s'élever au-dessus de celui des ouvriers anglais et cette hausse a répondu à la prospérité de l'industrie sidérurgique des Etats-Unis, loin qu'elle l'ait entravée.

deuxième thèse de Marx sur la genèse du capital, fruit de la liberté économique. Grâce à cette liberté économique, depuis un siècle, le capital a pu : 1° créer, pour la classe ouvrière des pays industriels, trois ou quatre fois plus de travail rémunérateur qu'il n'en existait auparavant; — 2° augmenter les salaires dûs à cette main-d'œuvre ainsi multipliée; — 3° offrir aux ouvriers un plus vaste choix de travaux, répondant à leurs aptitudes ou à leurs goûts spéciaux; — 4° abaisser notablement le coût de la vie pour les articles de première nécessité, ce qui a fait monter leur salaire réel au-dessus de leur salaire d'argent, bien que considérablement augmenté; — 5° développer au sein de la société une grande richesse de réserve et une compensation abondante contre les crises et les catastrophes accidentelles, qui peuvent atteindre la prospérité d'une branche d'industrie déterminée; — 6° enfin, permettre aux patrons généreux de créer d'excellentes institutions patronales qui contribuent puissamment au bonheur et aux progrès de la classe ouvrière (1).

De là est résulté un puissant accroissement de la population dans tous les pays où la liberté économique a remplacé le despotisme de l'Etat ou des corporations étroites et autoritaires des siècles précédents. C'est bien là un magnifique progrès!

Mais nous tenons surtout à mettre en relief ce *fait décisif* que presque tous les grands progrès industriels sont issus du libre travail, hors de l'action gouvernementale.

Les *30,000* brevets d'invention enregistrés chaque année dans les pays industriels ne constituent pas tous un sérieux progrès, il est vrai, mais un grand nombre de ces milliers de brevets sont originaux et sont une belle manifestation de cette activité industrielle, qui cherche sur tous les points de l'ordre économique à améliorer les procédés du travail.

Généralement, ces progrès industriels ne sont sortis ni des académies ni des bureaux ministériels. Ils sortent *de l'école des libres efforts et de la libre expérience*, souvent à la suite de

(1) Voir plus haut, p. 209. — Que l'on médite surtout les exemples cités de Roubaix, de New-York, des chemins de fer anglais et américains, du commerce de la Belgique, du progrès d'une industrie spéciale comme l'industrie fondée par Jules Chagot à Blanzy, enfin, des institutions patronales citées dans la note pp. 332-337.

longs tâtonnements, où se déploie toute la puissance de l'intérêt privé et de l'opiniâtreté des tendances individuelles. Presque toutes les grandes industries ont commencé par de timides essais, et nombre de grandes découvertes se sont faites par des coups de surprise, au milieu de recherches qui longtemps semblaient sans issue.

Organisez l'office du travail le plus vaste et le plus parfait possible avec un millier d'hommes qui travaillent sous la direction *unitaire* d'un bureau socialiste. Ce millier d'hommes inventera des plans, des cadres, des systèmes officiels, tant que vous voudrez. Mais ce ne sont là que des chinoiseries. Ce n'est pas de là que viendront les découvertes du génie, les progrès durables de l'industrie, les utiles transformations de l'outillage mécanique, les idées pratiques qui triomphent des accidents imprévus et de la résistance occulte des forces encore mal connues de la matière. Ces découvertes, ces progrès, ces idées pratiques naissent sur place dans le cerveau des hommes libres, occupés à travailler comme il leur plaît, et appliquant leurs efforts et leur argent aux entreprises de leur libre choix et même de leur libre caprice.

Il faut généralement que l'esprit soit affranchi de toute direction systématique et lancé avec toute l'impulsion de ses idées originales dans un ordre de recherches déterminées, pour trouver de bonnes pistes et aboutir aux bonnes trouvailles. C'est ainsi que partout et toujours a progressé en grand le travail humain. C'est ainsi que s'est développée, surtout depuis un siècle, sur des milliers de terrains différents et dans des milliers de directions souvent irrégulières et anguleuses, l'industrie moderne. Elle est fille de la liberté.

Que les pouvoirs publics s'ingénient à découvrir les chemins perdus et les réduits obscurs où la fraude égare et corrompt la liberté économique, fort bien, c'est leur devoir. Mais qu'ils la laissent sur le vaste terrain de l'honnêteté, sans lisières ni tutelle oppressive, suivre la loi de ses inspirations personnelles et de sa naturelle évolution. C'est là *un droit pour l'homme* et c'est, *pour la société entière, une condition de durable prospérité.*

III. La liberté des contrats.

(CONTRAT DE TRAVAIL.)

De sa nature, le contrat de travail ou le contrat ayant pour objet le louage d'un travail ou d'un ouvrage déterminé à un patron pour un prix convenu est un *contrat d'ordre privé.*

En effet, ce contrat découle des droits et des devoirs personnels de tout homme. Comme, en dehors des services publics organisés par l'Etat, le travail n'est pas une *fonction sociale,* mais l'*exercice d'un droit et d'un devoir privé,* ayant priorité sur l'organisation de la société civile, le contrat ayant pour objet l'exercice de pareil droit, ne saurait être un contrat d'ordre public : c'est essentiellement un contrat d'ordre privé, où la liberté est la règle et la loi impérative ou prohibitive, l'exception.

Toutefois, nous devons reconnaître que l'évolution de l'industrie moderne, en subordonnant de si grandes foules d'ouvriers à un patron, au milieu des brusques transformations de la science technique et de l'outillage mécanique et au sein de vastes usines où l'hygiène physique et morale peut faire défaut, crée pour les patrons et les ouvriers *des périls et des devoirs d'un caractère social,* où l'intervention prudente de la loi s'impose pour le bien de tous.

En abandonnant à la libre discussion et à la libre convention entre patrons et ouvriers l'*essence* de ce contrat, savoir la détermination du travail demandé et du prix offert, la loi peut en régler les *conditions accessoires* et les *modes accidentels* d'exécution, pour en prévenir ou en réprimer les abus contraires par nature à la justice ou à l'ordre public.

Cette intervention, pour être légitime, doit satisfaire aux conditions que nous avons énumérées à la fin de la thèse précédente.

Sous ces conditions ou ces réserves, l'intervention de la loi conciliera le caractère privé et la liberté essentielle du contrat du travail avec les exigences du bien commun. Elle n'entravera aucun vrai progrès.

Ce serait trop sortir des principes généraux du droit naturel que de vouloir détailler et justifier les *garanties légales* dont les pouvoirs publics ont mission d'entourer le contrat du

travail pour en assurer l'honnêteté et y protéger les droits trop faibles contre les droits trop forts. Enumérons toutefois les *principales clauses* que la loi pourrait insérer dans le droit public ou administratif des peuples modernes, pour maintenir sur un terrain honnête la liberté de travail.

Pour éclairer l'*esprit des contractants*, la loi peut exiger un « règlement d'atelier » précis, clair et suffisamment complet pour que les ouvriers puissent juger les avantages et les charges du contrat en connaissance de cause. Ce n'est pas néanmoins à l'Etat de rédiger ce règlement, mais au patron, qui en a la pleine responsabilité. Seulement, l'Etat, par une commission officielle, pourrait se réserver le droit de contrôle, pour en signaler les lacunes ou en faire reviser des articles manifestement abusifs.

Pour protéger *la liberté réciproque des contractants*, la loi doit autoriser les différentes formes de coalitions passagères ou de corporations stables qui permettent à chacune des deux parties de s'entr'aider dans la défense de ses droits et de ses intérêts, jusqu'au recours au chômage ou au « lock out », tout en proscrivant de ces remèdes extrêmes la fraude, la violence et toute violation des droits privés tant des non-syndiqués que des syndiqués.

Pour concilier la *stabilité* avec la *liberté du lien contractuel*, la loi peut imposer aux deux parties le délai du « préavis » avant la rupture du contrat par l'une d'elles.

Pour protéger *en faveur des ouvriers la fin de ce contrat*, qui est pour les ouvriers le payement du juste salaire, la loi peut revendiquer le droit des ouvriers à faire contrôler le mesurage du travail fourni, à recevoir leur salaire non en nature mais en espèces sonnantes dont ils aient la libre disposition, et à être payés en lieu convenable ainsi qu'à dates fixes et assez rapprochées.

Pour protéger *en faveur des patrons la fin du même contrat*, qui est pour les patrons le droit de diriger et d'utiliser à leur profit le travail consenti par leurs ouvriers, la loi doit reconnaître dans l'autorité du patron le droit de choisir son personnel, d'user au besoin de pénalités modérées et de prescrire telles précautions ou tels modes de travail qu'il juge utiles pour le succès de son entreprise.

Pour écarter toutefois de l'*objet* de ce contrat *les applications contraires au bien commun*, la loi peut imposer des

limites et des conditions convenables au travail des femmes et des mineurs, et, dans certaines industries nuisibles au point de vue physique ou moral, le proscrire totalement. Elle peut même prescrire, pour les ouvriers adultes, des mesures prophylactiques, surtout dans les industries connues comme insalubres ou périlleuses, et prohiber l'abus manifeste de leurs forces par un travail trop abrutissant ou par manque de repos. A ce point de vue, la consécration, par une loi internationale, du repos dominical dans les travaux publics, sauf nécessité, est un desideratum de la législation ouvrière nationale et internationale.

Enfin, pour écarter de l'*exécution* de ce contrat *le trouble et les conflits naissant des accidents du travail*, la loi peut, en dehors de la faute *lourde* et de la faute *intentionnelle*, double exception motivée par un principe d'ordre moral, ranger ces accidents parmi les « risques professionnels » inhérents à la nature de chaque industrie et reporter la réparation du dommage causé sur les frais généraux de l'entreprise.

La plupart de ces clauses, qui ressortissent à la compétence des pouvoirs publics, ont déjà pris corps dans la législation des peuples chrétiens et notamment dans celle du peuple belge.

IV. La liberté de la concurrence.

Nous avons formulé et justifié dans la troisième partie de notre thèse IX sur le juste prix, les correctifs de cette liberté, pour qu'elle ne dévie pas de sa fin. L'Etat, avons-nous dit, a la mission de protéger le juste prix des choses résultant d'une production honnête et de la loi de l'offre et de la demande honnêtement interprétée contre toute tentative *frauduleuse* pour l'avilir ou l'élever. Il doit donc définir, prohiber et frapper les tentatives réelles d'accaparement ainsi que les jeux à la hausse et à la baisse et même les marchés à terme stériles et vides, qui, en excluant dans une intention commune toute livraison et réception de marchandises, se soldent par le paiement de la différence des cours. Il peut même protéger son marché intérieur par des droits d'entrée modérés contre la libre concurrence de l'étranger, dans

certains cas spéciaux où cette concurrence serait ruineuse pour une production nationale, dont l'intérêt du pays demande la protection.

Pas de protection douanière donc en faveur d'industries parasites ou pour favoriser des intérêts particuliers, étrangers à l'intérêt général (1).

Sous ces réserves et entre ces limites, la liberté de la concurrence est un puissant principe de progrès économique. C'est un stimulant pour toutes les initiatives honnêtes et toutes les activités intelligentes, et en même temps elle opère une *sélection rationnelle* entre les capables et les incapables pour le grand profit du consommateur, qui est le peuple tout entier.

En outre, il est faux de dire que dans l'arène de la libre concurrence les forts écrasent les faibles, et que la prospérité de l'un fait la ruine de l'autre. Les sources de la production étant quasi illimitées et le marché mondial de la consommation s'étendant de plus en plus par l'accroissement simultané de la population et des besoins individuels, les plus dignes et les plus capables peuvent s'élever à un haut degré de prospérité sans écraser de moins dignes et de moins capables, qui, simplement, passent à un rang inférieur. De nouvelles conquêtes tentent chaque jour les initiatives courageuses, sans ruine pour les anciens conquérants, l'industrie pouvant toujours répondre par de nouvelles ressources à l'appel de nouveaux besoins ou de nouveaux désirs. Le « Standard of life » s'étend et s'élève ainsi continuellement parmi les peuples civilisés, grâce à la libre concurrence qui pousse aux nouveaux travaux et aux nouvelles découvertes.

Qu'on consulte, pour être convaincu de la vérité de ce considérant, nos statistiques sur le progrès continu dans le nombre des industries et dans la prospérité industrielle de l'ensemble de ces industries à Roubaix et à New-York, qui peuvent être prises comme échantillons-types des effets de la libre concurrence, du moins sur l'immense marché intérieur de la France et des Etats-Unis. Le développement prodigieux du réseau ferré des pays comme l'Angleterre et les Etats-

(1) Voir plus haut, pp. 303-313, les explications et les considérants qui éclairent et justifient ces correctifs à la liberté absolue de la concurrence.

Unis, où ce développement est abandonné à la libre concurrence, et, d'une manière générale, le développement continu et à si rapides progrès du commerce et de la fortune de tous les pays industriels constituent un argument d'une invincible évidence en faveur des avantages de la liberté de l'honnête concurrence contre tous les dénigrements des théoriciens du despotisme économique (1).

On peut étendre cette preuve en arrière dans l'histoire du moyen âge et de l'époque moderne.

C'est le grand commerce, où la concurrence a toujours été plus libre et plus stimulée que dans la production locale pour le marché local, qui a été la plus féconde source de richesses pour tous les peuples soumis à la réglementation officielle des métiers. Il suffit de nommer durant le moyen âge la ligue hanséatique, si riche et si puissante, et durant l'époque moderne l'Espagne et le Portugal, puis les républiques de Venise, de Gênes et de Pise, enfin la Hollande et l'Angleterre, qui se sont disputé et ont conquis successivement l'empire des mers.

(1) Voir pour Roubaix, p. 205 (texte), pour New-York, p. 208 (note), pour le réseau des chemins de fer anglais p. 207; pour le commerce de la Belgique item; pour l'accroissement des fortunes en Angleterre, p. 215 (texte) et en Prusse, p. 215 (texte); pour le développement de l'industrie du charbon en Belgique, malgré la formidable concurrence des charbons anglais, américain, allemand et français, dont les gisement sont bien plus riches et d'une exploitation plus facile que les nôtres, pp. 186-187 (note).

Joignons-y un tableau succinct de l'accroissement des fortunes en France, évalué d'après le montant des successions ouvertes dans ce pays durant certaines années prises comme échantillon. En *1826*, le montant des successions annuelles, établies par le fisc était de 1,346 millions de fr.; en *1835* de 1,549 m.; en *1856* de 2,193 m.; en *1876* de 4,701 m.; en *1886* de 5,369 m. Les dix dernières années ont laissé flotter ce montant entre 5 milliards et 5 milliards et demi. Or cet accroissement ne provient pas du renchérissement des terres, mais bien de celui des propriétés bâties et des entreprises industrielles et commerciales.

Toutefois il résulte de l'article de M. Jules Roche, si expert en matières financières (*Figaro*, 18 septembre 1906, et *Questions actuelles*, 13 octobre 1906, pp. 283-286), qu'un fléchissement se révèle dans la fortune publique de la France. En effet, l'actif du total des successions dans les quatre années de 1897 à 1900 a été de 23,913 millions et l'actif net de ce total dans les quatre années de 1902 à 1905 a été de 20,714 millions. En retranchant du premier total brut la même moyenne de dettes, qui a été retranchée dans les quatre années de 1902-1905 pour arriver au total net, soit 1,610 millions, il reste comme total net de la première époque 21,313 millions, soit un excédent de 1,129 millions. Telle est donc la diminution de l'actif net durant la deuxième période. M. J. Roche fait remarquer avec raison que la différence d'une année à l'année peut être accidentelle, mais que la différence de deux périodes de quatre ans a la signification d'un fait régulier.

Dans les temps anciens, Tyr, Carthage, Athènes, sont également parvenues au plus haut degré de prospérité et d'opulence, en usant avec initiative et persévérance de la liberté commerciale. Par contre, Rome, qui a toujours négligé et dédaigné le commerce, comme Tacite en témoigne au quatrième livre de ses annales (num. XIII), n'a jamais su conquérir une richesse propre et une prospérité indigène. Elle n'a su s'enrichir que par les dépouilles de ses provinces.

Le plus puissant facteur, dans l'ordre matériel, de la propérité économique des peuples anciens et modernes, n'a pas été la richesse de leur sol ou de leur sous-sol, mais l'étendue de leurs côtes maritimes. L'Europe a une dentelle de côtes proportionnellement plus développée que toutes les autres parties du monde, et, dans l'Europe, la Grèce, l'Italie, l'Angleterre, la Hollande, l'Espagne, la France et la Flandre, y compris Anvers, que l'Escaut rattache à la mer. On peut y joindre le Danemark et les villes libres de la vieille ligue hanséantique, bien que la mer y soit parfois fermée pendant l'hiver. Or, ce sont bien là les pays qui se sont élevés dans le passé à la plus haute prospérité.

N'est-ce pas là une preuve saisissante de l'efficacité que possède le principe de la libre concurrence, bien stimulé par la facilité des communications, pour développer au sein d'un peuple l'esprit de travail et les fécondes initiatives, qui font la prospérité de l'ordre économique? (1)

(1) Qu'on n'oppose pas à cette partie de notre thèse le passage de l'Encylique *Rerum Novarum,* où est signalée comme un péril social « la cupidité d'une *concurrence effrénée* ». Le Saint-Père, pourrait-on croire, y condamne la liberté elle-même de la concurrence. Mais le texte latin, le seul authentique, porte « la *cupidité effrénée* des concurrents ». Le sens est tout autre. Ce que le Saint-Père réprouve, ce n'est pas le *régime économique* de la liberté industrielle ou commerciale, mais une passion, *un vice d'ordre moral,* auquel manque un frein. Nous pouvons supposer que dans la pensée du Saint-Père ce frein doit être d'ordre moral, comme la passion dont il doit être le correctif. On est donc mal fondé à nous opposer pareil texte, comme si, par lui-même, il nous était contraire. Quant au contexte, le Saint-Père ne signale ici que deux causes du mal qui favorise cette cupidité effrénée, c'est la destruction de tout lien corporatif, qui laisse les ouvriers isolés et sans défense, et l'absence du principe et du sentiment religieux dans les lois et les institutions publiques. Cette critique n'est donc pas d'ordre économique et matériel, mais d'ordre social et religieux. Plus la liberté est grande sur le champ du travail, plus elle exige, comme contrepoids, la religion et la solidarité fraternelle. C'est bien là le fonds philosophique de toute notre doctrine économique et sociale.

V. Du développement régulier des capitaux, des entreprises et des machines.

Recueillons ici encore ce que nous avons déjà semé.

Nous avons démontré contre Marx que le capital est le fruit de deux vertus d'ordre naturel : l'esprit de travail et l'esprit d'économie. Plus ce double esprit est stimulé au sein d'un peuple, plus se développera le capital. On comprend facilement que la liberté même du travail, qui entraîne la liberté d'user des fruits de son travail comme on veut et de les transformer, par l'épargne, en richesse de production, doit favoriser puissamment le développement des capitaux.

Nous avons démontré, de plus, que l'abondance des capitaux, sous le régime de la liberté du travail, non seulement enrichit les classes supérieures, mais, par leur répercussion naturelle sur les salaires et sur les prix des articles de luxe, les classes inférieures et les classes moyennes. Nous avons, par là même, réfuté le prétendu antagonisme entre le capital et le travail, entre la richesse des classes supérieures et la richesse des autres classes.

Qu'on veuille bien se rappeler les six grands bienfaits, résumés plus haut, que le développement du capital a produits pour l'avantage des classes laborieuses (1).

De même, l'abondance des grands capitaux consacrés au développement de l'industrie et du commerce, favorise à son tour le développement des classes moyennes et l'accroissement de leur richesse. Les exemples que nous avons empruntés à des statistiques dressées avec le plus grand soin sur ce développement en Angleterre et en Prusse, ont une portée générale et décisive. Ils sont aussi exacts que concluants. On ne saurait trop les citer et les expliquer au peuple égaré par l'utopie socialiste (2).

Au reste, il est impossible de parcourir un pays comme la Belgique sans constater, à des preuves tangibles, ce dévelop-

(1) Voir ces six bienfaits détaillés, pp. 205-210; et la réfutation nette et péremptoire de ce prétendu antagonisme au num. 1 de la présente thèse : « L'intérêt privé et la responsabilité personnelle ». — Cf. en outre, pp. 264-265, l'utilité des grands capitaux transformés par les grands capitalistes en instruments de travail et de production avec l'exemple typique de Vander Bilt.

(2) Voir ces deux exemples, pp. 215-218.

pement et cet accroissement en richesse de la moyenne bourgeoisie.

Comment peut-on prendre au sérieux le roman socialiste sur les deux pôles opposés de l'extrême richesse chez un petit nombre de millionnaires et de l'extrême misère chez une immense multitude de prolétaires avec rétrécissement continu de la zone intermédiaire, qui forme la classe moyenne, quand on visite les villes et les villages de la Belgique? On devrait, selon ce roman, n'y trouver qu'un petit nombre de magnifiques hôtels au sein de vastes quartiers en ruine. Or, les belles maisons, signes d'abondance et de prospérité, n'ont fait que se multiplier sur tous les points du territoire belge depuis 1830, et surtout depuis une trentaine d'années, alors que le développement des grands capitaux dans la grande industrie et le haut commerce s'est intensifié par l'effet même des initiatives que le régime de liberté économique stimule si puissamment. Que l'on compte le nombre des nouvelles maisons construites depuis un demi-siècle pour la bourgeoisie enrichie; que l'on compare les habitations des petits bourgeois et des ouvriers, telles qu'elles sont maintenant, avec ce qu'elles étaient il y a cinquante ans; que l'on dresse ensuite, pour nous borner à trois échantillons-types, la statistique des nouvelles boucheries et des nouveaux magasins de comestibles ou de vêtements, depuis ce même laps de temps, et on saura quelle foi il faut ajouter aux déclamations passionnées de nos adversaires contre le régime de liberté économique, stimulant le développement régulier des grands capitaux.

Si on prenait pour champ d'observation l'Angleterre et surtout les Etats-Unis, où le développement des grands capitaux est bien plus intense, la preuve serait encore bien plus saisissante. On y trouverait les classes moyennes et inférieures possédant quatre fois plus de richesse totale en Angleterre et au moins douze fois plus aux Etats-Unis qu'il y a un siècle, et cela après avoir fourni à la classe des millionnaires les deux tiers de ses représentants. La plupart des archi-millionnaires des Etats-Unis sont fils de leurs œuvres. Le développement des grands capitaux, sous le régime de la libre concurrence, n'empêche donc pas l'ascension des capables et des courageux, issus du prolétariat.

Mais essayons d'exposer avec clarté et brièveté comment l'abondance des grands capitaux est un principe de prospérité économique pour le peuple tout entier.

L'abondance des grands capitaux contribue d'abord le plus efficacement à grossir la richesse totale du pays.

L'accroissement de cette richesse a tout juste pour mesure l'*excès de la production sur la consommation*. Si le peuple consommait chaque année ce qu'il produit durant l'année, la richesse totale du pays ou les ressources de l'avenir resteraient une quantité fixe. Or, ce sont, en général, les grands capitalistes qui, proportion gardée, sont le mieux à même d'épargner beaucoup et transforment en richesse de production nouvelle la plus grande partie de leurs bénéfices ou de leurs revenus annuels. Un industriel qui gagne un million, et à qui deux cent mille francs suffisent pour les dépenses exigées par son rang, pourra faire des huit cent mille francs restants un instrument de production ultérieure. Supposez, au contraire, dix industriels qui gagnent chacun cent mille francs. Chacun d'eux, habituellement, consacrera beaucoup plus que vingt mille francs à son train de vie et, par suite, ces dix industriels réunis laisseront une épargne bien moindre que le premier.

Ensuite, il n'y a que les grands capitalistes qui osent concevoir et lancer avec une sage hardiesse les grandes entreprises, dont presque toutes impliquent un certain aléa. Il faut tout d'abord à la base de ces grandes entreprises une mise de fonds considérable, et l'appel à la petite épargne ne réussit auprès des gens prudents que lorsque de gros capitalistes y ont placé quelques millions. C'est bien ainsi qu'en Angleterre et aux Etats-Unis se font les grandes affaires, qui contribuent tant à la prospérité de l'industrie et du commerce. En cas d'insuccès, les gros capitalistes ont perdu quelques millions, — ce qui n'est pas un si grand mal pour eux, — et la modeste épargne, si elle est prudente, y perdra beaucoup moins. Si l'affaire ne fait que traverser une crise passagère, mais requiert un capital auxiliaire pour être sauvée, les gros capitalistes, qui ont de très gros intérêts, pourront et voudront consentir ce sacrifice, bien plus facilement et avec moins de péril que la ligue des petites bourses. Celle-ci est donc protégée dans la fructification de son épargne par une solidarité prudemment calculée avec les gros financiers.

Et qu'on ne craigne pas une concentration de gros capitaux illimitée et absorbant, par le développement progressif des spirales, que Marx a rêvées, presque toute la fortune publique et créant ainsi, au-dessus d'un immense prolétariat, un petit nombre de monopoles oppresseurs : nous avons démontré, en réfutant la quatrième thèse de Marx, que cette hypothèse ne saurait se vérifier. Les principes internes de cette évolution des grandes fortunes n'ont qu'une vertu limitée, et ils rencontrent, de plus, des obstacles externes, qui diminuent encore cette vertu, si efficace pût-elle devenir, grâce à des chances exceptionnelles.

La justification des grands capitaux implique la justification des grandes entreprises, si utiles à la prospérité économique d'un pays. Ce sont généralement les grandes entreprises, solidement appuyées sur de gros capitaux, qui créent pour les ouvriers les travaux les plus durables et les meilleurs salaires. Ce sont elles aussi qui permettent, en plus grand nombre, ces excellentes institutions patronales, que nous avons décrites plus haut et que la petite industrie est, le plus souvent, incapable de créer (1).

Nous avons démontré, en outre, par des faits indéniables, que le développement des grands capitaux et des grandes entreprises n'empêche pas le maintien et même le développement des petites entreprises. Le nombre prodigieux de brevets d'invention enregistrés chaque année; l'augmentation du nombre d'établissements industriels à New-York de 1880 à 1890; l'accroissement des fortunes moyennes en Angleterre et en Prusse durant le dernier demi-siècle; enfin, la proportion, en France, entre la grande et la petite industrie, le grand et le petit commerce, démontrent, par un exemple de preuves indiscutables, que les petites entreprises peuvent parfaitement s'élever et prospérer à côté des plus grandes (2).

(1) Voir, en outre, ce que nous avons dit des trusts américains et des Kartelle allemands, p. 307-309 (note), ainsi que la note de la page 225 sur l'utilité de la fédération d'entreprises aléatoires.

(2) Nous avons fourni un renseignement sur le nombre des brevets d'invention p. 223. Une statistique très intéressante, insérée dans la *Revue de statistique* du 22 mai 1898, nous apprend que dans les 25 dernières années, pour la Belgique seule, 104,698 brevets d'invention, soit nationaux soit étrangers, ont été délivrés. Le nombre pour la France a été de 182,147; pour l'Angleterre de 199,582; pour l'Allemagne, où le contrôle est plus sévère et le brevet plus coûteux, de 103,258, et pour les Etats-Unis, de 485,858. Ces chiffres stupéfiants permettent d'apprécier

Enfin, nous avons vu, dans notre réfutation de la troisième thèse de Marx, que, grâce aux sociétés anonymes et à l'émiettement des valeurs mobilières, la centralisation des entreprises peut se concilier avec la dissémination des fortunes. L'exemple que nous en avons fourni à la page 215 pour l'Angleterre en est une preuve frappante.

les transformations incessantes de la science technique qui doivent favoriser la naissance d'une foule de petites industries.

A consulter ensuite pour l'augmentation du nombre des établissements industriels à New-York, p. 208 (note); pour l'accroissement des fortunes moyennes en Angleterre et en Prusse, pp. 215-216; pour la proportion en France de la grande et de la petite industrie ainsi que du grand et du petit commerce, p. 217 (note ; pour le commerce de la Belgique, p. 207.

Il y en a qui condamneraient a priori ces vastes magasins, tels que le *Bon Marché,* de Paris, dont le chiffre d'affaires était en 1895 de 160 millions; en 1899, de 180 millions; en 1904, de 190 millions; et en 1909, de 210 millions; — les *Galeries Lafayette* qui ont passé d'un chiffre d'affaires d'un demi-million en 1895 à des bilans qui oscillent entre 80 et 100 millions et occupent 3.000 employés; la *Samaritaine*, fondée en 1870 et qui a passé de 13 millions en 1885 à 24.600.000 en 1890; à 43 millions en 1895; à 75 millions en 1900; enfin à 110 millions en 1909; — la *Belle Jardinière,* qui faisait pour 25.847,781 fr. d'affaires à Paris et 8 millions dans ses succursales en 1894 et, en 1909, 30 millions à Paris et 12 millions et demi dans les succursales. Ce dernier magasin fournit du travail à plus de 5.000 ouvriers et ouvrières qui confectionnent à domicile.

Cette condamnation a priori est aveugle et fausse. Les faits bien interrogés aboutissent à un jugement tout autre.

Le *Bon Marché,* pour nous attacher à un exemple-type, est arrivé à cette immense clientèle qui lui fournit son immense chiffres d'affaires, par des qualités exceptionnelles de bonne gestion, qui sont à l'avantage de tous les acheteurs. Il ne livre que de la bonne marchandise et ne perçoit pour bénéfice que 1 20 de son prix de vente. Avec ces bénéfices, il paie bien ses milliers d'employés et d'ouvriers, couvre ses autres frais et consacre au-delà d'un demi-million à ses institutions patronales. Nous avons déjà dit que Mme Boucicaut, à qui l'établissement doit sa haute prospérité, avait légué seize millions à ses employés, d'après leur mérite ou leur ancienneté.

Le principal avantage de pareils établissements au point de vue économique, c'est qu'ils servent de *régulateurs* pour les prix de leurs articles et empêchent le petit commerce de trop rançonner les consommateurs; car on peut toujours recourir aux grands magasins, vu leur notoriété et la parfaite organisation de leurs différents services.

Qu'on ne craigne pas qu'ils se multiplient trop. Pour arriver à un pareil chiffre d'affaires, il faut un ensemble de qualités et de circonstances si exceptionnelles que les maisons, d'un chiffre d'affaires supérieur à 50 et même à 25 millions, seront toujours une très rare exception.

Au reste, on peut observer dans le voisinage immédiat du *Bon Marché* que les petites boutiques, au lieu de disparaître, s'y sont multipliées. A consulter, sur ce sujet intéressant, l'article de M. J. Bernard et L. Hoffmann, « Le petit commerce et les grands magasins », *Réforme sociale*, nº du 1er mars 1911.

Trêve donc aux calomnies générales contre le développement des grandes fortunes et des grandes entreprises, puisque ce développement entraîne à sa suite la prospérité économique de la nation tout entière. Qu'on comprenne bien que la surabondance des capitaux et des entreprises et, par suite, le besoin des bras pour les mettre en œuvre et en valeur, élèvent le prix du travail et les salaires des ouvriers. Voilà pourquoi, dans les centres industriels des Etats-Unis, les salaires moyens sont environ doubles de ceux de Londres, ceux-ci doubles de ceux de Belgique, et en Belgique les salaires montent dans les milieux où se concentrent le plus d'entreprises et de capitaux.

Si nous aimons donc à voir dans les classes supérieures de gros capitaux, c'est pour que ceux-ci s'y transforment *en richesse de production* pour les classes inférieures et qu'ils soient l'instrument de grandes et fécondes entreprises, où le travail de l'ouvrier puisse produire, par sa contre-valeur économique, une aisance bien supérieure au fruit du travail solitaire ou du travail employé dans la petite industrie.

Trêve aussi, pour motif analogue, aux calomnies contre le *machinisme,* c'est-à-dire le développement progressif des machines. Ne maudissons ni la science, ni la machine, fruit de la science.

Les lois providentielles, qui ont ordonné tous les progrès pour le bien de l'humanité, me persuadent que tout progrès matériel, sorti d'un progrès intellectuel, doit être approuvé et peut servir à la perfection et au bonheur des sociétés humaines.

L'argument de fait confirme l'argument de principe.

La machine à vapeur a centuplé dans les pays industriels l'industrie du transport pour voyageurs et marchandises.

La statistique fournie à la page 207 pour le réseau anglais en fournit un exemple saisissant. L'exemple est encore plus remarquable pour les Etats-Unis. Les trois cent mille kilomètres du réseau des Etats-Unis ont seuls permis la gigantesque exploitation des richesses minières et agricoles de ce vaste pays.

La production ou l'extraction, la transformation et la circulation des richesses cachées dans le sol et le sous-sol du globe ont pris dans ce siècle, grâce au machinisme exploité par le capital et la science, un développement

incomparablement supérieur à celui des siècles précédents. Comment ne pas y voir un immense bienfait, encore moins salutaire par l'accroissement de bien-être matériel qu'il produit que par le stimulant et l'aide si efficace qu'il offre *à l'esprit de travail et à l'évolution plus complète des aptitudes et des initiatives du genre humain?*

Ne disons pas que le machinisme opprime la classe ouvrière et que l'ouvrier est devenu l'esclave de la machine. C'est faux. Ce qui est vrai, c'est que l'ouvrier est forcé de se faire le serviteur de la science et du génie industriel qui a créé la machine. Où est le mal? Grâce même au progrès du machinisme, l'action brutale des muscles est de plus en plus remplacée par la surveillance intelligente des machines qui, sous une direction supérieure, travaillent pour l'ouvrier.

Mais, dira-t-on peut-être, le machinisme a poussé de plus en plus loin la division du travail et par là même rendu plus uniforme le concours de la main-d'œuvre. C'est vrai. Mais on ne doit pas exagérer l'effet fâcheux de cette uniformité. Depuis un siècle, le travail de l'horlogerie fine en Suisse est fractionné *en plus de cent parties différentes*, ayant chacune sa spécialité d'ouvriers. Personne n'a jamais songé à s'en plaindre. Les travaux des copistes, qui occupent tant de mains, offre une uniformité et produisent une fatigue cérébrale bien plus grandes.

Il est à souhaiter toutefois que le travail uniforme et l'attention soutenue, exigés par l'outillage mécanique, n'atteignent pas la durée des travaux plus faciles. Or, le progrès même du machinisme et la prospérité économique feront de ce souhait une réalité. Déjà presque partout dans la grande industrie anglaise et américaine, le travail effectif de l'ouvrier est réduit à huit heures. Seulement il faut d'abord que notre industrie approche du progrès de l'industrie de ces deux pays et surtout que le travail de nos ouvriers, grâce aux écoles professionnelles et à un apprentissage plus parfait, atteigne la perfection du travail des ouvriers anglais et américains. Il ne faut donc pas se plaindre du régime industriel, parce qu'on ne peut pas encore jouir des bienfaits qu'en amène inévitablement le progrès normal.

L'objection la plus spécieuse contre le machinisme, c'est qu'il pourrait progressivement tuer le petit métier, si

digne d'intérêt, vu qu'il protège l'indépendance de la petite bourgeoisie.

Nous avons déjà touché cet intéressant problème, mais sans le traiter assez à fond. Poussons-le plus loin.

Au point de vue de la concurrence par l'usine, on peut diviser les petits métiers en *trois catégories*.

Il y a d'abord la catégorie des métiers, où la main-d'œuvre est assez uniforme, et que le machinisme, à raison de sa supériorité dans un travail uniforme, vaincra et éliminera peu à peu, abaissant le prix de vente et des produits au-dessous du prix rémunérateur de ces petits métiers. A cet ordre appartiennent la boulangerie commune, où le pétrin manuel est trop inférieur au pétrin mécanique, exploité en grand dans les grands centres, et la fabrication de beaucoup de vêtements et de meubles usuels.

Il y a ensuite la catégorie des métiers qui pourront continuer la concurrence contre la grande usine, mais en se perfectionnant et en réduisant l'unité de leurs frais généraux et de leurs bénéfices. A cet ordre appartiennent la cordonnerie commune et la reliure.

Enfin, il y a la catégorie, heureusement la plus nombreuse, des métiers et des petites industries qui pourront se soutenir, en gardant leur équitable rémunération, devant le machinisme. Telle est l'industrie des objets à réparer et tant de travaux en toute matière, où l'art et la fantaisie jouent le principal rôle et que, par suite, on ne saura jamais plier au mécanisme de la grande usine. Le goût public s'élevant et s'affinant, on recherchera de plus en plus, dans le vêtement et le mobilier, le cachet de l'art manuel et le signe de l'inspiration et de la façon personnelles. C'est ainsi que la dentelle mécanique, en se multipliant si prodigieusement, n'a pas diminué le commerce et le prix de la dentelle faite à la main, comme les faux bijoux ne font pas grand tort au commerce et au prix des bijoux véritables.

Des centaines de métiers, les plus intéressants de tous, ceux où le génie industriel s'exerce le mieux, sont ainsi sûrs d'échapper à l'absorption progressive du machinisme et sauront, avec la culture maraîchère, les parties fines de la culture industrielle, l'horticulture et l'élevage des animaux de toute espèce, retenir au moins la moitié de la population. Donc, trêve au pessimisme qui crie que la machine va

peu à peu enlever à la vie de famille toute la classe des travailleurs manuels.

Nous pouvons même prédire que les petits moteurs à gaz ou au pétrole et surtout la dissémination de l'énergie électrique permettra bientôt de faire exécuter à domicile une foule de travaux mécaniques, jusqu'ici concentrés dans les grandes usines (1).

(1) Rejetons en note quelques renseignements plus précis pour compléter et justifier les assertions de notre texte.

Enumérons les principales variétés d'industries qui pourraient se soutenir, même sous la forme modeste de petites exploitations, contre la puissance du machinisme et du capitalisme.

D'abord, tous les travaux qui ont pour objet la culture, l'élève des animaux et la plupart des produits alimentaires, depuis la boucherie jusqu'à la pâtisserie et la confiserie. Ces travaux occupent maintenant près de la moitié de la population. Le machinisme ne pourra jamais y réduire le travail humain que dans une faible proportion, et, par contre, l'arboriculture et l'horticulture, ainsi que les parties fines de la culture maraîchère et industrielle, où la machine ne saurait remplacer la main de l'homme, iront en se développant. L'emploi rationnel des engrais chimiques et l'application des théories évolutionnistes pour créer, par des sélections intelligentes, les meilleures variétés de produits végétaux et animaux, nous offriront longtemps encore un vaste champ de libre et féconde activité.

Signalons ensuite les travaux qui se rattachent à l'industrie du bâtiment et des voies : terrassiers, paveurs, briquetiers, potiers, marbriers, mouleurs, maçons, ardoisiers, zingueurs, plombiers, serruriers, ferblantiers, vitriers, charpentiers, menuisiers, peintres, cireurs, tapissiers et garnisseurs. Tous ces métiers garderont toujours leur importance et pourront se soutenir, entre des mains habiles, sous leur forme de petits métiers ou de moyenne industrie.

Ajoutons l'industrie du petit transport, que multiplie par contre-coup, sous forme de camionnage, le développement du grand transport. Ainsi, en France et en Belgique, le prodigieux développement des chemins de fer et des trams n'a pas réduit le nombre des chevaux.

Ajoutons aussi toutes les industries qui ont pour objet la réparation et le raccommodage et beaucoup d'autres où il faut de l'art et de la fantaisie. On ne verra pas disparaître les fabricants de ferronnerie, de cuivrerie, de maroquinerie, de marqueterie, de joujoux, de passementerie, et de bien des tissus de luxe, où la machine ne saurait rivaliser avec la main de l'homme. Quelles variétés de métiers dans l'article de Paris, qui continue à se développer!

Dans cet ordre d'industrie, où la grande industrie perd ses avantages, nommons encore les professions de bijoutiers, de ciseleurs, de graveurs, de tailleurs de pierres fines, d'opticiens, d'horlogers, de couteliers, de chapeliers, de tailleurs de luxe, de cordonniers de luxe, de tanneurs, de pelletiers, de selliers, de cordiers, de vanniers, de tonneliers, de carrossiers, de maréchaux-ferrants. N'oublions pas non plus la typographie de luxe et l'imagerie avec les métiers connexes de la reliure et de l'enluminure, la fabrication de maint produit chimique, la teinturerie l'épicerie, la parfumerie et la savonnerie.

Mentionnons enfin le service des voyageurs depuis l'hôtel et le restaurant jusqu'au café et au cabaret, ainsi que le commerce de détail, soit sous forme de succursales des grands magasins, soit sous forme de petits magasins librement

Passons de l'étude économique ayant pour objet le développement des capitaux, des entreprises et des machines, à l'étude sociale ayant pour objet l'autorité que requièrent la bonne direction de ces entreprises et ce puissant outillage.

organisés pour la clientèle du voisinage. Les petits commerçants honnêtes et habiles ne sont pas condamnés à disparaître.

Remarquons en outre que bien des industries, comme toutes celles qui exigent, à côté de la machine, une main-d'œuvre délicate pour en perfectionner les produits, et surtout les industries extractives (charbon, marbre, ardoises, pierres et métaux de toute nature) peuvent, grâce à une qualité supérieure, se soutenir sous une forme modeste, sans se perdre dans la concentration des grandes entreprises du capitalisme.

Nous pouvons confirmer ces données générales par quelques statistiques sur la situation de la petite industrie en France et en Allemagne.

Nous empruntons les premières statistiques relatives à la France à un article de la *Réforme sociale,* intitulé « Salariés et Capitalistes » (nº du 16 février 1897).

L'enquête officielle des professions publiée par le Ministère du commerce établit que les industries du grand machinisme ne comptaient en France en *1895,* sur 7,447,000 ouvriers, que 1,400,000, soit moins d'un cinquième.

Cette même statistique renseigne dans l'*industrie* 1 patron contre 3 ouvriers et employés, soit en chiffres absolus 1 million de patrons pour 3,524,000 ouvriers et employés; — dans le *commerce* 1 million de patrons, y compris les petits boutiquiers, contre 1,200,000 ouvriers et employés; — dans l'*agriculture* 4,045,000 patrons, soit 2,150,000 propriétaires cultivant exclusivement leurs terres, 968,000 fermiers, 341,000 métayers, 727,000 journaliers-propriétaires, contre 2,771,000 ouvriers agricoles proprement dits, 871,000 domestiques et 97,000 employés.

La seule inspection de ces chiffres prouve qu'après 50 ans de machinisme et de capitalisme les grandes entreprises sont loin d'avoir tué les petites!

Ajoutons un autre renseignement sur la situation économique des classes sociales en France.

La *Revue de Statistiques* (nº du 12 novembre 1899) nous apprend qu'une commission, chargée de classifier les différentes formes de l'industrie proprement dite, a compté 250,633 ateliers employant de 1 à 10 ouvriers. Mais le nombre des petits patrons travaillant seuls est bien plus considérable. L'enquête en a compté pour Paris seul 189,328.

Passons à l'Allemagne. Nous emprunterons nos renseignements à une communication de M. Brants à l'Académie de Belgique (séance du 3 février 1902) sur « Les métiers de la petite industrie d'après les recensements de l'Allemagne ».

La période de 1882-1895 a été une période de développement très fort et vraiment exceptionnel de la grande industrie. Les entreprises, dites gigantesques, de plus de 1,000 personnes, ont doublé, en passant de 127 à 253. Le personnel relatif de la grande industrie a donc dû subir une progression énorme.

Durant cette époque, seuls les ateliers d'un patron travaillant seul et sans moteur ont subi un recul, en passant de 1,877,872 à 1,714,351 (soit une diminution de 8,7 pour cent). Par contre, les petits ateliers de 1 à 5 personnes ont passé de 1,004,896 à 1,220,372 (soit augmentation de 21,4 pour cent); — les ateliers moyens de 6 à 10 personnes ont passé de 68,763 à 113,547 (soit augmentation de 65,1 pour cent) et les ateliers moyens de 11 à 50 personnes ont passé de 43,952 à 77,752 (soit augmentation de 76,9 pour cent); — enfin, les grands ateliers de 51 à 200 personnes ont passé de 8,095 à 15,624 (soit augmentation de 93 pour cent); — ceux de 201 à 1,000 personnes ont passé de 1,752 à 3,076 (soit augmentation de 75,6 pour cent); et

VI. De l'autorité et des obligations patronales.

Patrons, soyez justes, charitables, respectueux de la dignité et des droits de vos ouvriers, et rendez ainsi faciles le respect, la confiance et l'obéissance vis-à-vis de votre autorité; mais, sous prétexte d'égalitarisme, ne sacrifiez jamais cette autorité. Plus que jamais vous en avez besoin.

Pourquoi?

Pour un motif de *justice* d'abord en faveur de vos ouvriers. La prospérité de votre industrie est une œuvre collective dont tous vos ouvriers bénéficient par la valeur et la stabilité de leurs salaires. Or, il y a toujours un certain nombre d'ouvriers qui, par leur incurie ou leur inertie, compromettraient ou diminueraient cette prospérité, dont ils recueillent les fruits autant que les diligents et les laborieux. Il est donc juste de les contraindre, par un exercice vigilant et efficace de l'autorité patronale, à remplir la part de leur charge, comme la remplissent les bons ouvriers.

ceux de plus de 1,000 personnes ont passé de 127 à 253 (soit 100.8 pour cent d'augmentation).

Pour bien juger ce résultat, il faut tenir compte de l'augmentation de la population, qui est montée, durant cette époque, de 45,222,000 à 51,770,284 (soit 14.5 pour cent d'augmentation).

L'intensité moyenne du groupement ou de la concentration, calculée sur la différence du chiffre moyen du personnel par établissement industriel, a passé de 2,4 à 3,3.

Malgré cela, la petite industrie a gardé un très vaste terrain; son chiffre absolu s'est fortement accru. La population des petits ateliers de 1 à 5 personnes a passé de 2,457,950 à 3,056,318; — celle des ateliers moyens de 6 à 10 personnes a passé de 500,097 à 833,409; — celle des ateliers moyens de 11 à 50 personnes a passé de 891,623 à 1,620,848; — tandis que la population des grands ateliers passait, pour les ateliers de 51 à 200 personnes, de 742,688 à 1,439,776, — pour les ateliers de 201 à 1,000 personnes, de 657,399 à 1,155,836; — et pour les ateliers de plus de 1,000 personnes, de 213,160 à 448,731.

La population des grands ateliers au-dessus de 200 personnes ne comprenait donc en *1895* que 1,604,567 sur 10,269,269 personnes employées dans l'industrie.

Remarquons que, dans la plupart des professions, la dominante demeure le petit atelier. Il y en a vingt, comme celles des couturiers, des tailleurs, des cordonniers, des horlogers, des forgerons, des serruriers, des maçons, des peintres, des barbiers, des bouchers, des boulangers eux-mêmes, où la proportion dépasse 70 pour cent; et les professions ci-dessus énumérées comprenaient en *1895* 661,840 personnes, soit une population plus forte de 350,000 que celle de 1882. Cette dernière, dans les professions qui appartiennent essentiellement à la petite et à la moyenne bourgeoisie, avait donc *plus que doublé*.

Considérons maintenant l'*agriculture* et le *commerce*.

Ne pas user du contrôle de la contrainte qu'implique l'exercice normal de l'autorité, ce serait permettre aux uns de rejeter sur les autres une partie de leur charge, tout en partageant avec les autres les profits d'une prospérité à laquelle ils n'ont pas voulu contribuer. Ce serait consacrer l'injustice.

Exercez votre autorité ensuite par *prévoyance* éclairée sur les conditions de la prospérité industrielle.

Qui veut le but doit vouloir les moyens. Or, il est impossible que ce grand nombre de volontés et d'aptitudes variées, que constitue le personnel ouvrier d'une grande usine, puisse s'appliquer harmonieusement et efficacement aux différentes parties du travail total de l'usine et faire converger cette grande division des travaux particuliers à l'unité de son effet d'ensemble, sans une direction autoritaire. Cette direc-

Dans l'*agriculture,* le nombre des *chefs* d'entreprises autonomes a passé, durant cette même époque (1882-1895), de 2,288,033 à 2,568,725, soit une augmentation de 280,692, tandis que celui des ouvriers s'est abaissé légèrement de 5,881,819 à 5,627,794, et le nombre des employés est monté de 66,644 à 96,173.

On voit par ce résultat que sur les champs on n'a pas à craindre la trop grande concentration des entreprises et la prolétarisation progressive de la population agricole. C'est bien là un heureux pronostic d'avenir.

Dans le *commerce,* le nombre des chefs d'entreprises autonomes a baissé de 2,201,146 à 2,061,764, tandis que le nombre d'employés a passé de 141,548 à 261,907, et celui des ouvriers de 727,262 à 1,233,047.

Comment apprécier ce dernier résultat au point de vue social?

La concentration y a fait un assez grand progrès; mais ce progrès n'a rien d'alarmant, vu que les chefs d'entreprises autonomes y demeurent encore plus nombreux que les employés et les ouvriers réunis. Le petit commerce nous semble même encore trop étendu, car c'est la branche du travail humain où sévit le plus le parasitisme. On peut donc y souhaiter pour le bien commun une plus grande concentration.

Appréciant l'ensemble des statistiques allemandes sur la situation sociale et économique de l'empire, Bernstein, le socialiste dissident, a pu écrire en toute vérité les lignes suivantes: «Le développement considérable de la grande industrie ne présente qu'une des faces du problème. L'exemple, cité avec prédilection, de l'industrie textile est à bien des points de vue trompeur. Le progrès de la grande industrie semble permettre aussi à la petite et à la moyenne industrie de vivre à côté d'elle, loin de devoir toujours l'alimenter de leur ruine. Seuls les tout petits métiers sont en manifeste recul. Telle est la leçon des chiffres en Allemagne. Si l'on ne peut contester la concentration progressive dans beaucoup de branches, ce qui est évident, il ne peut non plus être question de nier davantage que, dans une série d'autres, la petite et la moyenne industrie restent viables ».

L'écrivain socialiste conclut aussi de ces faits qu'il n'y a pas d'évolution identique pour toute l'industrie. On ne peut donc conseiller a priori des *procédés uniformes* pour soutenir la petite industrie en face des progrès de la grande industrie.

tion autoritaire doit être d'autant plus vigilante et ferme qu'elle rencontre plus d'obstacles. Abandonnez les ouvriers à leur libre vouloir et à leurs libres prétentions, la somme des forces perdues par le manque d'activité ou le manque d'intelligence dans cette activité, précipitera peu à peu une industrie prospère à la décadence et à la ruine.

L'autorité patronale s'impose donc au nom de la justice et au nom de l'intérêt commun des patrons et des ouvriers; car tous doivent vouloir la prospérité de l'industrie, comme tous en bénéficient.

Assurément, la prospérité d'une industrie requiert bien d'autres conditions. Mais le bon exercice de l'autorité patronale est une des conditions principales; de plus, c'est une condition indispensable : rien ne peut la suppléer.

C'est bien à l'absence de cette cause qu'est dû l'échec de la plupart des coopératives que les ouvriers ont voulu fonder entre eux et dont nous dirons un mot plus bas. Les coopérateurs se refusent généralement à subir sur leur travail le contrôle autoritaire de l'un d'entre eux, qu'ils considèrent comme leur égal. Si certaines coopératives socialistes, comme celle du *Vooruit* de Gand, prospèrent, c'est qu'une volonté énergique et même à allures despotiques s'impose aux ouvriers et y exerce une autorité qui brise toute résistance.

L'autorité n'est pas seulement nécessaire au patron pour diriger efficacement le travail de ses ouvriers et lui faire rendre tout son effet utile; il en a besoin pour protéger sa propre indépendance et son initiative dans l'emploi de ses capitaux, l'entretien ou la transformation de son outillage et l'administration générale des affaires de l'industie. L'ingérence des ouvriers dans cette administration, qu'ils sont souvent incapables de bien comprendre, peut susciter des motifs de mécontentement et des conflits qui empêchent les ouvriers de bien s'appliquer à leur travail particulier et le patron de faire face à la lourde responsabilité qui pèse sur lui. Que de fois ne doit-il pas, pour sauvegarder son crédit, si nécessaire en affaires, ou pour conjurer une crise imminente, déguiser sous un succès de surface une situation critique et augmenter son fonds de réserve avec la majeure partie de ses bénéfices! Les ouvriers bien souvent ne soupçonnent pas les difficultés d'une production et d'une vente fructueuse, ni le degré d'initiative, d'intelligence et d'activité qui y est requis.

Le patron a donc raison de ne pas laisser discuter par eux son droit de diriger son entreprise comme il l'entend. Il ne leur doit compte que de sa fidélité aux stipulations du contrat du travail, tel qu'il l'a conclu avec eux.

De plus, sans démérite de sa part, il a droit au respect et à la confiance des ouvriers qui se sont soumis à sa direction. Ce respect et cette confiance sont pour lui un aide et un stimulant pour bien s'acquitter de sa mission dans l'intérêt des ouvriers eux-mêmes. Pour s'appliquer avec toutes les forces de son intelligence et de sa volonté à ses affaires, parfois si encombrantes, si assujettissantes et si périlleuses; pour accepter les risques et consentir les sacrifices qui s'imposent en temps de crise, le stimulant de son intérêt personnel est loin de suffire toujours. Les généreuses initiatives, dans un milieu qui les déprime, lui feront défaut, et la sourde hostilité de ses ouvriers, par une répercussion naturelle sur son moral, le feront renoncer aux efforts courageux qu'exige le succès de son entreprise pour ne lui inspirer que ces résolutions énervées, avec lesquelles on vise seulement à traverser une situation difficile sans de trop grandes pertes. De pareilles résolutions mènent souvent à la ruine et jamais au progrès.

Il suit de ces considérants que les ouvriers, dans leur propre intérêt et en vertu de la solidarité qu'implique le contrat du travail, doivent à leurs patrons obéissance, confiance et respect. Au reste, en acceptant sa direction, ils affirment qu'il est bon de se confier à lui.

Ceux-là seuls qui veulent l'antagonisme des classes par esprit révolutionnaire et pour changer de fond en comble les bases de l'ordre social, peuvent méconnaître l'autorité patronale et exciter à la violation des devoirs que cette autorité entraîne. Aucun prétexte ne nous permet d'être leurs complices.

Mais l'autorité patronale n'est pas seulement un droit; elle implique des *devoirs*. Pour les bien préciser, il suffit de bien préciser la notion de cette autorité.

L'autorité patronale, dont l'étymologie dérive de l'autorité

paternelle, ne peut cependant se réduire à celle-ci. L'autorité paternelle est tout entière en faveur des enfants, afin que les enfants, par la force du droit et du devoir des parents, soient efficacement dirigés vers leur fin. L'autorité patronale est d'ordre mixte. Elle est avant tout en faveur des patrons, qui ont acquis droit, moyennant salaire, à la direction et au fruit du travail de leurs ouvriers; mais elle est aussi en faveur des ouvriers, qui n'acceptent la direction autoritaire du patron qu'entre des limites définies par le but du contrat, pour pouvoir mériter, par la valeur économique d'un travail bien dirigé, un salaire qui en soit la contre-valeur.

Cela étant, le patron accepte la collaboration de ses ouvriers, non seulement pour son bien, mais aussi pour leur bien. Il doit donc à la fois respecter la nature et les limites de ce contrat.

Donc, avant tout, n'ayant droit qu'à un travail digne et convenable de leur part, il doit respecter en eux leur dignité d'homme et de chrétien, et éviter, dans la prestation des services qu'il leur demande, toute condition contraire aux exigences de leur santé physique et de leur perfection morale; toute lésion des organes et des forces de leur corps: toute atteinte à leurs droits et à leurs devoirs religieux, domestiques et civils; toute charge trop accablante pour la faiblesse humaine et notablement supérieure aux épreuves moyennes de notre vie terrestre.

Mais au-dessus de la justice stricte, dont les devoirs sont plutôt d'ordre négatif et à limites bien définies, pour proscrire toute violation des droits précis, règne la charité dont les devoirs sont plutôt positifs et à tendances illimitées, pour prescrire ou suggérer des services et des bienfaits qui répondent aux besoins du prochain, sans qu'il y ait strict droit. Nous nous sommes déjà étendus dans une autre thèse sur la différence de la justice et de la charité (1).

Or, la charité n'est pas une vertu livrée à tous les hasards de notre libre inspiration. La Providence nous y désigne l'ordre d'applications par les liens de solidarité sociale qu'elle établit parmi les hommes. De là, le mot si juste de « prochain » par lequel la *Bible* désigne l'homme placé par Dieu près de nous, pour le recommander par le voisinage même

(1) Thèse sur le droit de propriété, pp. 283-287.

de sa vie et de sa misère à notre charité. Le bon patron doit donc reconnaître, dans les liens de solidarité qui découlent d'un contrat de travail durable, un titre manifeste à ses devoirs de charité vis-à-vis de ses ouvriers.

De ces devoirs de charité vient le nom même de *patron*, nom bien plus noble et plus suggestif que le nom de maître ou d'employeur. Le nom de patron ajoute à celui de maître une espèce de paternité, qui fait considérer tout le personnel d'une industrie comme une famille, dont le chef exerce l'autorité pour le bien de tous avec la bienveillance éclairée et le dévoûment généreux d'un vrai père.

Toutefois, cette paternité, qui ne peut être prise que dans un sens analogique, ne doit pas assimiler les ouvriers à des enfants ou à des mineurs placés sous tutelle en ce qui concerne l'exercice de leurs droits et la gestion de leurs intérêts. Non, ce serait là méconnaître les exigences raisonnables et la légitime autonomie de la classe ouvrière. Aussi, un patron comme Fr. Brandts, de München-Gladbach, qui aime ses ouvriers comme un père et leur témoigne cet amour par d'admirables œuvres patronales, mais qui sait aussi les traiter en majeurs et leur a appris à se gouverner eux-mêmes et à former une corporation autonome, contribue-t-il mieux au vrai relèvement de la classe ouvrière que feu le baron von Stumm, qui s'est montré, il faut bien le reconnaître, vraiment magnanime dans de multiples institutions pour le bien de ses cinq mille ouvriers, mais les a toujours traités en enfants mineurs, dont il redoutait et empêchait l'émancipation (1).

Nous nous sommes déjà expliqué au sujet des œuvres patronales en faveur des ouvriers. On ne saurait assez les faire connaître pour faire justice des dénigrements systématiques dont la classe patronale est victime de la part de ceux qui ne cherchent qu'à fausser les relations naturelles entre le capital et le travail.

(1) L'Encyclique *Rerum Novarum* contient de beaux passages sur les devoirs des patrons vis-à-vis de leurs ouvriers. Le Saint-Père, dans des documents plus récents, a beaucoup insisté sur le respect, l'obéissance et la confiance que les ouvriers doivent à leurs patrons. Voir nos deux brochures, *Les dernières déclarations de Rome sur la question sociale* et *L'Encyclique « Graves de Communi »*, compléments de notre brochure *Le problème social et l'Encyclique « Rerum Novarum »*.

VII. Du régime corporatif et du régime coopératif.

1. *Différence générale entre les régimes corporatif et coopératif.*

Pour éviter toute équivoque, marquons bien la différence entre le régime *corporatif* et le régime *coopératif*, qui s'en rapproche et parfois s'y ajoute, tout en constituant une autre forme de solidarité.

Le régime *corporatif* constitue une forme d'association et de solidarité sociale, en vertu de laquelle les associés s'engagent à défendre, par une action commune, les droits et les intérêts d'un même genre de vie ou de travail. Le régime corporatif crée des organismes d'ordre moral et généralement à caractère hiérarchique.

Le régime *coopératif* constitue plutôt un mode d'association matérielle et économique, qui unit les travaux ou les capitaux des membres en vue d'une opération lucrative, dont tous profitent, d'après le partage répondant à la mise de chacun.

Le régime coopératif organise des entreprises d'ordre matériel par la mise en commun, sur pied d'égalité, de travaux et de capitaux individuels. Il se distingue du régime *capitaliste*, fondé sur la distinction des employeurs et des employés, et du régime *collectiviste*, où la distinction des travaux et des bénéfices individuels disparaît dans la confusion d'un travail commun et du partage égal des bénéfices.

2. *Le régime corporatif dans les Unions professionnelles.*

En préconisant le régime corporatif, nous avons surtout en vue les Unions professionnelles, corporations de métiers dans la petite industrie, corporations ouvrières dans la grande industrie.

Disons ce qu'elles doivent être; — quelle en doit être la fin; — quel y doit être le lien corporatif; — et de quels moyens d'action ou de coercition elles doivent disposer pour atteindre leur fin.

Nous avons déclaré, dans la thèse précédente, qu'elles ne doivent pas reproduire l'organisation *économique* du moyen âge ou plutôt de la période de dégénérescence de ces corporations. Pas de monopole, pas de réglementation étroitement

systématique, pas de limitation autoritaire de la concurrence honnête. Mais que les Unions professionnelles s'inspirent, comme l'Encyclique *Rerum Novarum* l'enseigne, de l'organisation *sociale* des corporations médiévales. Que l'esprit de solidarité sociale et de mutualité fraternelle, qui respecte la liberté, la responsabilité et l'intérêt personnels, ne s'y transforme pas en esprit de collectivité pour tuer ou paralyser ces fécondes forces du progrès individuel et social.

Quelle doit donc être la fin ou la mission des Unions professionnelles?

La corporation a une quadruple mission à remplir :

1° Elle doit encourager et relever à ses yeux, et en face de la société tout entière, la profession et la condition du travailleur. Le prestige même de l'Union, dotée de la personnification civile avec droit d'ester en justice, de recevoir dons et legs et de posséder un domaine corporatif, aidera puissamment à ce but;

2° Elle doit protéger les droits et les intérêts légitimes des membres dans le *contrat* du travail, sans empiéter sur l'autorité du patron dans la *direction* du travail;

3° Elle doit être une ligue de *concours* et de *secours* mutuel en faveur des travailleurs : une *ligue de concours,* afin que le travail de l'ouvrier soit plus productif, grâce à l'éducation et à l'émulation professionnelle; que sa dépense soit plus utile, grâce aux coopératives de consommation ou à la réduction des intermédiaires stériles; et que son épargne enfin soit plus fructueuse, grâce aux multiples caisses d'épargne, que la corporation saura recommander à ses membres à bon escient; — elle doit être aussi une *ligue de secours mutuel,* à l'aide de différentes mutualités appuyées à la corporation, bien que distinctes d'elle;

4° Elle doit enfin favoriser le bon accord tant parmi les travailleurs qu'entre les travailleurs et les patrons.

La corporation doit donc être au service de la liberté, de la justice, du progrès et de la paix publique.

Une des fins principales, qui doit recommander à nos sympathies et à notre généreux concours les corporations ainsi définies, est leur nécessité sociale pour arracher les ouvriers aux syndicats socialistes, qui oppriment leur liberté et les livrent, presque sans défense, à l'apostolat de ce socialisme

matérialiste, qui est inconciliable avec la foi chrétienne et avec l'ordre social (1).

Demandons-nous maintenant quelle doit être *la force du lien corporatif.*

Le lien corporatif doit être assez fort pour qu'une corporation, honnêtement dirigée, puisse y retenir efficacement tous les travailleurs honnêtes : mais il ne doit pas y être une chaîne d'esclave, comme généralement dans les ligues socialistes. Il ne faut pas qu'une corporation, dirigée contre les intérêts généraux de la société, puisse retenir les ouvriers honnêtes aux dépens de leur liberté et de leur dignité.

Donc, il y faut des droits et des privilèges sérieux pour y attirer et y retenir les travailleurs honnêtes : tel est, par exemple, le privilège de la personnification civile, qui permet à la corporation d'ester en justice pour la défense des droits

(1) Cherchons en France quelques exemples du despotisme exercé par certains syndicats socialistes. Le « règlement établi pour les apprentis verriers » le 16 mars 1892 par l'ancienne chambre syndicale des verriers de Carmaux exige qu'on verse à la caisse du syndicat *10 fr.* pour devenir *gamin; 10 fr.* pour certains travaux; *10 fr.* pour devenir *grand garçon;* encore *15 fr.* pour certains travaux spéciaux; *20 fr.* pour devenir *souffleur;* les *arrangeurs de bouteilles* paieront *10 fr.* pour apprendre ce métier et *20 fr.* pour prendre place art. 1-9. L'article 10 fulmine cet arrêt : Celui qui viole ce règlement serait, pour la première fois, retardé de 6 mois dans l'apprentissage. A la deuxième fois, il serait retardé d'un an. A la troisième fois, il perdrait *totalement ses droits.*

La fédération nationale des chambres syndicales des ouvriers verriers et tailleurs sur verres et cristaux de France prescrit comme devoir « de faire aboutir à la victoire, par tous les moyens à leur disposition, leurs collègues en lutte contre le patronat... pour tous les mouvements, agressifs ou imprévus de la part des patrons ». Lors de la grève de Carmaux contre un excellent patron, M. Rességuier, coupable d'avoir renvoyé un ouvrier indiscipliné, la fédération a frappé une taxe de 5 p. c. pendant 82 jours.

Heureusement qu'en France des syndicats *jaunes* commencent à se constituer contre les syndicats *rouges.*

Le premier en date fut celui du Creusot, fondé le 1er novembre 1899. Il compte après trois ans 5,000 membres, alors que le syndicat rouge n'en groupe plus que 300. Le mois suivant naquit celui de Monceau-les-Mines, se fondant avec quelques centaines de membres, devenus déjà plus de 2,000. L'exemple se répand. Au 27 décembre 1901, lors de l'inauguration de la Bourse du travail indépendant qui a son siège à Paris (rue des Vertus, 6), 214 syndicats jaunes avec 98,000 membres y étaient affiliés.

On proclama dans cette mémorable réunion le principe fondamental de ces syndicats : « Le capital-travail et le capital-argent sont les deux facteurs indispensables à la vie sociale. L'un complète l'autre. Les deux se font vivre mutuellement. Le devoir de ces deux collaborateurs est donc de rechercher amiablement, de bonne foi et en toutes circonstances, le point de rencontre des concessions réciproques qu'ils se doivent l'un et l'autre. »

et des intérêts professionnels de ses membres et de posséder un immeuble et des fonds communs pour l'avantage de ces mêmes droits et de ces mêmes intérêts. Mais il n'y faut pas de privilèges dont une direction malhonnête puisse abuser pour asservir les ouvriers ou les retenir malgré eux. Le droit de coercition doit y être limité, de sorte que la sanction des statuts ou des décrets, par l'amende ou la perte des avantages corporatifs, n'y soit ni arbitraire ni excessive. A plus forte raison, la corporation ne doit pas être obligatoire.

Demandons-nous, à propos des privilèges et des avantages qui font la force du lien corporatif, s'il ne convient pas que le régime corporatif s'identifie avec le régime *coopératif*. Nous répondons : non; ce serait la pire des confusions. Mais le régime corporatif peut être avec prudence un stimulant et un appui pour le régime coopératif.

Il est très sage, comme la loi belge le prescrit, que les caisses et les organismes des mutualités coopératives soient distincts et que les membres de la corporation puissent se refuser à la coopération. Une coopérative de consommation facile à gérer, comme pour la vente du pain, du vêtement et du mobilier, attirera généralement tous les ouvriers; une coopérative de production, avec l'aléa du libre commerce et du risque industriel, alarmera généralement les prudents. Mais ce que la loi belge permet et ce qui est utile, c'est que la corporation puisse acheter et vendre, non sous forme collective au nom de tous, mais en centralisant l'achat et la vente, tout en laissant à chacun son bénéfice personnel, sans bénéfice collectif pour la caisse commune (1).

On comprend, par un motif analogue, que le régime corporatif ne doit pas s'identifier avec le régime *mutualiste*. Cette confusion, il est vrai, est beaucoup moins périlleuse que la précédente. Toutefois, elle l'est assez pour qu'on l'évite. Les mutualités se grouperont naturellement autour des corporations bien dirigées. Mais il vaut mieux qu'elles aient leurs

(1) La loi belge autorise même la corporation à avoir *sa marque de fabrique*, immense avantage si on en contrôle les applications. Le beurre danois en huit ans a passé de 3 millions à 43 millions de kil. sur le marché anglais, grâce à un service d'inspection très vigilant et à un contrôle très sévère sur les produits auxquels on accordait le privilège de la marque corporative ou fédérative. — Avec le principe de la *solidarité corporative*, on peut donc rendre un grand service aux travailleurs, sans courir les périls de la coopération collective.

caisses, leurs organismes et leurs membres propres. Les mutualités contre les accidents, contre la maladie, contre la vieillesse, avec leur risque inévitable et leur comptabilité si délicate, gagnent parfois à être centralisées dans des organismes plus étendus et plus puissants que ne le sont beaucoup d'Unions professionnelles, surtout dans les petites localités. Quant aux institutions de crédit local, comme les excellentes caisses Raiffeisen, rien n'empêche qu'elles soient soudées aux Unions professionnelles, avec une direction distincte (1).

(1) Fournissons quelques exemples pour montrer l'*utilité économique des syndicats d'ordre corporatif et coopératif prudemment combiné.*

Nous emprunterons les premiers exemples à la profession où naturellement la routine est la plus tenace et l'entente la plus difficile, savoir l'*agriculture*.

Commençons par l'exemple tiré de la province la moins riche de *Belgique*, le Luxembourg.

En 1895, furent fondées les deux premières laiteries coopératives. Au bout de cinq ans, grâce aux initiatives persévérantes du docteur Jacques, bourgmestre de Florenville, et du R. P. Cus, S. J., le Luxembourg comptait 10.000 cultivateurs disséminés dans 339 villages, affiliés à 41 laiteries. Il en résulta pour toute la la province un bénéfice net de près de 2 millions de francs chaque année sur l'ancien système. A côté de ces laiteries, 200 syndicats s'occupent des achats d'engrais et de matières premières pour l'alimentation rationnelle du bétail. Tous ces syndicats ont été fédérés, par le docteur Jacques, en une vaste ligue nommée la *Ligue luxembourgeoise*. Celle-ci, en outre, avait déjà organisé, en août 1899, 16 caisses rurales de crédit sur la base des caisses Raiffeisen, qui prêtent à très petit crédit; un service d'assurances contre l'incendie, qui a réalisé dès sa première année plus de 2,000 polices d'assurances et a assuré pour environ 15 millions de francs; enfin un service d'achat pour engrais et semences au profit des syndicats.

Voilà ce qu'en si peu de temps la libre initiative, stimulée par un généreux dévouement, a fait pour procurer aux petits cultivateurs du Luxembourg les avantages combinés du régime corporatif.

Passons aux syndicats agricoles de la *France*, que nous font connaître deux ouvrages assez récents, celui du Comte DE ROCQUIGNY au point de vue social et économique, *Les syndicats agricoles et leurs œuvres*, et celui de M. JOSEPH GAIRAL au point de vue juridique, *Les droits et les devoirs des syndicats agricoles*.

Sauf les sociétés d'agriculture, fondées par les Etats de Bretagne en 1757, les paysans sous l'ancien régime ne s'étaient pas organisés en corporations, comme l'avaient fait les gens de métier. De nos jours, surtout depuis 1884, grâce à une loi faite pour les ouvriers de l'industrie, mais dont la campagne a profité, une foule de syndicats agricoles se sont constitués, çà et là, par des efforts isolés, sur les points les plus éloignés du pays. Au 1er janvier 1900, ils étaient au nombre de 2,500, groupant près de 800,000 cultivateurs et étendant leurs bienfaits sur un ensemble de 3 à 4 millions de personnes. Le comte de Rocquigny, dans une sorte de monographie, décrit leur évolution, leurs différentes formes, leurs tendances, leurs progrès, le rôle qu'ils sont appelés à jouer et les fruits d'ordre économique et moral qui en résultent pour le bien des classes rurales de tout le pays.

Au début, on ne s'était préoccupé que de l'acquisition des engrais en commun,

3. *Les différents systèmes d'Unions professionnelles.*

En étudiant *les relations du régime corporatif avec les pouvoirs politiques,* nous pouvons réduire les groupements professionnels à deux systèmes, qui se partagent les préférences des sociologues : le système *de la liberté s'organisant de sa propre initiative, sous la protection et avec l'aide de la loi;* — et le système *de la loi organisant et réglementant elle-même la liberté.*

Dans le premier système, la loi offre, aux corporations remplissant certaines conditions déterminées d'ordre et de

pour être protégés par une aide collective contre les fraudes et les bénéfices exagérés des intermédiaires. Bientôt, les achats en commun s'étendirent à d'autres objets, à des semences, à des instruments agricoles, à des machines de toute forme et de tout service, au choix d'animaux reproducteurs. Les achats en commun suggérèrent l'idée des ventes en commun, surtout par voie d'exportation et de certains travaux en commun, mais avec les parts bien distinctes de la propriété individuelle. De là, les coopératives de laiteries, beurreries, fromageries et distilleries. Une autre forme de solidarité coopérative, très utile aussi, se développa pour le crédit agricole, et les petites caisses rurales avec responsabilité limitée ou illimitée selon le modèle Raiffeisen se multiplièrent : même un certain nombre se fédérèrent pour mieux protéger et développer leurs ressources. En même temps, les syndicats agricoles se mirent à organiser des conférences et des cours suivis et à créer des champs d'expérience et des laboratoires pour vulgariser l'enseignement agricole et introduire peu à peu dans la culture une foule d'utiles améliorations.

S'étendant sur les services d'ordre moral et social que ces syndicats rendent aux populations agricoles, « ils ont fait, dit l'auteur, la plus heureuse application possible de la loi sur les associations professionnelles. Non seulement ils conservent les fortes vertus rurales, mais ils sauvegardent dans le cadre local ces traits précieux de caractère et de race, qui forment l'originale et sympathique figure du *paysan,* l' « homme du pays ». Ils ont créé dans nos campagnes une organisation robuste, qui ne se laissera pas entamer par l'action dissolvante des idées collectivistes et saura conserver intact le patrimoine de nos traditions nationales ».

En *Allemagne,* les syndicats agricoles sont tout aussi florissants. Un bel ouvrage, publié récemment (en 1899) par MM. Erti et Licht, nous montre, avec la précision et les renseignements désirables, la puissance de ces syndicats. On y voit, à propos des laiteries coopératives, comment les syndicats offrent, à ceux qui n'ont qu'un petit nombre de vaches laitières, la possibilité de réaliser par la coopération les avantages d'une exploitation en grand. Ailleurs, on voit les sociétés de vignerons créer des « marques », pour inspirer confiance et mieux vendre. D'autres syndicats se sont constitués pour meunerie ou boulangerie coopérative ou pour tirer meilleur parti des fruits et pour concentrer et régulariser les ventes des produits agricoles. Partout se manifeste la tendance à suivre le produit jusque chez le consommateur, pour profiter des bénéfices des intermédiaires.

Mais de toutes ces associations, les plus intéressantes sont les caisses rurales à la portée des plus petites gens. Vu les dépenses indispensables pour améliorer les produits du sol et se protéger contre l'aléa des récoltes et des prix, le crédit

vitalité, l'octroi de la personnification civile et certains privilèges et avantages, pour leur permettre de mieux poursuivre leur fin, sans absorption des intérêts et des initiatives de leurs membres. L'autonomie de l'association est respectée par le pouvoir, comme la liberté individuelle des membres est respectée par l'association.

Dans le second système, la loi crée l'organisme de l'association. Des liens de droit étroits et forts attachent les membres à la corporation et celle-ci au pouvoir. Le métier, ainsi constitué avec un caractère obligatoire et exclusif, est rendu apte à servir de cadre à l'électorat politique, au cas où celui-ci se base sur l'excellent système de la représentation des intérêts.

On comprend aisément que, dans chacun des deux systèmes, l'intervention de la loi et des pouvoirs comme la part laissée

rural est d'une importance capitale. Que de paysans il a déjà sauvés de l'usure ou de la ruine! En 1900, l'Allemagne possédait 11,000 sociétés coopératives de petit crédit, la plupart au service de petits cultivateurs.

Les syndicats agricoles de l'Allemagne y rendent donc les plus précieux services pour améliorer le sort des classes rurales et y développer le sentiment de la prévoyance, de l'épargne, de l'honnêteté, de la responsabilité personnelle et de la solidarité sociale.

A ces exemples empruntés à la profession agricole, ajoutons quelques exemples empruntés aux *métiers exercés dans les villes allemandes*.

Les ébénistes de Munich ont une société dont l'origine remonte à 1871 et qui est devenue coopérative légale selon la loi de 1889. Leur but, aux termes de l'art. 2, est ainsi formulé : A) l'achat en commun de matières premières, d'outils et autres objets nécessaires pour la fabrication de meubles, et leur vente aux membres de la société à des prix modérés; — B) l'entreprise de travaux commandés concernant le métier de l'ébénisterie et de la menuiserie de construction et leur répartition entre les membres de la société : les travaux ordinaires sont répartis par parts proportionnelles et les travaux importants par tour de rôle; — C) l'ouverture d'un magasin de vente commun, afin d'y débiter les objets fabriqués par des membres : un règlement détaillé organise le système du magasin, le nombre de pièces qu'on peut y exposer, leur conditionnement, et leur prix, qui doit être le prix moyen habituel. Sur ce prix, on retient une commission, qui est 12 1/2 p. c. pour les meubles en bois.

Les membres sont au nombre de 60 et la société a distribué déjà jusqu'à 11 p. c. de dividende.

Les bouchers de 11 villes importantes de la rive gauche du Rhin se sont groupés, au nombre de 130, en coopérative libre pour la vente des sous-produits, surtout les peaux, qui étaient à la merci d'intermédiaires commerciaux. Ils y ont gagné de 60 à 90 p. c. Pareille société a été fondée dans la même région entre 650 membres pour la vente des graisses. Le dernier exercice présente un mouvement d'affaires de 800,000 marks et accuse 9 p. c. de dividende.

Les menuisiers d'Osnabruck, pour lutter contre une puissante concurrence, se sont unis en coopérative légale, à double fin de se procurer et d'employer

à la liberté admettent bien des mesures et des nuances. C'est une question de dosage, qui n'efface pas la distinction générale des deux systèmes.

Le premier système trouve son application la plus parfaite dans la loi belge des Unions professionnelles, promulguée le 31 mars 1898. Le second système s'applique surtout aux Corporations autrichiennes, organisées par la loi du 15 mars 1883 et la loi partielle du 23 février 1897.

Les deux systèmes ont inspiré, par parties inégales, la loi allemande du 26 juillet 1897 sur l'organisation des métiers.

Nous avons suffisamment indiqué, dans le numéro précédent, les motifs qui nous font préférer le premier système. Faisons-le connaître en détail par l'analyse de la loi belge, qui en constitue une des plus parfaites applications.

4. *Les Unions professionnelles d'après la loi belge.*

La loi belge, en harmonie avec l'esprit de la Constitution, reconnaît à tous les métiers liberté pleine et entière de

les machines nécessaires au métier et d'acheter en gros les matières premières pour les vendre en détail aux membres. La société est à responsabilité limitée (500 membres). La société a ainsi acquis une salle de machines-ateliers de 600 m^2 avec un générateur de 35 chevaux, 14 machines et un éclairage à l'électricité. Les membres paient leur place dans la salle. Le bénéfice réalisé est considérable par l'achat à meilleur compte des matières premières, par le profit résultant de l'usage des machines, et par le dividende des actions, qui a été d'environ 8 p. c. — Des organisations analogues existent pour l'industrie du bois dans d'autres villes.

Les tailleurs de Crefeld se sont de même associés pour mieux se protéger contre la concurrence des « confectionneurs » et celle des « liquidations ». Ils ont commencé avec un capital modeste de 400 marks et l'obligation d'un versement hebdomadaire de 0.50 pf. Au bout de dix ans, ils possédaient un magasin de matières premières, où les membres peuvent se pourvoir à bon compte, et un établissement de confections, où la corporation procure, pendant la morte saison, du travail au prix normal. Les tailleurs des villes voisines ont suivi cet exemple.

Les petits horlogers de Berlin, qui se plaignaient du manque du travail, se sont de même associés, au nombre de 50, en syndicat, avec une salle commune pour l'exposition des modèles et la vente des produits. Une clientèle abondante leur est venue et l'exercice de 1900 accusait déjà un mouvement d'affaires, par le moyen du syndicat, de 46,000 marks.

En Autriche, les essais sont encore plus nombreux et y sont davantage encouragés et soutenus par les subsides du gouvernement. A Vienne, l'activité et l'habileté du célèbre bourgmestre Lueger leur ont assuré un grand succès.

En Belgique, les essais sont plus rares, mais déjà quelques-uns sont en voie de progrès.

Cf. V. Brants, article de la *Réforme sociale* du 1er mars 1902, auquel nous avons emprunté ces renseignements sur les métiers allemands. On y trouvera l'indication des documents et de sources à consulter sur cette question si intéressante pour le relèvement du petit métier et de la petite bourgeoisie.

s'organiser en corporations comme ils l'entendent; mais elle n'accorde la personnification civile qu'aux corporations dont les statuts, suffisamment détaillés, ont été approuvés par le conseil des mines, constitué en commission d'entérinement. Ces statuts doivent contenir la dénomination du siège de l'Union; son objet; la condition d'entrée et de sortie des membres; l'organisation de l'autorité qui la dirige; le genre de placement des fonds, dont est exclu, par motif de prudence, le placement dans des sociétés commerciales: le mode de règlement des comptes; les règles concernant la revision des statuts et la dissolution de la société, règles sagement soumises à certaines conditions spécifiées dans la loi: enfin le genre de sanction (amendes, exclusion), que l'Union édictera pour l'observation de ses règlements et qui ne peuvent devenir l'objet d'une poursuite judiciaire. Toutes ces précautions ont été stipulées pour sauvegarder la liberté de tous les membres contre les abus de pouvoir du comité-directeur ou d'une majorité parfois oppressive, surtout quand elle est elle-même opprimée par des meneurs.

Les *privilèges* de l'Union sont les suivants : l'Union peut ester en justice pour défendre ses droits propres ou ceux que ses membres possèdent en qualité d'associés. Elle peut acquérir la propriété des meubles et immeubles nécessaires à ses opérations. Elle peut recevoir des dons et des legs aux mêmes conditions que les sociétés mutualistes, donc sous autorisation du gouvernement. Elle peut adopter des marques de fabrique ou de commerce réservées aux seuls membres et centraliser au profit des membres, mais sans bénéfice personnel pour l'Union, des achats et des ventes en gros ou en détail.

Les *charges* de l'Union pour jouir de ces privilèges sont de double ordre. L'Union doit chaque année envoyer ses comptes à la commission d'entérinement et elle doit payer, pour compenser les droits de transmission, une taxe de 4 p. c. du revenu cadastral de ses immeubles. Chaque associé conserve le droit de se retirer à tout instant de l'Union, sans que celle-ci puisse exiger autre chose que la cotisation échue et la cotisation courante.

En outre, on interdit à l'Union de faire le *commerce*, de fonder dans son sein des *mutualités*, et de devenir *agence politique* en imposant à ses membres ou en appuyant de sa caisse des actes d'ordre politique.

Ces trois prohibitions ont pour effet de sauvegarder la liberté indivuelle des membres et de renfermer l'Union dans sa mission propre. Aussi les mutualités, les coopératives de production ou de consommation, les ligues de propagande et d'action politique peuvent être créées parmi les membres de l'Union au gré de chacun, mais non par voie de décret émané de la majorité ou du comité-directeur ni avec l'argent de l'Union. Le droit commun de fonder des caisses et des organismes séparés pour les membres qui désirent ce genre d'institutions a été jugé meilleur que le droit autoritaire pour la majorité de les imposer à une minorité qui peut-être n'en veut pas. De plus, en empêchant la solidarité trop intime de l'organisme corporatif avec des œuvres mutualistes, coopératives ou politiques, le législateur a voulu éviter que la ruine d'une de ces œuvres entrainât la ruine de la corporation elle-même.

La *fin* des Unions professionnelles a été définie dans la loi belge et dans les explications du gouvernement qui a fait la loi, telle que nous l'avons définie plus haut en théorie : « L'étude, la protection et le développement des intérêts professionnels constituent le but exclusif de leur activité. » En outre, les intérêts professionnels ont été nettement envisagés au point de vue individuel de l'avantage qui en résulte pour chacun. La loi belge n'a pas voulu, avec raison, que l'intérêt individuel fût absorbé par l'intérêt collectif. De là les limites et les prohibitions qu'elle a établies contre les empiétements naturels de l'organisme corporatif sur la liberté et les intérêts individuels.

L'Union a donc été destinée dans l'esprit des législateurs belges pour réaliser la *quadruple mission* que nous lui avons assignée plus haut.

La *première mission* de l'Union : d'encourager et de relever le travailleur par l'honneur mieux assuré du métier, se recommande d'elle-même par toute la portée de la loi.

La *seconde mission* : de favoriser l'aide mutuelle entre les travailleurs et de rendre le métier plus productif, doit être réalisée par les écoles professionnelles, les ateliers d'apprentissage, les champs d'expérience (dans les cultures), la diffusion éclairée des progrès techniques, la possession d'une marque de fabrique ou de commerce bien contrôlée dans ses

usages, et l'organisation intelligente des achats ou ventes en commun avec les parts distinctes de chacun. La loi belge accorde à l'Union des droits et des privilèges spéciaux en vue de cette mission. De plus, l'Union peut inspirer des œuvres coopératives et mutualistes de différent ordre, qui peuvent y trouver un utile appui, tout en s'en distinguant.

La *troisième mission* de l'Union a pour but de protéger les droits et les intérêts de ses membres dans le contrat du travail vis-à-vis de la concurrence, mais sans empiétement sur la direction patronale et les droits des tiers.

Enfin, une *quatrième mission* a pour objet la pacification sociale, pour que la troisième mission, poussée trop loin, ne devienne pas un principe de division et de guerre. Elle veut que les statuts de l'Union renferment l'engagement de rechercher de commun accord avec la partie adverse les moyens d'aplanir, soit par la conciliation soit par l'arbitrage, tout différend intéressant l'Union et portant sur les conditions du travail.

On a reproché à cette loi un excès de prudence pour sauvegarder la liberté individuelle et l'autonomie des corporations. On a fait remarquer qu'à la fin de la première année, seulement 107 Unions avaient profité de la loi, parmi lesquelles 82 Unions agricoles et 6 Unions d'ouvriers industriels, les autres préférant se constituer hors des privilèges et des charges de la loi, pour ne vivre que du droit commun sous l'égide constitutionnelle de la liberté d'association.

Nous répondrons à l'objection tirée des faits que l'évolution d'Unions réglées par la loi ne saurait être rapide dans un milieu aussi libéral et aussi individualiste que la Belgique et que les opinions et les mœurs doivent être d'abord réformées et qu'elles ne peuvent l'être que par une propagande éclairée et persévérante. Au reste, nombre de corporations, telles que les ligues socialistes, ont su trouver dans le droit commun, qu'elles critiquent si violemment, des garanties suffisantes de force et de succès.

Quant à l'excès de prudence contre les abus de l'autorité, qu'on reproche à la loi belge, il vaut mieux que l'excès de témérité, qui empiète sur les droits et les œuvres de la liberté. La loi ne doit pas faire violence aux opinions et aux mœurs pour créer des organismes dont la vie serait absente et dont la juste liberté des citoyens se plaindrait.

Grâce à des subsides et à des privilèges exceptionnels ou à la contrainte légale, on peut, comme en Autriche, assez rapidement multiplier les organismes corporatifs. Nous mettons en doute la fécondité durable d'un pareil principe de progrès (1).

5. *Le problème de l'entente entre le capital et le travail.*

Abordons maintenant, pour le traiter également d'après les principes du droit naturel et à la lumière de l'expérience, le grave problème de l'entente mutuelle entre le capital et le travail, entre les patrons et les ouvriers, en sauvegardant de part et d'autre une suffisante indépendance pour l'efficace protection de leurs droits réciproques.

Il y a deux systèmes pour produire cette entente dans la sauvegarde mutuelle des droits, le *système violent,* qui cherche à imposer la justice par la force; — et le *système pacifique,* qui cherche à protéger et à compléter la justice par la charité.

Le premier système ne saurait être qu'un pis-aller transitoire, rendu parfois nécessaire par le mauvais vouloir d'une des deux parties; le second doit être regardé non seulement comme le système idéal, mais comme le système *normal,* dont on doit poursuivre la réalisation par les meilleurs moyens.

Le premier système s'exerce par les ouvriers contre les patrons au moyen du *droit de coalition* en vue d'une grève totale et partielle qui force le patron à transiger avec les ouvriers, pour pouvoir s'assurer leur concours dans son entreprise. L'exercice du droit de grève exige, pour être efficace, une caisse de chômage, alimentée par les cotisations, les amendes ou les dons volontaires. Cette caisse de chômage suffisamment alimentée devient ainsi en temps de conflit entre les patrons et les ouvriers une caisse de résistance, permettant aux ouvriers de suspendre le louage de leur travail jusqu'à l'apaisement du conflit.

Le droit de grève en soi est légitime et doit être reconnu par la loi comme *arme de défense,* non comme *arme de combat.* La loi qui permet l'organisation et l'emploi de ces caisses

(1) A consulter, sur les lois qui règlent en Allemagne et en Autriche le régime corporatif, notre ouvrage, *Le Socialisme et le Droit de propriété,* 2e édition, ainsi que les renseignements fournis dans la thèse précédente.

de chômage et de résistance, ne peut vouloir fournir aux ouvriers une épée d'attaque et de combat, ai-je écrit dans mon livre sur « le socialisme et le droit de propriété », mais seulement un bouclier de défense et de protection. A aucune des deux parties la loi ne doit donner une épée mais seulement un bouclier. Si l'une des deux parties se forge, hors de la loi, une épée pour attaquer le droit de l'autre, que le bouclier forgé par le législateur suffise à l'autre pour se couvrir contre l'attaque inique et protéger efficacement contre elle ses légitimes intérêts.

Le droit de coalition des ouvriers contre les patrons pour leur refuser le travail demandé, surtout aux époques où le patron est surchargé de commandes, appelle en toute justice, comme terme corrélatif, le droit des patrons contre les ouvriers pour leur refuser le travail offert, et même l'entente entre les patrons pour refuser en commun le travail aux ouvriers, contre lesquels ils croient devoir ainsi se protéger. Cette « mise en interdit » est une arme à double tranchant très redoutable. Aussi ce double droit peut-il conduire à de terribles abus.

Le droit de coalition en Angleterre fait éclater en moyenne 800 grèves, dont la moitié au moins aboutit à la défaite, et parfois y déchaîne des grèves à ruines gigantesques, comme l'ont été les trois plus grandes grèves des quinze dernières années : la grève des Dockers de Londres en 1889, étendue durant un mois à près de 100,000 ouvriers de l'*Unskilled labour;* la grève des houilleurs du centre en 1893, où 350,000 ouvriers ont perdu en seize semaines 112 millions de francs de salaires, pendant que la caisse de chômage a dépensé 25 millions de francs; enfin, en 1897, la grève des ouvriers métallurgistes, qui, après avoir fait perdre 5,500,000 journées de salaires et une encaisse de 8 millions de francs, outre 6 millions d'emprunts et 10 millions de secours de toute nature, s'est terminée, comme il était à prévoir, par la soumission complète des ouvriers (1).

(1) Complétons en note ces données statistiques sur les grèves de l'Angleterre et ajoutons-y quelques renseignements sur les grèves d'autres pays.

La grève des 100,000 dockers de Londres sévit du 15 août au 14 septembre 1889. Elle fut fomentée par J. Burns, qui fit des dockers le gros bataillon des nouvelles « trades unions » ou des unions de l'Unskilled labour (travail non qualifié ou travail des manœuvres), assez mal vues des vieilles unions du Skilled labour

Au point de vue social, de pareilles grèves constituent partout un phénomène funeste qu'on ne saurait assez déplorer.

(travail qualifié). Le cardinal Manning, sans se prononcer sur le principe de la grève, s'interposa efficacement pour en négocier la solution. Celle-ci donna gain de cause au célèbre agitateur. La clause la plus regrettable fut que la corporation des dockers acquit le droit de monopoliser à son profit tous les travaux des ports et d'en exclure tout ouvrier étranger.

Le ministère du commerce a publié, sous forme de livre bleu, le rapport du chef du bureau du travail sur les grèves de l'année 1894.

Le nombre des grèves a été de 1,061, chiffre plus considérable que celui de *1893* (782) et de 1892 (700). Mais le nombre des travailleurs atteints a été moitié moindre qu'en *1893,* soit 324,000. L'excès de 1893 est dû surtout à la grève exceptionnelle des 350,000 houilleurs du centre.

Le nombre de 324,000 représente environ 1/15 du nombre total des ouvriers anglais : ce serait donc 1 ouvrier sur 15 qui aurait fait grève.

Le nombre des journées de travail perdues en 1894 a été de 9,332,000, soit environ 29 1/2 jours par gréviste, ce qui représente une somme de salaires perdus d'environ 50 millions de francs.

23 p. c. de ces grèves et 66 p. c. des grévistes appartenaient à l'industrie minière.

Les « trades unions » n'ont voulu soutenir que 329 de ces 1,061 grèves et ont déboursé du chef de ces grèves 1,200,000 francs. Leur action devient de plus en plus conciliatrice et pacificatrice.

564 grèves, soit 53 p. c., ont été motivées par des questions de salaires : 291 ont été provoquées par une demande d'augmentation de salaires et les autres par la résistance à une réduction proposée par les patrons.

Enfin, sur ces 1,061 grèves, les grévistes ont eu victoire complète dans 372, victoire partielle dans 244 et défaite complète dans 389 autres cas.

La plupart de ces grèves ont été réglées par des négociations directes entre les ouvriers et les patrons.

Expliquons-nous plus à fond sur la gigantesque grève de 1893. Cette grève prit naissance le 28 juillet 1893 et dura seize semaines, en s'étendant à environ 350,000 ouvriers. Les mineurs y perdirent environ 112 millions de francs de salaires, et elle coûta aux « trades unions » qui la décrétèrent 25 millions de francs. En outre, elle plongea dans une misère noire la population qui vivait, dans le Centre, des industries et des métiers tributaires des Charbonnages du Centre, les plus riches du monde. Cette grève eut pour cause la baisse persistante des prix du charbon.

Les patrons, dont les bénéfices allaient depuis longtemps en diminuant, voulurent réduire de 25 p. c. l'augmentation de salaire qui avait été accordée dans la période de prospérité. La réduction de leurs bénéfices était beaucoup plus grande. Evidemment, ils étaient dans leur droit : ils proposèrent même de soumettre le litige à un tribunal d'arbitrage. Les ouvriers ne voulurent pas. Se sentant forts par le nombre, sans se soucier de la calamité qu'ils allaient déchaîner sur toute la contrée et surtout sur une immense population industrielle, qui avait besoin de charbon, ils se décidèrent froidement et obstinément à cette gigantesque grève. Ils persistèrent dans leur lutte injuste durant seize semaines, jusqu'à ce que lord Roseberry négocia un arbitrage provisoire. Le prix du charbon s'étant relevé par l'effet même de la grève, il proposa de maintenir les anciens prix jusqu'au 1er février 1894 et d'employer le délai à établir un comité de conciliation pour déterminer le taux des salaires de période en période, comme les patrons l'avaient proposé.

Mais au point de vue économique, l'effet est différent de pays à pays. L'industrie anglaise avec ses puissants capitaux, son

Passons aux grèves des Etats-Unis, en extrayant quelques renseignements intéressants du savant ouvrage de Claudio Jannet, *Les Etats-Unis contemporains* (4e éd., Paris, Plon, 1889, t. II, pp. 200-201) :

M. Caroll Wright, commissaire du travail à Washington, a publié la statistique des grèves pendant la période de 1881 à 1886. Elles se sont élevées dans ces six dernières années à 3,903; ont porté sur 22,336 établissements, grands et petits, et ont fait cesser leur travail à 1,021,000 ouvriers : soit en moyenne, par an, 650 grèves portant sur 3,722 établissements et 170,166 grévistes. Plus des quatre cinquièmes n'ont pas été spontanées, mais ont été ordonnées par des associations de travailleurs. M. Wright atteste que 46 p. c. de ces grèves ont réussi complètement aux travailleurs, 14 p. c. incomplètement et 40 p. c. ont échoué. Il estime la perte des salaires éprouvée par les grévistes à 10 millions de dollars en moyenne par an et la perte des patrons à 6 millions. Plus de 16 p. c. des grévistes ont été congédiés.

En 1887, d'après le *Bradstreet*, il n'y a pas eu moins de 884 grandes grèves ayant atteint de 450 à 500 mille ouvriers. Ces grèves, de plus en plus fréquentes dans la région industrielle du nord-est et à Chicago, sont d'autant plus funestes que les plus importantes sont dirigées par de grandes *trades unions*, qui, pour atteindre les employeurs, pratiquent le *boycottage* et le poussent aux plus extrêmes conséquences. Ainsi, elles imposent la cessation du travail à des ouvriers qui n'y sont nullement intéressés; elles ont prétendu frapper d'interdit tous les produits de certaines brasseries et empêcher de sortir du port de New-York les navires appartenant à des compagnies qui employaient le charbon des houillères boycottées. Mais toutes les grèves de ce genre, en 1888, ont absolument échoué. Les succès qu'enregistre M. Wright s'appliquent généralement à des grèves nées d'un conflit local et dans une usine particulière.

Décrivons, d'après un article du *Correspondant*, écrit par un spécialiste (« Capital et Travail aux Etats-Unis », par Dewitt-Guizot, *Correspondant*, 10 juillet 1905), la plus célèbre grève des Etats-Unis et les conséquences qu'elle provoqua.

Cette grève éclata en Pensylvanie, le principal bassin d'anthracite des Etats-Unis. Elle y fut fomentée par une association syndicale et corporative à tendances plutôt économiques que politiques, nommée « Les travailleurs unis des mines d'Amérique ». Cette union nationale, fondée en 1871 et réorganisée sous sa forme actuelle en 1900, compte parmi les plus puissantes des Etats-Unis et domine surtout dans l'Indiana, l'Ohio, l'Illinois et la Pensylvanie. Elle comptait vers 1902, époque où fut décrétée la grève, 250,000 adhérents. Le 15 mai 1902, la grève générale fut décrétée en Pensylvanie par 57 délégués sur 100. La grève engloba 147,000 travailleurs et dura jusqu'au 3 octobre, donc environ cinq mois. Les grévistes se laissèrent entraîner à beaucoup d'actes de violence. Ils dépensèrent, en fonds de secours, 10 millions de francs, mais les ouvriers y perdirent 25 millions de dollars, soit 130 millions de francs. La diminution d'anthracite atteignit 24 millions et demi de tonnes, et le prix du combustible monta à 20 dollars, soit 100 francs la tonne! Le 16 octobre 1902, sur la proposition de la Compagnie et avec l'agrément des travailleurs unis, le président Roosevelt nomma une commission de sept membres, parmi lesquels un évêque catholique, Mgr Spalding. C.-D. Wright, l'éminent commissaire du travail, en fut nommé rapporteur.

Longue fut l'enquête qu'elle organisa. On y entendit 293 ouvriers, 154 patrons et les conseils des deux parties, comme ceux de 2,000 ouvriers non-unionistes,

empire colonial si vaste, sa marine et ses ressources de toute nature si prodigieusement développées, peut résister à ces

outre 11 témoins indépendants qu'elle convoqua. Les procès-verbaux couvrirent 10,047 pages. On fut unanime à louer l'impartialité de la Commission. Celle-ci jugea nombre de points, mais elle ne prétendit pas imposer d'autorité son verdict. Elle préféra agir sur l'opinion publique. Elle proclama « qu'il convient que les patrons reconnaissent aux ouvriers le droit de s'associer, mais que les ouvriers doivent reconnaître le droit des patrons et celui des non-syndiqués. » « L'union, déclara-t-elle, n'a pas à s'immiscer dans les affaires du patron... » Elle formula en outre ce grand principe : « Il est inadmissible de prétendre que la majorité des ouvriers acquière en s'associant des droits sur ceux qui ne s'associent pas. » Pour justifier ce principe, elle fit remarquer combien est fausse l'assimilation d'un syndicat à un Etat, *où la minorité subit la loi de la majorité,* car cette minorité est dans l'Etat et participe à l'Etat *en vertu de l'essence même de la société civile.* Une trade-union, au contraire, est une association *volontaire.* Aussi Lincoln disait-il avec raison : « Aucun homme n'est assez bon pour en gouverner un autre sans son consentement. »

La commission propose finalement un comité permanent d'arbitrage, et, dans la dernière partie de son travail, elle définit et blâme avec énergie les grèves *sympathiques,* c'est-à-dire les grèves décrétées uniquement par sympathie, sans motif ou intérêt propre pour l'Union qui s'y laisse entraîner par simple esprit de camaraderie; l'exclusion des non-unionistes; le boycottage des ouvriers regardés comme suspects; les listes noires et la violation, sous n'importe quel prétexte, des lois du pays.

« La loi, proclame encore la commission, est applicable à tous dans un pays libre et ne peut faire d'exception... Une grève entamée avec le dessein de parvenir à ses fins en usant d'intimidation et de contrainte viole la loi dès son principe... Déchaîner des grèves mal organisées et dont la violence peut sortir est un acte blâmable... Le droit de continuer son travail quand d'autres l'ont abandonné ou le droit d'embaucher des ouvriers pour un travail abandonné par d'autres constitue une partie de la liberté individuelle qui ne peut jamais être méconnue... Chacun a le droit d'opiner qu'il vaut mieux ne pas faire grève.

En repoussant l'*arbitrage obligatoire,* la commission recommande l'*enquête obligatoire* pour les grèves à vaste portée. Cette enquête ordonnée par les pouvoirs publics fixerait les responsabilités devant le tribunal de l'opinion publique.

Ce rapport est vraiment un chef-d'œuvre d'esprit juridique et de sagesse sociale.

Ces faits, bien médités, prouveraient aux plus aveugles qu'il n'y a dans les rapports du capital et du travail que des abus particuliers et accidentels et que les ouvriers abusent de leur puissance plus encore que les patrons. Au reste, en Angleterre, les « trades unions », plus puissantes et mieux organisées qu'aux Etats-Unis, n'ont voulu soutenir les ouvriers que dans un tiers de leurs grèves. Le plus grand nombre de grèves y a été sans motif et sans issue.

En France, où les traditions patronales sont plus fortes qu'en Angleterre et aux Etats-Unis, les grèves jadis étaient bien moins nombreuses. Depuis vingt ans, grâce aux meneurs socialistes, le nombre s'en accroît notablement et elles offrent un caractère nettement politique, comme à Monceau-les-Mines, où les ouvriers, grâce aux institutions patronales et aux excellentes traditions créées par la famille Chagot, touchent de beaux salaires et bénéficient de multiples largesses, que nous avons indiquées p. 333 sous le nom de mines de Blanzy. Qu'on veuille bien consulter, sur les grèves de Monceau-les-Mines, la conférence si instructive de M. Bellefond (*Réforme sociale,* 16 mai 1900).

multiples heurts et à ces chocs si violents entre le capital et le travail. Mais dans de petits pays comme la Belgique,

Avant cette dernière époque, de 1874 à 1889, ont éclaté 1,504 grèves. Or, en 1889, le nombre des usines était monté à 137,019. En supposant le chiffre moyen de ces usines de 120,000 pour la période écoulée, cela ferait une grève par an pour 12,000 usines, et en tenant compte du fait qu'un petit nombre de grèves se sont étendues à plusieurs usines, nous pourrions au maximum compter une grève pour un millier d'usines. Voilà comment la statistique fait justice des exagérations passionnées du socialisme! On dépeint le capital et le travail comme étant en lutte perpétuelle, par l'effet essentiel du régime moderne de l'industrie, et malgré toutes les excitations des meneurs politiciens, on ne compte durant cette période de 1874 à 1889, parmi les ouvriers français, si excitables, qu'une grève par an sur un millier d'usines!

Consignons ici les résultats statistiques de 1886 à 1900, pour y constater le sinistre progrès dans le nombre des grèves, depuis la puissante propagande du socialisme en France.

De 1886 à 1888, la moyenne annuelle des grèves a été de 126; — de 1889 à 1892, de 294; — de 1893 à 1898, de 454; — enfin, en 1899, le nombre total a été de 739 grèves, et en 1900, de 902.

Au progrès dans le nombre des grèves correspond l'extension dans les zones atteintes. De 1886 à 1888, les grèves ont éclaté en 23 départements: de 1889 à 1892, en 50; de 1893 à 1898, en 65, et de 1899 à 1900, en 76. De plus, l'office du travail a constaté que, pour l'année 1899, 58 fois sur 100 grèves il y avait un syndicat en activité; pour les mines et la métallurgie, c'est 8 fois sur 100 grèves qu'un syndicat y est intervenu.

Cherchons dans un article bien informé de la *Réforme sociale* de Paris (n° du 16 décembre 1910), quelques renseignements instructifs sur la célèbre grève des cheminots de 1910. Cette grève éclata sous la direction d'un comité central parmi les agents et les employés du réseau du Nord et obtint assez facilement le concours du réseau de l'Ouest-Etat, tandis que les autres réseaux continuèrent, à quelques exceptions près, le service normal.

Le but poursuivi par les cheminots était, dans les intentions et les résolutions générales, strictement *corporatif*, sans visées politiques et avec répudiation en principe d'actes révolutionnaires.

Les revendications essentielles portaient sur l'amélioration des salaires et la réglementation du travail au profit de tout le personnel.

La grande majorité des employés avait un salaire supérieur à 5 fr. et une décision patronale avait promis ce salaire à partir du 1er janvier 1911 à tous les ouvriers et employés en résidence à Paris, où la vie est plus chère.

Les cheminots trouvaient cette solution incomplète. Ils réclamèrent pour tous un contrat de travail d'une durée minimum d'un mois, pour écarter le recours, assez fréquent dans des périodes de presse, aux tâcherons ou manœuvres employés à la journée au prix de 3 fr. ou 3 fr. 25, et ils exigeaient pour tous un salaire mensuel de 150 fr., soit 5 fr. par jour sans déduction des journées de repos (soit 1 sur 10 en moyenne).

A ces revendications principales s'en ajoutaient deux autres : l'effet rétroactif de la loi des retraites du 11 juillet 1909 et l'application du repos hebdomadaire dont étaient encore privés bon nombre d'agents.

Les privilégiés se sont engagés à fond sur ces deux points, comme sur les salaires et les commissionnements au mois, avec les non-privilégiés.

il n'en serait pas de même : de pareilles pratiques ébranleraient profondément l'industrie, et l'exode des capitaux, qui

Enfin on exigeait aussi la réforme de certains abus, surtout de ceux qui provenaient de la prime aux économies.

Ce mouvement gréviste, à caractère nettement corporatif, ne tarda pas à dévier de son but.

D'abord les dirigeants du comité de grève, pour soutenir ou accentuer l'énergie du mouvement, firent des appels à la lutte, qui furent considérés par nombre de grévistes et interprétés par le gouvernement comme des provocations au sabotage et à l'abandon du service en cours de route, ce qui constituait une grave lésion du bien commun et de l'ordre public. Les journaux de Jaurès et Hervé se firent les protecteurs officiels du comité et imprimèrent ainsi à la grève un caractère politique et une tournure insurrectionnelle. En outre, les syndicats des terrassiers et des maçons, les plus fermes appuis de la C. G. T., promettaient leur aide, tandis que les personnels du Métropolitain, des Omnibus et des Tramways se préparaient à cesser le travail. Cette grève partielle semblait ainsi conduire à la grève générale, prêchée depuis si longtemps par les pontifes de la révolution sociale. Devant ce péril, le gouvernement prit des mesures vigoureuses. Il arrêta aux bureaux de l'*Humanité,* où s'était installé en permanence le comité de grève, six de ses principaux membres, inculpés de provocation au désordre et à la résistance aux lois, et il adressa aux agents des chemins de fer un ordre d'appel militaire, les convoquant pour une période de 21 jours à accomplir à leur poste sous les ordres de leurs supérieurs hiérarchiques, transformés en supérieurs militaires dans l'organisation des sections de chemins de fer de campagne.

Le gouvernement fut énergique tout en restant dans son strict droit. Mais les députés socialistes et l'*Humanité* déclarèrent ces mesures illégales. De là des conflits qui départagèrent l'élément modéré, qui ne voulait qu'une grève professionnelle sans désordre social, et l'élément révolutionnaire, dont le gouvernement sut triompher.

La grève échoua donc complètement par la déviation du mouvement syndical au profit d'un but politique et révolutionnaire, et aussi par l'excès de ses revendications et l'abus des moyens de résistance, auxquels elle eut recours.

Toutefois M. Leroy-Beaulieu blâme, dans l'*Economiste français,* M. Briand pour avoir déclaré que le fait de la grève à lui seul ne justifie pas une révocation. Or, de la part de l'employé à un service public, la simple coopération à une grève constitue une manifeste violation et une rupture de contrat. Il eût fallu déclarer nettement que tout gréviste s'expose à perdre son emploi; la déclaration de M. Briand, remarque M. Leroy-Beaulieu, est comme un encouragement à une grève future.

Ajoutons à ces données quelques renseignements sur les grèves en Belgique.

Les grèves les plus redoutables y sont les grèves fomentées par le parti socialiste.

Pour donner une idée des grèves d'ordre économique qui y éclatent, choisissons trois mois de 1902 et, après une période de 8 ans, deux mois de 1910; on constatera que le progrès n'est pas très accentué.

Pendant le mois de janvier, outre 3 grèves qui ont continué, 5 nouvelles grèves ont éclaté. Cinq grèves ont pris fin en janvier : 4 intéressant 598 ouvriers ont échoué, 1 intéressant 250 ouvriers s'est terminée par une transaction. — Pendant le mois de février, outre 4 grèves qui ont continué, 6 nouvelles grèves ont éclaté. Dans 5 cas, intéressant 479 ouvriers, le conflit s'est terminé par l'échec des ouvriers;

cherchent avec raison la sécurité et un bénéfice raisonnable, se précipiterait au grand préjudice de la prospérité de ces pays et surtout de la classe ouvrière. Chaque année, dans notre petit pays, sans colonies de grand rapport, avec une surpopulation si forte, le capital doit créer du nouveau travail pour environ 15,000 ouvriers. Comment les capitalistes persisteraient-ils dans cette initiative si nécessaire et toutefois pleinement libre, si les syndicats d'ouvriers belges prenaient l'esprit et acquéraient la force des Unions anglaises?

La grève n'entraîne pas seulement des conséquences funestes pour les patrons contre lesquels elle est dirigée et pour le bien-être des familles des grévistes qui y recourent; mais souvent elle force à un chômage calamiteux bien des ouvriers, dont le travail est en relation étroite avec l'industrie frappée d'arrêt. Remarquons, en outre, pour juger tout le mal qui résulte du recours à cette arme de guerre, que la grève elle-même est souvent imposée par un petit nombre de meneurs à une majorité intimidée ou entraînée aveuglément.

Voilà pourquoi on doit prévenir les grèves dans leurs causes, en substituant au *système violent*, qui cherche *à imposer la justice par la force*, le *système pacifique*, qui cherche *à protéger et à compléter la justice par la charité*. L'entente amicale des deux parties dans un esprit de justice et de bienveillance mutuelle vaut mieux que la paix armée

dans un cas, intéressant 80 ouvriers, le travail a été repris à la suite d'une transaction. — Pendant le mois de mars, 9 grèves nouvelles, intéressant 876 grévistes et 552 chômeurs forcés, ont été signalées à l'Office du travail. 7 grèves ont pris fin en mars et une au commencement d'avril. De ces 8 grèves, 6, intéressant 403 ouvriers, ont échoué, et ont entraîné le renvoi de 35 grévistes. 2 grèves, intéressant 313 ouvriers, ont réussi. *Revue du Travail*, publiée par l'Office du travail en Belgique, mois de février, de mars et d'avril.)

Rapprochons de ces mois les mois de septembre et d'octobre 1910.

En septembre 1910, outre 4 grèves qui ont continué avec 700 grévistes et 270 chômeurs forcés, 5 grèves nouvelles ont éclaté, intéressant 552 grévistes et 33 chômeurs forcés. 4 grèves ont pris fin : 1 avec succès, intéressant 275 grévistes, 2 avec transaction ou succès partiel, intéressant 36 grévistes, et 1 avec échec, intéressant 61 grévistes.

En octobre 1910, outre 5 grèves, qui ont continué avec 880 grévistes et 330 chômeurs forcés, on a signalé 8 grèves nouvelles avec 350 grévistes et 700 chômeurs forcés. 8 grèves ont pris fin, 1 avec succès, intéressant 28 grévistes, 2 avec transaction, intéressant 180 grévistes, 4 avec échec, intéressant 231 grévistes. (Même revue, aux mois d'octobre et de novembre 1910.)

entre les deux parties mutuellement défiantes et toujours prêtes à la lutte.

Citons comme exemple de ce système d'entente amicale et d'union mixte, avec suffisante indépendance des deux parties, l'essai tenté par l'abbé Hitze dans la grande industrie de M. Brandts à Munchen-Gladbach. Ce grand patron, sous l'inspiration et avec le concours de l'abbé Hitze, a créé pour ses ouvriers, par voie de libre initiative, un ensemble d'institutions, qui, généralisées, résoudraient paciquement la question sociale. Le *Verband*, union ouvrière, — dont la revue *L'Arbeiterwohl* nous fait connaître l'organisation et les bienfaits, — est, sauf quelques détails spéciaux, le modèle des corporations conçues dans un esprit d'entente amicale entre le capital et le travail.

D'après ce système, des représentants élus par les ouvriers, délégation ouvrière ou collège des anciens, peu importe le nom, sont destinés à être le trait d'union entre les patrons et les travailleurs, jouant le rôle d'intermédiaire, veillant à l'exécution stricte du règlement d'usine, appuyant auprès des patrons les revendications légitimes des ouvriers en ce qui touche le *contrat* du travail, sans empiètement sur la *direction* du travail, qui appartient à l'autorité patronale, et exerçant auprès des ouvriers une action moralisatrice par leur exemple et leurs conseils. « Il est clair, dit l'abbé Hitze, que cette intervention de l'ouvrier agit d'une manière conciliante sur l'ensemble. Rien n'est plus propre à combattre le socialisme que cette organisation. Les ouvriers élus, — et le tour de chacun peut arriver, — apprendront à distinguer le vrai du faux dans les théories socialistes. Ils ne peuvent plus se contenter de la critique négative, toujours facile; on leur demandera des projets de réforme positifs, et la difficulté que leur offrira ce travail leur apprendra à être plus équitables dans leurs appréciations ou leurs exigences, à distinguer le possible du chimérique. » « C'est au fonctionnement régulier du collège des anciens, écrit Kannengieser, après avoir cité ce passage de l'abbé Hitze, que l'établissement de M. Brandts est en partie redevable de sa supériorité morale et matérielle. » L'esprit de discipline ne laisse rien à désirer et les meneurs socialistes n'essaient même pas d'entamer cette population. D'ailleurs, ajoute-il, l'existence du collège des anciens ne réduit en rien l'autorité

du patron. Bien que les représentants ouvriers aient voix délibérative, le chef d'industrie conserve toujours le droit de *veto*, par lequel il annule tout vote dommageable. Les abus possibles sont ainsi étouffés dans leur germe et le collège n'est pas tenté d'outrepasser ses droits (1).

Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que patrons et ouvriers soient également honnêtes, bienveillants et confiants les uns envers les autres.

Une institution plus générale pour prévenir ou régler les conflits entre le capital et le travail est l'institution sagement organisée des chambres d'*explication*, de *conciliation* et d'*arbitrage*, soit au sein des unions mixtes, soit par un comité mixte entre les patrons et les ouvriers non unis dans une corporation commune.

Ces chambres ont été constituées en Angleterre dans nombre d'industries et y produisent d'excellents résultats.

G. Howel, qui a été secrétaire général des « trades unions » de l'Angleterre, estime que 90 p. c. de tous les conflits industriels pourraient être prévenus par des conseils de conciliation bien organisés et que, des 10 p. c. restants, 5 ou 6 pourraient être arrêtés par l'arbitrage. « Il est probable, ajoute-t-il, qu'avant longtemps des conseils d'arbitrage et de conciliation seront établis dans toute l'Angleterre. Le conseil de conciliation et d'arbitrage du nord de l'Angleterre, le bureau des salaires du Midland, les comités mixtes des mineurs et autres corps semblables montrent que ce mode de règlement des conflits du travail est pratique et qu'on peut par là éviter une énorme perte d'argent et de grandes souffrances. » (2)

(1) KANNENGIESER, *Catholiques allemands* (1892), pp. 295 et suivantes. Cf. VICTOR BRANTS, *Les institutions écomomiques et sociales à Munchen-Gladbach* (Paris, 1892, tirés à part d'un article de la *Réforme sociale*.

(2) GEORGE HOWELL, *Trade unionism new and old*, édition citée plus haut, p. 236. L'ancien secrétaire général des *Trades unions* n'invoque pas, pour établir et organiser ces conseils, un décret du pouvoir : il loue hautement les efforts des chambres de commerce et notamment ceux de la chambre de commerce de Londres. Il est probablement de ceux qui estiment que l'action du pouvoir affaiblit le sentiment de la responsabilité et le ressort de l'initiative individuelle.

Voir, dans notre ouvrage *Le Socialisme et le Droit de propriété*, l'histoire de cette institution en Amérique et en Angleterre, surtout aux Etats-Unis, dans le bassin anthraciteux de la Pensylvanie, et la decision motivée de l'arbitre départiteur William Elwel; et en Angleterre l'établissement du premier conseil en 1860 par M. Mundela à Nottingham.

Cherchons un exemple instructif en Belgique sur l'utilité de ces conseils d'usine.

M. Weiler, ingénieur en chef aux charbonnages de Mariemont et de Bascoup, imita le premier en Belgique les conseils de conciliation anglais. Sous son infuence et avec son concours, ce système fut appliqué cinq ans après aux verreries Baudoux (novembre 1891).

D'après le système de M. Weiler, chaque mois, des délégués des ouvriers s'assemblent avec un nombre égal de délégués du patron et, dans cette réunion, on examine les griefs dont les ouvriers se plaignent. Mais avant de les produire, les délégués des ouvriers en discutent la valeur, font le triage entre les bons et les mauvais, entre les griefs dont on peut obtenir le redressement et les griefs illusoires. Cette discussion préalable et sans solennité produit un excellent résultat. Elle simplifie le rôle de la conciliation, outre qu'elle oblige les ouvriers à réfléchir.

Après cela, le grief sérieux est soumis au conseil de conciliation. S'il n'est pas redressé, les ouvriers en savent le motif : des explications leur ont été fournies par les délégués du patron. Naturellement, ces raisons sont redites par les délégués à leurs commettants, en détail et avec précision.

« Par leur installation et leur fonctionnement sur les lieux mêmes du travail, — dit M. Destoppeler dans son excellent rapport sur l'installation et les travaux de la première année du conseil d'usine aux verreries Baudoux, — ces conseils d'usine peuvent connaître immédiatement de tous les différends qui surgissent, si petits qu'ils soient, et les aplanir sûrement, sans démarches, sans frais, ni perte de temps et de salaires et toujours au mieux des intérêts de chacun, puisque les intérêts y sont équitablement et impartialement représentés par des hommes ayant la confiance des parties en cause, choisis par elles et connaissant toutes les questions qui se rattachent à ces intérêts respectifs. »

Il m'a été donné, dans une visite aux verreries Baudoux, de pouvoir parcourir les procès-verbaux des séances du

Une foule de conflits relatifs aux salaires ont été pacifiquement résolus malgré un peu de tirage dans les débuts. De plus le conseil délibère sur une foule de petites contestations de détail, qui finiraient par provoquer de l'irritation, si on ne les aplanissait pas. « Nous en arrangeons une demi-douzaine chaque fois », dit M. Mundela.

conseil, et, en causant avec les membres ouvriers et patronaux qui le composent, d'assister en quelque sorte au fonctionnement de l'œuvre. J'aime à y reconnaître un excellent moyen de pacifier les milieux troublés et de dissiper les préjugés et la défiance que le travail nourrit si souvent contre le capital et la direction.

Le rapporteur a constaté que sur les 132 affaires qui avaient été soumises au conseil durant l'année 1892, une seule a été portée devant le conseil de prud'hommes de Charleroi, et celui-ci en a confirmé le jugement.

Le patron trouve lui-même, dans cet échange de vues fréquent avec les délégués des ouvriers, de grands avantages, comme le fait très bien remarquer M. Morisseaux dans le chapitre I de son ouvrage sur « les conseils de l'industrie et du travail ». « Veut-il introduire des modifications dans l'organisation de son atelier, il en explique l'objet et la portée dans une réunion du conseil. Alors parfois surgiront, du côté des délégués ouvriers, des objections auxquelles il n'avait pas songé, qui peut-être sont raisonnables, qui, dans tous les cas, sollicitent son attention. Si elles ne s'étaient pas produites au sein du conseil, le patron aurait rencontré (aurait pu rencontrer) des résistances invincibles et dont la source lui eût été inconnue. Grâce au conseil, le secret lui en est dévoilé d'avance. Il peut travailler à les dissiper ou à modifier ses plans. Mais assurément l'échange de vues qui se fait ainsi profite aux uns et aux autres; la confiance mutuelle du patron envers les ouvriers, des ouvriers envers le patron, devient un instrument de progrès. »

Le savant économiste affirme avec raison que de tels procédés rehaussent singulièrement le sentiment de la dignité personnelle chez l'ouvrier. « Se sentant plus respecté, il respecte davantage, et, ce qui est mieux encore, il sait pourquoi il respecte. »

Ce système n'implique pas le droit pour les ouvriers de discuter toutes les mesures prises par le patron et de les faire trancher par le conseil. Ce serait l'abdication de l'autorité patronale. La délibération se limite aux conditions du contrat de travail. Le conseil a pour mission principale de régler les petites contestations qui surgissent dans un établissement industriel à propos du mode de rémunération du travail, du payement à la journée ou à la tâche, de l'évaluation du travail

aux pièces, de l'organisation du travail, du règlement d'atelier, des malfaçons, des pénalités. Tout en soustrayant à la discussion et à l'arbitrage les questions qui relèvent de la direction, le patron gagnera à accueillir dans un esprit large et confiant les demandes d'explication qui concernent ces points. Son autorité n'en souffrira pas.

La Belgique possède dans les *Conseils de l'industrie et du travail* un organisme supérieur, parfaitement conçu, à l'aide duquel il est facile d'établir dans tous les centres industriels, où elles seraient utiles, des corporations ouvrières avec des conseils d'usine (1).

(1) Analysons, d'après l'ouvrage de M. Morisseaux, *Conseils de l'industrie et du travail* (Bruxelles, librairie Muquardt, 1890), les principales prescriptions de la belle loi du 16 août 1887, complétée par les arrêtés royaux du 31 juillet et du 15 août 1889, et ultérieurement expliquée dans certains détails par les circulaires ministérielles du 22 août 1888 ainsi que du 12 juillet et du 17 août 1889.

Art. 1er. « Il est institué, dans toute localité où l'utilité en est constatée, un conseil de l'industrie et du travail. — Ce conseil a pour mission de délibérer sur les intérêts communs des patrons et des ouvriers, de prévenir et, au besoin, d'aplanir les différends qui peuvent naître entre eux. »

Un triple but, clairement indiqué dans sa vaste sphère, est donc assigné à ces conseils.

Ceux-ci ne se confondent pas avec les conseils de prud'hommes établis par la loi du 7 février 1859 et réorganisés par la loi du 31 juillet 1889. Ces deux lois, en effet, réduisent les conseils de prud'hommes à l'ordre des juridictions litigieuses : ces conseils peuvent prononcer des jugements, impliquant sanction, et, par conséquent, ayant force obligatoire, sur des faits concernant l'observation ou la violation des clauses d'un contrat. L'article 1er de la loi du 31 juillet 1889 dit en effet : « Les conseils de prud'hommes sont institués dans le but de vider, par voie de conciliation ou, à défaut de conciliation, par voie de *jugement,* les différends qui s'élèvent soit entre les chefs d'industrie et les ouvriers, soit entre les ouvriers eux-mêmes, dans les limites et selon le mode tracés par la présente loi. » L'article 81 indique l'objet de ces différends : « pour tout fait d'ouvrage, de travail et de salaire, concernant la branche d'industrie exercée par les justiciables », et les articles 82-86 investissent ces conseils du droit de réprimer tout acte d'infidélité par des amendes ne dépassant pas 25 francs.

Les conseils de l'industrie et du travail sont donc, en ordre principal, des *corps consultatifs* et, en ordre subsidiaire, des *tribunaux de conciliation.*

Une question intéressante fut soulevée durant la discussion de cet article par M. Woeste, à savoir si, nonobstant la loi, les patrons et les ouvriers pourraient constituer tels conseils de conciliation qu'ils jugeraient bons, indépendamment de toute intervention légale. La question fut résolue affirmativement, selon l'esprit de la Constitution.

Art. 2. « Il (le conseil) se divise en autant de sections qu'il y a dans la localité d'industries distinctes, réunissant les éléments nécessaires pour être utilement représentées. »

M. Morisseaux fait remarquer avec raison, à propos de cet article, que le groupement naturel des industries ne se fait pas toujours selon des distributions géographiques, répondant aux divisions administratives du territoire. On n'a

Enfin, le gouvernement a, par arrêté royal du 5 avril 1892, créé une institution unique au monde, le « *Conseil supérieur*

pas tenu compte de ce manque de parallélisme. Il eût mieux valu créer les conseils par industrie au lieu de les créer par localité, comme le demanda énergiquement M. de Moreau, ministre de l'Agriculture, de l'Industrie et du Commerce.

Notons encore que cet article constitue les sections par industries, par exemple, les filatures, les charbonnages. Il eût peut-être été utile de permettre des sous-divisions proportionnelles d'après les différents métiers d'une même industrie.

Art. 3. « Les conseils sont établis par arrêté royal, soit d'office, soit à la demande du conseil communal ou des intéressés, patrons ou ouvriers. — L'arrêté fixe l'étendue et les limites de leur ressort et détermine le nombre et la nature de leurs sections. »

Cet article concilie bien les droits de l'autorité et ceux de la liberté. Il y a des cas où l'autorité supérieure, pour prévenir ou apaiser un conflit grave, doit pouvoir agir avec promptitude. Elle peut donc d'office créer un conseil. Mais ce mode de formation des conseils ne doit pas être érigé en règle. Il vaut mieux que l'initiative en vienne des intéressés eux-mêmes.

L'article 4 établit la composition de chaque section par un nombre égal de chefs d'industrie et d'ouvriers.

L'article 5 détermine le mode et les conditions de l'élection pour les délégués ouvriers. L'article adopte le mode et les conditions stipulés par la loi des prud'hommes (7 février 1859).

Les conditions pour être électeur sont : d'appartenir à l'une des industries dont se compose le conseil ; — d'être belge par la naissance ou la naturalisation ; — d'être âgé de vingt-cinq ans accomplis ; — d'être domicilié dans le ressort du conseil et d'y exercer effectivement son industrie ou son métier depuis quatre ans au moins.

La loi des prud'hommes et, par suite, cet article auraient dû formellement prescrire l'inscription *obligatoire*, sur les listes d'électeurs, des ouvriers qui rempilssent les conditions déterminées. Cette obligation ne semble pas douteuse, vu l'esprit de la loi, mais elle n'est pas exprimée.

Mais l'arrêté royal du 31 juillet 1888 a comblé cette lacune, en réglant la formation des listes électorales. Cet arrêté détermine, en outre, les causes d'indignité empêchant d'être électeur ou éligible.

L'article 6 concerne l'élection des membres, chefs d'industrie.

L'article 7 limite le mandat des membres à trois ans, mais il en autorise le renouvellement.

L'article 8 règle les réunions ordinaires et extraordinaires. Les premières ont lieu tous les ans. Les autres peuvent être convoquées par la députation permanente, à la demande soit des chefs d'industrie, soit des ouvriers.

Il est regrettable que la loi n'ait pas prescrit des réunions plus fréquentes, puisque la fréquence du rapprochement entre patrons et ouvriers, dans des délibérations communes, est chose à tous les points de vue si utile pour la paix et la prospérité publiques.

L'article 9 règle le fonctionnement de la section qui est, d'après le mot de M. Jacobs, « le rouage vraiment actif du conseil ».

Vu l'importance des fonctions de secrétaire, les aptitudes et l'activité qui y sont requises, M. Morisseaux regrette avec raison le mode actuel de désignation du secrétaire, élu par la majorité pour trois ans et à titre gratuit. Il eût préféré la nomination d'un secrétaire ou d'un greffier à titre permanent et rétribué. Le conseil, en effet, doit donner son avis sur des questions ou des projets d'intérêt

du travail », véritable conseil d'Etat pour les questions relatives aux intérêts et aux rapports du capital et du

général relatifs à l'industie ou au travail. Cet avis, pour être vraiment éclairé, implique de la continuité dans les idées et une expérimentation enregistrée. Bien souvent, il devra reposer sur des données mathématiques comme sont les statistiques de salaires et de budgets ouvriers. Il faut donc pour secrétaire un homme rompu à la besogne et ayant une longue expérience.

L'article 10 règle l'action conciliatrice des sections et la sanction des décisions rendues. Citons le texte :

« Lorsque les circonstances paraissent l'exiger, le gouverneur de la province, le bourgmestre ou le président convoque, à la demande, soit des chefs d'industrie, soit des ouvriers, la section de l'industrie dans laquelle le conflit s'est produit. La section recherche les moyens de conciliation qui peuvent y mettre fin. Si l'accord ne peut s'établir, la délibération est résumée dans un procès-verbal, qui est rendu public. »

Cet article laisse une grande latitude dans l'emploi des moyens propres à apaiser un conflit. Le recours à un arbitre et le choix de celui-ci entre évidemment dans ces moyens. Notons que cet article réserve aux chefs d'industrie et aux ouvriers l'initiative de la convocation de la section appelée à apaiser le conflit. Il suppose que cette convocation serait inutile si aucune des deux parties ne la souhaite, car le conseil ne peut agir que par voie de conciliation. La seule sanction de ses décisions est la publicité du procès-verbal.

L'article 11 règle les assemblées du conseil ou des sections. Ces assemblées sont provoquées, d'après une règle très sage, par des autorités différentes, selon leur nature et l'objet qu'elles ont en vue : par le Roi, s'il s'agit du conseil tout entier d'une section ou de plusieurs sections, appartenant ou non au même conseil; — par la députation permanente, s'il s'agit de la réunion annuelle obligatoire d'une section ou d'une réunion extraordinaire de sections, demandée par les chefs d'industrie ou par les ouvriers; — par le gouverneur, les bourgmestres ou le président, s'il s'agit d'une section unique, et seulement dans le cas d'un conflit existant ou à craindre.

Le Roi seul peut réunir le conseil de la circonscription en assemblée plénière, et il peut lui demander son avis sur des questions ou des projets d'intérêt général, relatifs à l'industrie ou au travail et qu'il jugerait utile de lui soumettre.

L'article 12 remet à l'arrêté royal convoquant l'assemblée plénière, de même qu'aux arrêtés du gouverneur ou de la députation permanente convoquant une section, le soin d'indiquer l'ordre du jour et de fixer la durée de la session. Il défend qu'aucun objet étranger à l'ordre du jour soit mis en délibération. Il ordonne que les séances aient lieu à huis-clos, mais permet au conseil ou à la section de publier, sur sa décision, les procès-verbaux des délibérations.

Ce sont là encore des mesures très prudentes pour empêcher que ces assemblées, une fois réunies, n'abusent de leur mandat et ne soulèvent des débats irritants. Le huis-clos est destiné à mieux garantir la franchise des discussions.

L'article 13 permet au Gouvernement de nommer un commissaire pour assister à l'assemblée plénière, y faire telles communications qu'il jugera utiles et prendre part aux débats, s'il y a lieu, sur les questions soumises ou les mesures projetées.

Cet article permet au Gouvernement de se servir de cet utile organe des intérêts du libre travail et de la libre industrie, pour en obtenir les renseignements et les avis, dont il a besoin pour mieux remplir sa mission dans l'ordre économique et social.

Les travaux de ces conseils ont déjà fourni au Gouvernement, pour les plus importants centres du pays, ces belles statistiques des salaires que M. Morisseaux

travail et aux grandes œuvres, dont dépend la confiance nécessaire à la prospérité de nos industriels et au maintien du crédit national.

Le Conseil se compose de seize industriels, seize ouvriers et seize représentants de la science juridique, économique et sociale.

Le Conseil, trait d'union entre le pouvoir et la liberté, sur le champ du travail, contribuera puissamment à l'organisation des unions professionnelles.

Signalons à ce point de vue un exemple emprunté à la séance du 19 décembre 1893.

Le Conseil écarta d'abord une proposition trop absolue

a publiées, avec beaucoup de méthode et de clarté, dans un ouvrage que nous avons consulté avec le plus grand fruit pour nous éclairer sur la situation économique du pays.

Voici comment M. Morisseaux, dès l'origine, a très bien défini le rôle de cet organisme et les avantages qui en résultent pour l'intervention éclairée des pouvoirs publics sur le terrain économique et social :

« D'une part on dira dans quelle mesure l'organisation actuelle du travail permet aux ouvriers de se consacrer à leurs devoirs moraux et religieux, à leur famillle, à l'éducation de leurs enfants, combien de temps leur est laissé pour se perfectionner dans leur métier, pour fréquenter les écoles professionnelles, quelle part de salaire est affectée aux différentes dépenses du travailleur, comment il est logé, quels plaisirs il prend, quels entrainements il subit, quel est son sort dans la maladie, les accidents, l'infirmité ou la vieillesse.

» D'autre part, on indiquera les conditions inéluctables auxquelles est subordonnée la prospérité de l'industrie, les côtés faibles que présente notre situation économique, les points que menace la concurrence de l'étranger; on signalera les barrières que le législateur ne doit point franchir, les périls de certaines revendications ouvrières, les sacrifices sociaux qui sont peut-être indispensables dans l'intérêt de la généralité.

» Dans son ensemble, le Conseil de l'Industrie et du Travail contrôlera l'effet des règlements. Il montrera par des faits, par des statistiques, que les uns ont produit de bons résultats, que les autres sont demeures inefficaces, que d'autres encore ont déterminé des conséquences fâcheuses. Il passera les dispositions légales au crible d'un jugement sévère, les contrôlant sans cesse par l'observation. Ici l'observation trop rigoureuse aura dépassé le but; là, trop anodine, elle n'y aura pas atteint. Tantôt le législateur, trop prévoyant, aura provoqué un affaiblissement de l'initiative individuelle; tantôt, trop timide, il aura laissé subsister des maux que son intervention seule pouvait corriger. »

Au surplus, dans le monde industriel, le progrès ne s'arrête pas, les transformations économiques sont incessantes, des industries naissent, d'autres disparaissent, l'outillage change, l'organisation du travail se modifie. Ces circonstances réagissent à leur tour sur les populations ouvrières, sur leur groupement, sur leurs mœurs, sur leurs habitudes.

Les Conseils de l'Industrie et du Travail les signaleront, avec les modifications qu'elles nécessitent dans l'appareil législatif. Grâce à eux, celui-ci pourra toujours être parfaitement adapté aux situations existantes et aux besoins reconnus.

et trop vague relative à l'insertion, à titre d'essai, dans quelques cahiers des charges d'entreprises des travaux publics, d'un minimum de salaire à déterminer pour chaque métier et dans chaque cas; puis il vota à ce sujet, à une imposante majorité, une excellente proposition due à l'initiative de M. Lagasse et du duc d'Ursel et amendée par MM. Isaac, Dejace, Limbourg, Valère Mabille, Morisseaux et Mgr Rutten. En voici le texte :

« Le Conseil supérieur du travail, appréciant l'importance sociale de la détermination du salaire par l'accord des patrons et des ouvriers, — repousse comme généralement inopportune l'intervention de l'Etat dans cette détermination; — estime que ce rôle appartient surtout aux associations professionnelles; — et émet le vœu que les pouvoirs publics favorisent leur création et leur développement. »

Au-dessus de toutes ces institutions et de ces lois ouvrières, où la part de la liberté et de l'autorité ont été équitablement réparties, a été établi le *Ministère spécial de l'Industrie et du Travail,* pour en promouvoir les résultats et en contrôler les applications (1).

6. *Application du régime coopératif modéré.*

Nous avons signalé dans les deux numéros précédents quelques applications du régime coopératif utiles à la prospérité de la classe ouvrière et s'alliant naturellement au régime corporatif.

Il nous faut reprendre ces applications, pour en mieux préciser le caractère.

Distinguons d'abord bien les *coopératives de production* et les *coopératives de consommation* (2).

Les *coopératives de production* sont celles où les associés mettent en commun leur capital ou leur travail ou les deux réunis pour produire en commun des marchandises, offertes

(1) Voir dans la *Revue des Deux-Mondes,* nº du 15 février 1899, un excellent article de M. Ch. Benoist, « L'organisation du travail », où il décrit avec clarté et science les différents services de ce ministère : enquêtes multiples et détaillées sur les conditions du travail en Belgique et à l'étranger; inspectorat du travail; préparation des projets de loi d'ordre économique et social; interprétation des lois et arrêtés; contrôle sur l'exécution de ces lois; renseignements et aide pour le développement des institutions de prévoyance.

(2) A consulter l'ouvrage bien informé et raisonné de M. Hubert-Valleroux, *Les associations coopératives en France et à l'étranger* (1886). — Cf. plus haut, p. 224.

aux libres marchés et exposées à tous les périls des accidents et de la concurrence.

Ces sociétés, dont le principe assurément est légitime, sont par nature très aléatoires. Aux causes générales qui font échouer un si grand nombre d'entreprises patronales, il faut ajouter ici des causes particulières : le défaut d'entente des associés et surtout leur manque de soumission à une autorité élue parmi leurs égaux, leur inexpérience des affaires, l'insuffisance des capitaux et la crainte d'un sacrifice d'argent pour dominer une crise ou conquérir un succès.

Le défaut de capital ne semble toutefois pas devoir influer beaucoup sur l'échec de ces coopératives ouvrières. L'expérience a même montré que les subventions pécuniaires leur étaient souvent funestes, en diminuant chez leurs membres l'effort personnel et l'esprit d'économie, si nécessaires au succès des affaires.

Demandons à quelques faits la confirmation de ce jugement.

En 1848, l'Assemblée nationale mit 2,900,000 francs à la disposition de 59 coopératives ouvrières; dix ans après, huit étaient encore debout.

Autre expérience. En 1883, 400,000 francs, provenant d'un legs fait à la ville de Paris, furent mis à la disposition de 47 coopératives soigneusement choisies, dont *44* de production, *1* de crédit et *2* de consommation. Or, d'après le rapport de 1888, au conseil municipal de Paris, après 5 ans, sur les 44 coopératives de production, 14 seulement étaient en état de rembourser leurs prêts, les 30 autres étaient en faillite et la plupart n'avaient aucun dividende à distribuer à leurs créanciers; la société de crédit avait déposé son bilan. Au contraire, les deux coopératives de consommation sont en voie de prospérité.

En 1890, Claudio Jannet constatait qu'à Paris une cinquantaine de coopératives de production se maintiennent avec le succès des entreprises ordinaires. Ce sont généralement des industries manuelles, où se trouvent associés des ouvriers d'élite. Le succès demande surtout que les coopérateurs soient parfaitement honnêtes et sachent s'imposer entre eux une rigoureuse discipline. De pareilles sociétés méritent donc un sympathique appui, quand elles offrent des garanties, assez rares, de succès. Mais c'est une illusion que d'attendre d'elles l'abolition universelle du salariat.

Les *coopératives de consommation* mesurent leur production ou leurs achats sur le nombre de leurs membres. Elles évitent ainsi l'aléa de la libre vente et de la libre concurrence et réalisent à leur profit les bénéfices parfois excessifs des intermédiaires.

Elles ont, de plus, pour règle, de ne vendre qu'au comptant ce qui est utile et à toute la société, ainsi garantie contre le péril d'insolvabilité, et à chacun de ses membres, qui sont protégés contre l'abus du crédit (1).

Les coopératives de consommation, sagement organisées et administrées, constituent un véritable progrès et produisent, pour la classe ouvrière, une notable augmentation de ressources. Qu'on ne craigne pas qu'elles tuent le commerce, même le commerce de détail. Elles ne font qu'en supprimer les branches parasites et le limiter aux opérations vraiment utiles au bien commun.

Empruntons à l'Angleterre un exemple des avantages qu'apportent les coopératives de consommation à leurs membres. Au XXI[e] Congrès des coopérateurs anglais réuni à Ipswich, en 1889, 1,464 sociétés coopératives s'étaient fait représenter : elles comprenaient 992,428 membres, avec une augmentation de 47,000 familles sur l'année précédente. Leurs ventes de l'année étaient montées à 927 millions et demi, leurs bénéfices nets à 86 millions. L'économie réalisée par les familles des coopérateurs est en moyenne de 10 p. c. sur les prix du commerce. Des résultats semblables ont été acquis par les coopératives qui existent dans toutes les villes de la Suisse. Entre toutes, ce sont les boulangeries coopératives qui sont les plus avantageuses. La boulangerie coopérative du *Vooruit;* le *Bon Grain,* de Mariemont; *Het beste brood,* d'Anvers, et les coopératives analogues du Creuzot et de Roubaix, réalisent de 10 à 20 p. c. de bénéfices au profit de leurs membres.

Les sociétés coopératives les mieux dirigées cherchent à faciliter à leurs membres l'épargne effective du « boni » qui,

(1) Généralement ces sociétés vendent au prix courant, et à époques fixes répartissent les bénéfices réalisés entre les associés, au prorata de leurs achats.

Les plus sages ne choisissent que des articles faciles à produire et à vendre, comme le pain, les vêtements, les pièces essentielles d'un mobilier de modeste aisance. Elles évitent, par exemple, la boucherie et la brasserie, à cause des difficultés inhérentes à ces industries.

à la fin de chaque exercice, est mis à leur disposition. Des caisses d'épargne, de retraite, d'assurance ou de crédit pour la construction de maisons ouvrières se greffent ainsi tout naturellement sur les coopératives de consommation fortement organisées. Le capital des coopératives anglaises, provenant de ce boni épargné, était déjà de 262 millions de francs il y a quinze ans. Le bénéfice réalisé par les coopérateurs a permis à nombre d'ouvriers anglais d'entrer dans les « Building Societies » ou sociétés ayant pour but la construction de jolies maisons, dont les ouvriers deviennent propriétaires par le payement d'annuités prélevées sur leur épargne. Actuellement, au delà de 800,000 ouvriers ou employés sont membres de pareilles sociétés.

Quelques patrons, comme M. Valère Mabille à Morlanwelz, MM. Thiriez, de Looz-Lille, feu M. De Naeyer, de Willebroeck, M. Gibon, directeur des forges de Commentry, ont pris l'excellente initiative d'une société de consommation et appelé leurs ouvriers à participer à sa direction. L'avantage matériel et moral de cette mesure est très grand. Les ouvriers non seulement en retirent un sérieux bénéfice, mais ils y font leur éducation économique. Un fait relatif à la dernière des coopératives précitées en révèle toute l'utilité au double point de vue matériel et moral. Avant la création de la coopérative de Commentry, le personnel des forges était couvert de dettes. Il y avait dans les bureaux de la Compagnie 500 oppositions sur les salaires des ouvriers. Quelques années après, en 1888, il n'y en avait plus une seule (1).

Une coopérative d'ordre financier, très utile, que nous recommandons dans notre thèse, est la coopérative de crédit et d'épargne, appelée *Caisse Raiffeisen*, du nom de l'éminent philanthrophe qui la créa et mit le plus louable zèle à en répandre les bienfaits.

Le système des caisses Raiffeisen repose sur les principes suivants : 1° responsabilité illimitée de tous les membres; 2° petits prêts, remboursables à courte échéance (six mois ou un an) et faits aux seuls membres, sur le vote du comité;

(1) A consulter, sur les sociétés coopératives en Belgique, le remarquable rapport de M. Ch. Lagasse de Locht (édit. in-12, Guillaumin, Paris, 1888), et le *Manuel pratique des sociétés coopératives*, de M. Louis Banneux (Polleunis et Ceuterick, Bruxelles, 1899).

— 3° intérêt minime et prohibition de tout bénéfice du fait de ces prêts pour les membres de l'association. Seul, le caissier peut être rétribué, mais il n'est pas membre du comité. Le bénéfice net va au fonds de réserve.

Le principe fondamental de ces petites banques est un principe de solidarité fraternelle, limitée à un petit nombre de membres rapprochés entre eux et se connaissant bien. Ces caisses font ainsi des affaires sûres et inspirent confiance aux grandes banques, qui leur prêtent facilement de l'argent. Comme caisses d'épargne, elles reçoivent des dépôts à 3 p. c. (1).

Ces caisses jusqu'ici ont surtout fonctionné à la campagne et y ont, en maint endroit, extirpé les prêts usuraires pour achat et engraissement de bétail, achat de semences, d'engrais ou d'outillage agricole. C'est une institution appelée à un magnifique avenir, riche de bienfaits pour les petites gens, pourvu qu'elle s'inspire toujours des principes de son fondateur.

(1) Les échéances cependant peuvent être plus longues que d'un an. Souvent, on fractionne le remboursement et on l'échelonne sur des périodes plus ou moins longues. En tout cas, on vise à rendre le remboursement aussi facile que possible à l'emprunteur.

Le taux du prêt est généralement de 4 p. c.

Ces caisses n'exigent pas d'apport. En Belgique, toutefois, pour satisfaire à la loi qui exige un capital minimum, on fixe celui-ci à 21 fr. et la cotisation de chaque membre à 3 fr. — Rien donc de plus facile que de créer cet organisme, quand le principe de solidarité a pénétré quelques hommes généreux.

Raiffeisen a fédéré les caisses *locales* autour d'une caisse *centrale,* fondée avec le personnel et les ressources des caisses locales, pour leur ouvrir les crédits, recevoir leurs dépôts et contrôler la marche de leurs opérations. En Belgique, la caisse centrale sert d'intermédiaire entre ces caisses locales et la caisse générale d'épargne.

Citons à titre d'exemple les caisses d'épargne prussiennes. On peut y constater une augmentation rapide et constante. En prenant les statistiques depuis 1894, pour les dépôts, on a, par période triennale : en *1894,* 4,000 millions de marks; en *1897,* 4,968 m.; en *1900,* 5,745 m.; en *1903,* 7,229 m.: en *1906,* 8,788 m. — Dans la seule année 1908, le nombre des caisses s'accroît de 39; le nombre des guichets de 294; le nombre des livrets de 358,553, et le total des dépôts de 451,226,178 marks. (La *Réforme sociale,* 1er juin 1911, p. 728.)

Notons en outre, que la principale caisse centrale de l'Allemagne, nommée « Neuwied », a plus de 3,200 caisses affiliées, et depuis les cinquante ans que les caisses Raiffeisen y fonctionnent, aucune n'a sombré.

En Belgique, la première caisse se fondait à Rillaer en 1892. Sept ans après, il y en avait 225 avec 6 caisses centrales, dont la plus importante, celle du « Boerenbond », dont l'abbé Mellaerts est l'âme, a plus de 150 caisses affiliées. Ces caisses, en 1898, ont consenti 1,933 prêts, pour une somme de 740,424 francs.

Entre les autres œuvres financières qui devraient se rattacher au régime corporatif, nous aimons à signaler par-dessus tout les *caisses de retraite*. La législation belge a été bien inspirée en confiant à la mutualité, qui affecte naturellement un caractère corporatif, le service des retraites. La loi du 10 mai 1900 a concilié fort bien, dans la solution de ce problème délicat, le rôle de la liberté et celui des pouvoirs publics en établissant ce qu'on a nommé justement le régime de la *liberté subsidiée*. Cette loi ne comporte aucune obligation ni pour le patron ni pour l'ouvrier, mais elle encourage et subventionne le versement volontaire à la caisse des retraites de l'Etat. La subvention officielle n'est qu'en faveur des déposants ne payant pas en impôts directs une somme déterminée.

Cette subvention est de 0.60 c. par franc versé jusqu'à concurrence de 15 fr. par an; elle est donc limitée à 9 fr. par déposant et par année, en cessant dès qu'un livret assure à son titulaire une rente de 360 fr. En outre, un avantage considérable est fait aux sociétés de secours mutuels : celles-ci peuvent, en faveur de leurs membres, faire des versements collectifs à la caisse et recevoir les subventions, sans qu'on s'inquiète alors du chiffre des impôts directs de chaque bénéficiaire, pourvu que le total de ces dépôts annuels ne dépasse pas 60 fr. De plus, toute mutualité dont les comptes sont réguliers, reçoit une prime de 2 fr. par livret de retraite, sur lequel 3 fr. au moins ont été versés au cours de l'année écoulée.

Le gouvernement a évalué à 12 millions la charge annuelle qui en résulte pour le trésor. Cette excellente loi a provoqué dans les classes inférieures un magnifique élan. Sur 500,000 sociétaires que l'on comptait en juin 1901, plus de la moitié étaient postérieurs à la loi. Le mois de décembre en a vu inscrire 78,000. L'élan a été général. Hommes politiques, jeunes gens, femmes ont multiplié les conférences. Le clergé a fait afficher la loi dans les églises. Voilà ce qu'a produit la liberté encouragée et subsidiée par les pouvoirs publics, pour protéger les vieux travailleurs contre le fléau du paupérisme.

Nous préférons pareil remède à la contrainte légale, qui a constitué en Allemagne la célèbre *trilogie* des assurances ouvrières contre la maladie, contre les accidents du travail et contre l'invalidité et la vieillesse. L'assurance obligatoire

à base obligatoire constitue, d'après nous, un interventionnisme outré au point de vue social, et périlleux au point de économique et financier. Mais nous aurons à traiter cette question dans le droit civil et politique pour juger jusqu'à quel point et par quels moyens l'Etat doit suppléer en cette matière l'insuffisance privée.

VIII. La diffusion de la science technique et économique.

Le peuple, avons-nous dit, dans notre théorie des conditions de la prospérité sociale, doit apprendre à bien produire, à bien dépenser et à bien épargner.

La science technique lui est donc nécessaire pour bien produire et la science de l'économie domestique pour bien dépenser et bien épargner.

1. *Diffusion de la science technique.*

La diffusion de la science technique, par les écoles professionnelles, par les écoles d'adultes qui en sont le complément ainsi que par une sérieuse organisation de l'apprentissage, ayant pour objet l'habileté pratique du travail manuel, s'impose à tous les peuples qui veulent bien produire et se disputer les premières places sur le marché du libre travail (1).

C'est ce qu'a admirablement compris le peuple anglais avec son sens supérieur des exigences de la bonne production et des nécessités de la concurrence.

C'est grâce à la plus parfaite diffusion de la science technique qu'il est parvenu à avoir de si bons ouvriers et

(1) Un diagramme suggestif, dressé par M. V. Buysse, à titre d'exemple-type, exprime en argent la valeur de l'éducation professionnelle donnée à l'école Williamson (aux Etats-Unis). Sur 100 ouvriers non préparés par des études professionnelles, on compte que seulement 5 vont au delà du salaire de 15 dollars (75 francs) par semaine; 35 restent dans l'industrie adoptée sans que leur salaire de 15 dollars progresse: 20 partent dans la suite de leur propre gré; 40 sont renvoyés ou se retirent parce qu'ils n'obtiennent pas de salaires supérieurs à 15 dollars. Par contre, sur 100 ouvriers qui ont terminé leurs études à l'école Williamson, seulement 1 ne parvient pas à un salaire plus élevé que 15 dollars. De nombreux ouvriers gagnent, dès 20 ans, 15 dollars, et leurs salaires montent sans limite. Ils restent tous au service de l'usine ou ne la quittent que pour accepter des postes plus rémunérateurs. (*Méthodes américaines d'éducation générale et technique,* par V. Buysse, pp. 534-536.)

à acquérir, dans la grande et dans la petite industrie, une supériorité de main-d'œuvre qui stimule à bon droit l'émulation des autres peuples.

Disons comment cette diffusion a été organisée en *Angleterre.*

Une grande enquête, décrétée en 1884, pour la réforme de l'enseignement professionnel, a donné naissance à la *loi de 1889,* complétée en 1890 et 1891, pour déterminer tout ce qui concerne la part d'action de l'Etat en cette matière.

Analysons cette loi comme exemple-type en ces matières de la conciliation entre les interventions de l'autorité et les initiatives de la liberté.

La loi laisse l'initiative de la création d'écoles professionnelles aux autorités locales. Elles ont, à cet effet, la faculté de lever un impôt maximum de 4 francs pour 1,000 francs de revenu. Cet impôt avait déjà produit, pour l'Angleterre seule, de 1890 à 1894, un total de 70 millions de francs, soit en moyenne 14 millions par année.

Ces autorités locales peuvent ériger elles-mêmes des écoles professionnelles; mais elles doivent en tout cas subsidier toutes les écoles libres existantes, du moment où elles répondent aux conditions essentielles fixées dans la loi. Les plus grandes précautions sont prises pour que la distribution des subsides se fasse avec impartialité, sans distinction de confessions religieuses ou de partis politiques. Toute école qui se croirait lésée sous ce rapport peut en appeler au gouvernement central.

La plus large décentralisation et le plus loyal esprit de liberté règlent l'organisation de cet enseignement professionnel. Le gouvernement se réserve seulement le droit de surveillance générale, un contrôle sur la répartition des fonds locaux et le droit de définir ce qui, dans le sens de la loi, doit être qualifié *enseignement professionnel.* Le gouvernement y ajoute la distribution de gros subsides annuels, selon des *règles fixes,* et que les écoles peuvent réclamer à titre de droit, d'après la nature des branches enseignées et le nombre des élèves qui, les ayant suivies avec fruit, passent un examen de capacité.

Le gouvernement organise, en outre, des musées industriels

dans toutes les villes qui en font la demande, et il crée des collections spéciales (par exemple d'industrie textile) ambulantes, qu'il met gratuitement à la disposition de plusieurs villes.

L'action de la loi et du gouvernement se concilie admirablement avec celle de l'initiative individuelle, dont les efforts et le succès ne font que s'étendre. C'est la plus importante des institutions libres, l' « Association nationale pour la promotion de l'instruction technique », qui a préparé ces lois de 1889-91, auxquelles l'Angleterre doit d'occuper le premier rang pour l'enseignement professionnel. Elle en surveille l'exécution et collabore dans une très large mesure aux brillants résultats obtenus en ces dernières années; elle entretient par ses correspondants le zèle des administrations locales et stimule la générosité du public.

La générosité des patrons pour le succès de l'enseignement professionnel est vraiment remarquable : les souscriptions annuelles de 25,000 fr. et plus ne sont pas rares.

L'institution nommée « City and Guilds institute » de Londres mérite également une mention spéciale. Certaines polytechniques de Londres, qui dépendent de cette institution, comptent jusqu'à 10,000 élèves et ont organisé jusqu'à 500 cours! (1)

Voilà donc comment la loi et la liberté se sont entendues, dans le pays classique de la grande industrie, pour assurer à la classe ouvrière le premier bienfait de l'ordre économique : celui d'un enseignement professionnel très soigné et mis gratuitement à la portée de tous les enfants du peuple.

De l'Angleterre passons à la *Belgique,* pour y méditer quelques exemples d'un autre ordre.

Autant l'enseignement supérieur du commerce et de l'industrie y est bien organisé, autant l'enseignement inférieur y laisse à désirer. La plupart des métiers n'y ont pas d'écoles

(1) Analyse de la conférence faite, le 14 mars 1896, à la Société d'économie sociale, par M. Pyfferoen, professeur à l'Université de Gand. (Voir *Réforme sociale,* 25 avril 1896.)

Le polytechnicon de Regent Street, le type du genre, a plus de 10 sections distinctes (enseignement industriel, professionnel et commercial, préparation aux administrations et aux examens universitaires, enseignement des sciences, des lettres, des beaux-arts, du dessin, de la musique et de la déclamation, école de photographie, de travaux manuels et professionnels pour les femmes).

professionnelles ni d'ateliers d'apprentissage. De là l'infériorité de nos artisans sur ceux de l'Angleterre (1).

Le gouvernement a essayé toutefois depuis quelques années, avec un grand zèle, de développer l'enseignement professionnel.

Un arrêté royal du 10 septembre 1897 a décidé la création, à titre d'essai, dans huit écoles moyennes, d'une section spéciale, qui peut être commerciale, industrielle ou agricole. Presque toutes les demandes ont eu pour objet l'enseignement commercial. L'enseignement technique s'est le plus développé dans le Hainaut. Le rapport de 1898 relatait déjà 27 écoles professionnelles, fréquentées par 8,604 élèves; c'est plus du double qu'en 1883.

Après avoir recommandé la diffusion de la science technique pour les petits artisans et les ouvriers industriels, qu'il nous soit permis d'attirer l'attention des sociologues sur l'utilité sociale à vulgariser parmi les classes rurales la science et les procédés de la *culture rationnelle* pour retenir aux champs une population suffisamment nombreuse et heureuse de son sort.

N'oublions jamais que la richesse récoltée sur les champs est le meilleur fonds de la richesse totale d'un peuple et que les classes rurales sont le meilleur fonds de sa population.

(1) Citons quelques exemples dignes d'éloges dans l'ordre des libres initiatives. Les écoles Saint-Luc, fondées par le baron J.-B. Béthune et le comte de Hemptinne et dirigées par les Frères de la Doctrine chrétienne, rassemblent, au nombre de 5, plus de 1,600 élèves destinés à l'industrie du bâtiment et de la décoration. Elles forment des artisans artistes, dont les travaux en style national sont très appréciés. Citons ensuite, rien que pour Bruxelles, l'école des Frères, rue du Marais, et l'école d'armurerie fondée en 1898 par l'union des fabricants d'armes; l'école professionnelle, très florissante, de la rue Brialmont et l'école centrale des arts et métiers, rue d'Allemagne; cette école, due aux généreuses initiatives du Père Van Langermersch, du sénateur de Becker-Remy et de M. J. Carlier-Meyer, est issue de la précédente. Elle comprend quatre grandes divisions, dont la première a pour but l'apprentissage et la perfection du métier; la deuxième, la formation des chefs d'atelier ou sous-ingénieurs, pour les industries mécanique et électrique; la troisième, la formation de bons ouvriers pour l'industrie du fer et du bois; et la quatrième, les cours d'automobilisme et d'aéronautique, etc. Dans cette dernière division se trouvent un musée professionnel et une bibliothèque. Cette école, à peine fondée et organisée, est déjà en voie de grande prospérité. Les élèves y affluent par centaines. — Citons enfin, pour Liége, l'institut des Salésiens et l'école technique du collège Saint-Louis.

Or, la diffusion intelligente et large de la science agricole est nécessaire pour augmenter la richesse récoltée sur les champs et pour augmenter le bien-être et le bonheur de la population qui travaille aux champs.

Mais, pour les pays à population dense comme la Belgique et disposant d'un climat et d'un sol avantageux, la culture requise pour absorber, d'une manière utile et bien rémunérée, beaucoup de main-d'œuvre, est la culture maraîchère. La culture des céréales, et même la majeure partie de la culture industrielle comme celle de la betterave, du lin et du colza, gagnent à se faire en grand. Au contraire, la culture maraîchère, à l'aide d'une main-d'œuvre intelligente et active, se prête au morcellement parcellaire et à l'exploitation divisionnaire du sol.

Voilà pourquoi au Congrès d'agriculture, tenu à Namur en 1901, nous avons soumis le vœu suivant, qui a été adopté à l'unanimité : « Le Congrès émet le vœu de voir le gouvernement contribuer généreusement à la diffusion de la culture maraîchère par des subsides accordés aux sections facultatives d'enseignement maraîcher théorique et pratique, qui seraient adjointes au plus grand nombre possible d'écoles primaires et d'écoles d'adultes. »

Nous avons demandé, en expliquant ce vœu, que la diffusion de l'enseignement maraîcher se fasse sous forme d'une section facultative, annexée à l'école primaire et fonctionnant hors des mois d'hiver, après les heures réglementaires des classes, et que le gouvernement mît à la disposition de ces sections ayant rallié un nombre suffisant d'élèves : 1° une parcelle de terre, pour être découpée en petits champs d'expérience; 2° le nombre voulu d'instruments aratoires, pour être utilisés par les élèves maraîchers; 3° une certaine quantité de semences choisies et d'engrais chimiques, pour servir aux observations et aux travaux que réclame pareil enseignement (1).

(1) « L'enseignement populaire de la culture maraîchère », rapport présenté par le P. Castelein à la 2e section du Congrès d'agriculture, tenu à Namur en 1901.

Nous avons joint à ce rapport le programme de cet enseignement, qu'il sera peut-être utile d'insérer dans cette note.

Cet enseignement devrait être divisé en quatre parties.

La première partie, intitulée : *Les produits de la culture maraîchère*, décrirait les différentes *espèces* de légumes appropriés au sol et au climat de la Belgique; les *variétés* de ces espèces avec leurs qualités distinctives; le *poids moyen* d'une

Cet exemple nous a semblé assez suggestif pour trouver mention dans un cours de droit social.

2. *La science économique et l'enseignement ménager.*

L'art de bien dépenser et l'art de bien épargner sont étroitement unis. Ils sont l'objet de l'économie domestique, qui apprend à utiliser les ressources présentes pour concilier le plus parfaitement possible l'aisance dans le présent avec la sécurité en face de l'avenir.

Une femme, bonne ménagère, sait, avec des ressources bien moindres qu'une femme dépensière et négligente, rendre son intérieur agréable et procurer à son mari et à ses enfants le confortable de la classe ouvrière. Elle tirera de vingt francs sagement dépensés plus de bien-être pour son foyer que l'autre de trente francs.

bonne récolte par are et le *prix minimum* et *maximum* de ce poids sur le marché intérieur dans la dernière période décennale; enfin l'*étendue de la zone terrestre* où l'on pourrait, à travail et à frais égaux, produire la même quantité de ces légumes qu'en Belgique. Ce dernier considérant, en révélant les avantages exceptionnels du sol et du climat belges, découvrirait les plus séduisantes perspectives aux courageux efforts de nos classes rurales.

La seconde partie, ayant pour titre *L'art de bien cultiver*, exposerait sous ses différents aspects, la théorie de la culture rationnelle ou scientifique, basée sur la connaissance exacte de la composition chimique de chaque terrain: de la quantité d'engrais supplémentaires qu'exige le bon rendement de chaque espèce de légumes: des influences de la qualité des semences sur la valeur des récoltes: enfin des différents ordres d'assolement et des soins pratiques qu'exigent les semailles, la libre croissance et l'opportune récolte des plantes légumières. — La belle théorie de l'évolutionnisme, appliquée à l'amélioration graduelle des légumes, par la sélection des semences et des engrais, pourrait ajouter à ces leçons quelques aperçus, évocateurs d'intéressantes recherches et peut-être de fécondes découvertes. Inutile de faire remarquer que cette science théorique et pratique de la culture soignée peut s'étendre avec grand profit aux fleurs et aux fruits. Là surtout l'évolution est un principe d'expérience intéressante et de multiples progrès. Qu'on songe aux centaines de variétés de roses, de tulipes, de poires et de pommes qu'a créées l'ingénieuse activité des Belges et des Hollandais et l'on en sera pleinement convaincu.

La troisième partie, définie par son titre *L'art de bien vendre*, fournirait des renseignements pratiques sur les meilleurs modes d'emballage et sur les différents moyens et prix des transports, tant pour le marché intérieur que pour l'exportation; sur les différents organes de cette exportation et les avantages qu'on peut en retirer; enfin sur le mode et les garanties des paiements, qui doivent constituer les dépenses et les bénéfices de l'entreprise. Quelques données claires sur le mécanisme du commerce et l'habileté loyale des transactions seraient ici de très grande utilité.

Enfin, une quatrième partie, portant pour étiquette, *L'art de bien épargner*, mettrait à la portée de nos petits cultivateurs les principes et les conseils

Indiquons ce qu'a fait dans ces dernières années le gouvernement belge pour répandre l'enseignement ménager. Grâce à ses soins et au concours de l'initiative privée, la Belgique tend à prendre le premier rang dans la perfection et l'extension de cet enseignement de si haute importance pour le bien-être social.

Cet enseignement est divisé en cours *théoriques* et *pratiques*.

Les cours *théoriques* comprennent des leçons d'hygiène et de thérapeutique élémentaire pour les maladies et les blessures faciles à soigner; des notions d'économie domestique et de comptabilité ménagère; l'explication des modes de lessivage, de repassage, de nettoyage d'après les théories scientifiques qui les justifient; des notions de cuisine et d'alimentation avec la comparaison des prix habituels des différentes denrées qui y sont requises.

Les exercices *pratiques* ont pour objet l'entretien de la maison, le lavage, le repassage et le raccommodage du linge, les travaux de la cuisine et l'art de la couture.

Les avantages de cet enseignement ont été parfaitement mis en relief dans une circulaire de M. De Bruyn, du 26 juin 1889. Le programme en doit être simple et pratique. Tout doit y tendre à l'économie pour pouvoir assurer à la

pratiques de l'économie domestique. Cette partie leur enseignerait les avantages que procure l'exacte tenue d'un livre de comptes, enregistrant le détail, même minutieux, des dépenses et des recettes; la réduction des frais que procure le système coopératif des achats et des ventes en gros, surtout à l'étranger; l'utilité de certaines assurances largement et solidement organisées contre les sinistres et les multiples accidents; les bienfaits des caisses de petit crédit, surtout des admirables caisses Raiffeisen; enfin les services rendus par les grandes caisses d'épargne et de retraite et l'art d'en user pour le placement sûr et fructueux de ses économies. Telle serait la substance de cette quatrième partie du manuel, complément indispensable des trois autres.

Peut-être pourrait-on ajouter à ce manuel un court épilogue, pour en être l'utile et digne couronnement. J'y voudrais voir recommander, en quelques lignes simples et persuasives, les vertus qui font la noblesse, la prospérité et le bonheur de la famille et qui sont bien plus faciles à pratiquer sur les champs que dans l'enceinte des villes. Ces vertus sont : l'esprit de travail, l'esprit d'initiative et le sentiment de la responsabilité personnelle, triple principe du « Self help », qui fait *la puissance de l'individu;* ensuite l'habitude de la modération dans les jouissances du présent et de la prévoyance devant les éventualités de l'avenir, qui fait de cette puissance individuelle *une puissance de conservation et de progrès;* enfin le sentiment pleinement admis et noblement suivi de la solidarité sociale, qui élève cette puissance individuelle à la hauteur d'*une puissance sociale*, pour faire de nos classes rurales, organisées en puissante fédération, la première force et la meilleure réserve de la patrie.

vie de famille le charme d'une modeste aisance et garder une épargne fructueuse contre les accidents de l'avenir (1).

Parmi toutes ces institutions, la première nous semble être l'école ménagère et professionnelle d'Héverlé, fondée et longtemps dirigée avec le zèle le plus dévoué et le plus intelligent par le chanoine Temmerman. Cette école réunissait déjà dès la quatrième année 1,100 élèves internes, formées par un enseignement théorique et pratique où rien ne manque pour en assurer le plein succès. Nous aimons à signaler cette institution, qui n'est surpassée, croyons-nous, par aucune école du pays et de l'étranger au point de vue de l'instruction et de l'éducation pour jeunes filles des classes inférieures comme au point de vue de la modicité du prix de la pension. Nous avons visité en détail, et même plusieurs fois, cette maison modèle, pour y recueillir une leçon de choses sur une matière qui doit intéresser au plus haut point le sociologue. Rien n'assurerait mieux le bonheur des classes travailleuses et, d'une manière générale, le progrès social du pays, que la multiplication de pareilles institutions. Ici encore, l'initiative des libres dévouements a mieux fait que l'action des pouvoirs publics les mieux intentionnés.

Nous ne saurions assez exhorter les grands établissements industriels à imiter la Société de Couillet, qui, la première de toutes, a créé, en 1871, une école ménagère au profit des familles où se recrute son personnel ouvrier. C'est là une des meilleures œuvres patronales à recommander à l'intelligence et au dévouement des bons patrons.

1 En 1898, la Belgique possédait pour les filles, parmi les établissements subsidiés, 73 écoles ménagères et 192 classes ménagères, fréquentées par 9.041 jeunes filles, et 37 écoles à la fois professionnelles et ménagères, fréquentées par 3,846 élèves.

L'arrêté royal du 26 juin 1889 institua un comité central de patronage des écoles ménagères sous le haut patronage de S. A. R. la Comtesse de Flandre; celui du 6 juillet 1890 créa dans chaque chef-lieu de province un comité provincial de propagande, avec faculté de créer des comités locaux.

Mais nous devons reconnaître avec M. Béco que la diffusion de l'enseignement ménager dans la province n'est pas assez efficacement organisée. Ainsi il note que le nombre des écoles ménagères subsidiées par la province du Brabant n'était en 1909 que de 24 pour 1,531 élèves, coûtant aux communes 53,841 fr., à l'Etat 42,970 fr., et à la province 22,906 fr. Seize de ces écoles, avec la grande majorité des élèves, appartiennent à l'agglomération bruxelloise. L'œuvre languit dans le reste de la province. (*Revue de l'éducation familiale*, décembre 1910, p. 589.

IX. Les lois sociales et l'inspectorat.

La liberté de l'ordre économique et social ne peut être pleinement abandonnée à elle-même. Il lui faut des stimulants et des freins dans de bonnes lois.

Nous avons déjà exposé les principes qui doivent nous faire juger le caractère bon ou mauvais des lois d'ordre économique et social. Ces principes se déduisent de la fin même de l'Etat, laquelle est déterminée par les exigences de l'intérêt général et du bien commun. Nous nous expliquerons plus complètement sur ces principes dans notre droit civil et politique.

On peut pécher en cette matière par excès ou par défaut. Nous ne voulons ni de la théorie de l'*Etat-gendarme* ni de la théorie de l'*Etat-Providence*. L'Etat doit faire plus qu'empêcher et punir les violations flagrantes du droit, sans s'ériger en providence universelle de tous ceux qui en sollicitent les bienfaits.

Deux espèces de lois sont requises pour prémunir la libre concurrence de la production et du commerce contre ses abus et l'aiguiller sur la voie des utiles progrès.

Il faut des lois *préventives* ou *répressives* pour proscrire toutes les formes de la production et du commerce qui, *de leur nature,* ou violent les droits privés ou tournent contre l'intérêt général.

Et il faut des lois *initiatrices* ou *protectrices* pour protéger tous les droits et les intérêts généraux du peuple et pour stimuler les travaux, les entreprises et les progrès que demande la prospérité de l'ordre économique.

Un régime de saine liberté économique se concilie parfaitement avec pareille législation. Les faits le prouvent. Au souffle des plus généreuses inspirations et à la lumière des études les plus consciencieuses, s'élabore peu à peu dans tous les pays industriels une admirable législation pour supprimer les abus du libre travail et en favoriser la pacifique et féconde évolution. D'aucuns trouvent cette germination de lois trop lente, mais celle-ci exige le concours de trop de lumières et de trop d'influences diverses pour se faire rapidement. Les improvisateurs de lois seront toujours de mauvais législateurs. En effet, toutes les conséquences et

les répercussions d'une loi économique, sur les champs d'application les plus variés, doivent être devinées et méditées pour que la loi elle-même ne devienne pas une source d'abus.

N'oublions pas que c'est l'Angleterre, le pays classique de la grande industrie, de la liberté individuelle et du « Self-help », qui a pris l'initiative de la législation ouvrière.

Les hommes les plus compétents et les plus désintéressés ont hautement proclamé que cette législation avait eu le plus grand succès. Elle se complète de jour en jour, corrigeant avec prudence et fermeté, au fur et à mesure qu'on les a bien étudiés, la plupart des abus et des vices accidentels du régime industriel.

Citons deux témoignages d'une haute valeur pour constater ce résultat.

Dans un célèbre rapport au gouvernement impérial français en 1870, M. de Freycinet affirmait que « le triple résultat de la limitation du travail physique, de la fréquentation de l'école et de l'amélioration de l'hygiène du travailleur a été obtenu d'une manière très satisfaisante dans toute l'étendue du Royaume-Uni... Dans l'ordre moral, il est incontestable que le niveau de la classe ouvrière, en Angleterre, s'est élevé et tend à s'élever chaque jour davantage. L'enfant de la manufacture est plus intelligent, non seulement qu'autrefois, mais il l'est même plus que l'enfant libre d'aujourd'hui; car l'alternance du travail physique et du travail intellectuel, du séjour à l'usine et du séjour à l'école, à laquelle il est soumis par la loi, est plus favorable à son développement que la fréquentation exclusive de l'école. C'est là un fait que les dernières enquêtes ont révélé et qui a enthousiasmé l'Angleterre... Dans l'ordre physique, les résultats sont peut-être plus frappants encore. » Et M. de Freycinet ajoutait que la loi s'exécutait dans toute l'Angleterre avec une ponctualité remarquable : « Elle est universellement respectée des manufacturiers, et, ce qui est mieux encore, elle est aimée d'eux. Ils lui reconnaissent une action hautement moralisatrice. »

D'autre part, le rapporteur de la commission royale chargé de présenter le rapport pour la loi de 1886, qui appliqua la législation à tous les magasins, disait « n'avoir aucun motif de croire que la législation, dont les effets ont été si heureux pour les ouvriers, ait fait le moindre tort aux industries visées par elle. Bien au contraire, les lois sur les fabriques

n'ont en aucune façon entravé le progrès industriel ; il n'y a aujourd'hui que bien peu de personnes, même parmi les patrons, qui désirent que ces lois soient rapportées ou qui nient les bons résultats qu'elles ont produits. »

On peut consulter, dans notre ouvrage, *Le Socialisme et le Droit de propriété,* le tableau des principales lois ouvrières votées depuis une vingtaine d'années en Belgique et dans les pays industriels pour se convaincre, par l'analyse de ces lois, que la législation du travail y est en excellente voie. Au reste, dans ce cours de droit social, nous en avons fourni nombre d'exemples, que nous n'avons pas à compléter, puisque que nous n'écrivons pas un traité de droit positif mais de droit naturel (1).

Mais les lois ouvrières qui règlent le travail dans la grande ou la petite industrie seraient inopérantes sans un *sérieux inspectorat.*

Nous ne saurions mieux faire connaître les services que peut rendre cet inspectorat et l'organisation sage et efficace qu'on peut lui donner, qu'en citant comme exemple-type l'inspectorat officiel créé par les lois anglaises (2).

A la tête de l'inspectorat se trouvent le *ministre de l'intérieur* et le *chief-inspector.* — A chacun des trente-neuf cercles d'inspection est préposé un *inspector,* qui peut être assisté d'un ou deux *juniors.* Entre le chef inspecteur et les inspecteurs simples se placent les agents du contrôle administratif, les quinze *superintending inspectors.*

Le *ministre de l'intérieur* est responsable des règlements qui ont pour objet la limitation ou l'extension des mesures de tolérance, telles que l'octroi des heures supplémentaires. Il arrête la forme des registres, des certificats et des poursuites. Il règle la forme des extraits dont l'affichage et la communication sont réglés par la loi. Il est naturellement le recours d'appel de toutes contestations entre inspecteurs.

(1) Cf., à titre d'exemples, la dernière partie de la thèse IX et de la thèse XIX, — puis, dans le corps de la thèse présente, au n° 3, le contrat de travail, et au n° 7, a. 4, notre analyse de la loi belge sur les unions professionnelles, — et, plus loin, notre exposé des lois anglaises sur l'enseignement professionnel.

Cf. le *Manuel social* (La législation et les œuvres) du P. A. Vermeersch, S. J., nouvelle édition avec la collaboration du P. A. Müller, S. J., 1911.

(2) Nous décrirons l'organisation de cet inspectorat d'après le livre bien ordonné et documenté de M. Cyrille Van Overbergh, *Les inspecteurs du travail dans les fabriques et les ateliers,* pp. 83-111.

Il émet les règlements généraux dans certaines formes légales. Il donne enfin des intructions pour l'accomplissement des fonctions des inspecteurs et possède le droit de révoquer ceux-ci.

Le *chief-inspector* prépare toute la besogne du ministre : il lui fait directement rapport et garde la direction supérieure de l'inspectorat. De son consentement dépendent les poursuites pour infractions à la loi, constatées par les inspecteurs et leurs aides. Il décide les cas difficiles et arrête le plan d'ensemble des campagnes inspectorales. Il puise, dans les rapports hebdomadaires des inspecteurs, qu'il dépouille, les éléments de son rapport annuel au ministre.

Ce *report*, document de premier ordre, s'occupe de l'observation des lois protectrices et de la marche des affaires. La grande caractéristique de ce rapport est la publication, dans un appendice, du nom et de l'adresse de ceux qui ont été condamnés pour infraction aux lois de fabrique. Un autre appendice fait connaître la statistique des accidents et certains autres faits concernant l'histoire du travail.

Le traitement du *chief-inspector* est de 1,200 livres sterling.

Les *superintending-inspectors* ont été nommés « les yeux » de l'inspecteur en chef. Leur fonction consiste à contrôler les inspecteurs et leurs aides pour maintenir l'unité de direction et faciliter les relations entre l'inspecteur en chef et les inspecteurs simples; aussi toute la correspondance administrative et tous les rapports passent entre leurs mains. Leur traitement est de 500 livres sterling et croît jusqu'à 800 livres sterling.

Les *inspectors* sont placés chacun à la tête d'un cercle d'inspection.

Dispensés de toute fonction paroissiale, municipale et judiciaire, ils obtiennent la même protection personnelle pour leurs fonctions que les juges de paix. Ils peuvent entrer à toute heure du jour ou de la nuit dans les fabriques qui occupent des adolescents ou des femmes, et à toute heure du jour dans les autres fabriques, soumises au régime légal. Ils peuvent de même pénétrer dans les écoles où se trouvent des enfants employés dans les fabriques. Ils vérifient les registres, certificats, affiches et autres documents tenus en conformité de la loi. Ils ont le droit de convoquer le médecin certificateur du district ou telle autre personne qu'ils jugent

propre à les éclairer. Ils désignent les endroits de la fabrique où seront affichés les extraits des pièces légales. Ils approuvent la *notice* que le maître doit faire afficher quand il veut faire travailler les adolescents entre 7 heures du matin et 7 heures du soir, et peuvent autoriser, en certains cas, des heures de repos différentes pour une partie des jeunes ouvriers. Ils peuvent citer en justice tout individu qu'ils accusent d'avoir violé la loi, ont droit de recourir à l'aide des constables ou d'autres officiers de paix pour se faire ouvrir la fabrique, se faire assister dans leurs enquêtes et faire citer en justice les délinquants et les témoins qu'ils désignent.

Tout empêchement au service de l'inspecteur est puni d'une amende de 3 à 10 livres sterling, et, si c'est la nuit, l'amende est de 20 à 50 livres.

En outre, ils nomment et, au besoin, révoquent le médecin certificateur des manufactures dans chaque district et lui tracent ses instructions. Ils vérifient l'exactitude des certificats d'étude pour les enfants employés dans les fabriques et veillent au paiement, entre les mains du maître d'école, des frais d'écolage, prélevés sur le salaire de l'enfant. Ils affectent, sous l'approbation du ministre, tout ou partie des fonds provenant des amendes infligées par les tribunaux, à la création ou à l'entretien d'écoles destinées aux enfants des manufactures. Ils nomment, en cas de contestation, un arbitre pour constater l'état de l'outillage déclaré dangereux. Ils se portent partie civile, avec approbation du *Home Secretary*, au nom des personnes lésées par suite d'un accident. Ils doivent vérifier les registres concernant l'âge des enfants, les certificats médicaux sur leur santé et l'attestation de leur présence à l'école. Leur traitement va de 300 à 600 livres sterling.

Le choix est très pratique. On leur demande moins une instruction étendue ou technique que beaucoup de tact, de bon sens et de savoir-vivre.

Les *junior-inspectors* sont comme les stagiaires de l'institution. Outre certaines conditions d'âge (20 à 21 ans), de santé, de moralité, on exige la garantie d'un examen, portant, entre autres, sur les connaissances théoriques et pratiques qui se rapportent aux fabriques et sur les législations ouvrières. Leur traitement va de 200 à 250 livres sterling.

Depuis, sur les réclamations bruyantes des « trades unions », on a ajouté à ce service un petit nombre d'inspecteurs assistants, choisis parmi les ouvriers.

Tel est donc le service de l'inspection anglaise.

En additionnant le nombre des fabriques, des ateliers et des visites pour l'année *1901*, finissant le 31 octobre, nous trouvons que pour 68,011 fabriques, il y a eu 70,847 visites et 53,022 pour 70,847 ateliers.

Ce chiffre en dit long sur l'activité qui règne dans l'inspectorat du travail en Angleterre.

M. Van Overbergh a raison de dire que l'Angleterre peut montrer avec un légitime orgueil son incomparable légion de fonctionnaires. Grâce à de brillants succès dans le passé et à leur mérite personnel, les inspecteurs anglais ont conquis une situation sociale très considérable. Ces hommes d'élite, de culture distinguée, de haute prestance fonctionnelle, d'une entière indépendance, ne tardent pas à se créer une situation sociale prépondérante dans les divers milieux où ils sont placés. D'autre part, l'importance et les traitements élevés de cette fonction y attireront toujours des candidats de mérite.

Cet exemple est vraiment typique et il prouve mieux qu'un exposé théorique les grands avantages d'un inspectorat bien organisé pour supprimer les abus du régime économique, sans faire aucun emprunt au socialisme d'Etat. L'industrie anglaise est en pleine voie de prospérité sous le régime de la liberté économique, limitée et corrigée par de bonnes lois et un excellent inspectorat.

X. De la nécessité sociale d'une puissante doctrine de justice et d'amour.

Disons d'abord ce qu'est une puissante doctrine de justice et d'amour.

C'est une doctrine ayant pour objet ces deux vertus et ayant tout entière prise sur la raison, la conscience et la volonté. C'est donc une doctrine certaine, claire et pratique; une doctrine d'une certitude absolue par les principes qui l'établissent dans la raison; une doctrine lumineuse dans les

règles qu'elle trace à la conscience; une doctrine efficace par les freins et les stimulants qu'elle impose ou propose à la volonté pour la décider à accepter, dans ses libres actions, les principes et les règles de ces deux vertus fondamentales de justice et d'amour.

Une pareille doctrine est essentiellement rattachée aux principes de la religion, car toute loi morale est par essence une loi divine. Hors de la notion de Dieu, il n'y a au fond ni vrai droit ni vrai devoir au sens absolu du mot.

Voilà pourquoi nous avons démontré dans la première partie de notre *Droit naturel,* la nécessité sociale de la religion (1).

Insistons encore vivement sur cette vérité-principe dans ces dernières lignes qui terminent notre droit social.

Sans l'idée d'un Dieu, Créateur et ordonnateur suprême de l'humanité, qu'Il a créée pour une fin digne de Lui, l'humanité ne nous apparaît que comme une collection d'êtres venus du hasard, juxtaposés par le hasard et libres de suivre au hasard leurs convoitises et leurs instincts individuels.

Avec de pareilles convictions, que pourront, pour le règne social de la justice et de l'amour, la loi civile, l'opinion du monde, le considérant de l'estime publique? Ils pourront peut-être restreindre et corriger certains effets extérieurs et visibles des vices contraires; ils ne sauraient en détruire les principes. En vain prônera-t-on l'utilité de la solidarité sociale pour recommander la pratique de ces deux vertus. La solidarité sociale, qui a pour devise : « Chacun pour tous, tous pour chacun », peut être invoquée aussi bien en faveur de l'égoïsme que de l'altruisme. Elle peut porter l'individu à vouloir tirer de tous, à son profit personnel, le plus de services possible. Sous le régime de la solidarité ainsi comprise, l'Etat réaliserait à la lettre la définition humouristique de Frédéric Bastiat : « Une fiction à travers laquelle chacun cherche à vivre aux dépens de tout le monde. » (2)

(1) Voir plus haut, pp. 43-60. — Cf. sur le rôle de la charité, pp. 283-286.

(2) Qu'on ne nous objecte pas le fait de certains hommes vivant sans religion, faisant même profession de scepticisme ou de matérialisme, et néanmoins fidèles, dans bien des actes de leur vie, aux devoirs de la justice et de la charité.

Nous admettons volontiers le fait, mais nous l'expliquons tout autrement. Nous ne croyons pas que ces hommes se rendent bien compte du fonds intime de leurs convictions. L'homme se trompe aisément dans l'examen systématique, fait sous l'empire de certains préjugés, de ses idées générales, surtout quand

Les faits exposés dans la première partie de ce traité, « Le Devoir religieux », prouvent, par un ensemble de preuves inéluctables, que l'idée de Dieu, source et idéal de la loi naturelle, soutient, éclaire et vivifie tout l'ordre social. Plus cette idée s'élève dans les croyances et les mœurs d'un peuple, plus la pratique de la justice et de la charité s'élève dans ce peuple; plus cette idée baisse, plus le règne de ces deux vertus indispensables à la paix et à la prospérité publiques s'y abaissera.

Aussi avons-nous proclamé la religion la première et la plus indispensable puissance de la société.

Cette proclamation renferme la plus haute leçon du droit social.

Les plus grands génies de tous les siècles l'ont admise et propagée, avec une noblesse et une puissance de conviction qui est leur plus grand mérite et leur plus grand honneur.

Écoutons l'un d'entre eux, non le moindre, rendre à cette vérité, au nom de tous, le plus magnifique hommage de son éloquence :

« La politique, — écrivait Lamartine, en 1844, dans un journal de Mâcon, fondé sous son inspiration, — n'est que le corps des sociétés humaines; la religion en est l'âme. Flétrir le sentiment religieux dans l'humanité, c'est le viol de l'âme: discréditer ce sentiment dans les masses, c'est les dégrader au-dessous de l'esclave, qui a un maître sur la terre, mais qui a, du moins, un Dieu dans ses pensées; c'est livrer le peuple, sans consolateur et sans vengeur, à la profanation et à la servitude sous tous ses tyrans. Il n'y a donc qu'une politique antipopulaire qui puisse être antireligieuse. Le libéralisme

celles-ci sont complexes et confuses. C'est ainsi que Descartes a toujours soutenu, avec la plus entière bonne foi, que l'âme se voit elle-même et a l'intuition directe de sa substance spirituelle. Ces hommes qui se disent athées, se sentent simplement incapables d'analyser de façon distincte les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Mais nous avons enseigné en logique que la complexité et la confusion des idées n'en excluent pas la certitude et que des convictions qui se dérobent à l'analyse réfléchie peuvent toutefois être de vraies convictions à l'état *direct*, des convictions capables d'engendrer en nous, d'une manière spontanée, des intentions et des actes qu'on n'aurait pas sans elles.

Nous pouvons donc louer ces hommes d'être plus raisonnables et meilleurs qu'ils ne croient, tout en regrettant qu'il ne le soient pas plus. Nous les félicitons de suivre bien souvent l'influence occulte d'excellents principes qui restent au fond de leur nature et de leur raison, sans que l'esprit de système, qui ne les y découvre pas, puisse les y détruire.

et la religion, ce doit être la même chose dans le cœur du vrai politique ; car la liberté ne puise son droit divin que dans le ciel. Que serait O'Connell, s'il n'avait pas Dieu derrière lui? Voilà nos doctrines.

» Le sentiment religieux est tout l'horizon de l'humanité; lui seul ouvre aux sociétés comme aux individus les perspectives de l'infini. Enlever aux hommes cet horizon, c'est les emprisonner dans un cercle de mouvement sans grandeur et d'agitation sans but. Si Dieu n'est pas au terme du chemin, à quoi bon marcher? Ce sentiment est le seul qui soulève les masses au-dessus de leurs misères et les heureux au-dessus de leur égoïsme. C'est le patriotisme de l'éternité.

» Nous briserions notre plume, si elle avait jamais sali dans une âme la seule idée qui donne un sens à la politique et un but à la civilisation...

» On a dit, dans une expression mystique et sublime, que la prière était la respiration de l'âme. Il faut que l'humanité respire largement. Il ne faut pas mesurer l'air à l'âme des populations. »

A cette déclaration de principes si juste et si noble de Lamartine, joignons celle non moins juste et noble de Victor Hugo dans son discours à l'Assemblée législative le 15 janvier 1850 :

« Loin que je veuille proscrire l'enseignement religieux, entendez-vous bien? il est selon moi plus nécessaire aujourd'hui que jamais. Plus l'homme grandit, plus il doit croire. Plus il approche de Dieu, mieux il doit voir Dieu.

» Il y a un malheur dans notre temps, je dirais presque, il n'y a qu'un malheur : c'est une certaine tendance à tout mettre dans cette vie. En donnant à l'homme pour fin et pour but la vie terrestre et matérielle, on aggrave toutes ses misères par la négation qui est au bout, et on ajoute à l'accablement des malheureux le poids insupportable du néant, et de ce qui n'était que la souffrance, c'est-à-dire la loi de Dieu, on fait le désespoir, c'est-à-dire la loi de l'enfer. De là de profondes convulsions sociales.

» Certes, je suis de ceux qui veulent, — et personne n'en doute dans cette enceinte, — je suis de ceux qui veulent, je ne dis pas avec sincérité, le mot est trop faible, je veux, avec une incomparable ardeur et par tous les moyens possibles, améliorer dans cette vie le sort matériel de ceux qui

souffrent, mais la première des améliorations, c'est de leur donner l'espérance. Combien s'amoindrissent nos misères finies, quand il s'y mêle une espérance infinie!

» Notre devoir à tous, qui que nous soyons, ... c'est de répandre, c'est de dépenser, c'est de prodiguer sous toutes les formes, toute l'énergie sociale pour combattre et détruire la misère, et en même temps de faire lever toutes les têtes vers le Ciel, de diriger toutes les âmes, de tourner toutes les attentes vers la vie ultérieure, où justice sera faite et où justice sera rendue. Disons-le bien haut, personne n'aura injustement ni inutilement souffert. La loi du monde matériel, c'est l'équilibre; la loi du monde moral, c'est l'équité. Dieu se trouve à la fin de tout, ne l'oublions pas et enseignons-le à tous : il n'y aurait aucune dignité à vivre et cela n'en vaudrait pas la peine, si nous devions mourir tout entiers. Ce qui allège le labeur, ce qui sanctifie le travail, ce qui rend l'homme fort, bon, sage, patient, bienveillant, juste, à la fois humble et grand, digne de la liberté, c'est d'avoir devant soi la perpétuelle vision d'un monde meilleur, rayonnant à travers les ténèbres de cette vie.

» Quant à moi, qu'il me soit permis de le dire ici et de le déclarer, ... je crois profondément à ce monde meilleur; il est pour moi bien plus réel que cette misérable chimère que nous dévorons et que nous appelons la vie. Il est sans cesse devant mes yeux; j'y crois de toutes les puissances de ma conviction, et après bien des luttes, bien des études et bien des épreuves, il est la suprême certitude de ma raison, il est la suprême consolation de mon âme. »

IV

Le Droit Domestique

Notions préliminaires sur la société et l'autorité. (1)

1° *Notions sur la société en général.*

1. Dans le Droit social, nous avons considéré l'homme comme être sociable, avec les propriétés et les relations qu'il possède ou est apte à exercer *en tout état de société* et en dehors même de toute société déterminée. Nous n'avons donc étudié que la société humaine *générale*. Il nous reste à le considérer comme membre de sociétés spéciales d'ordre naturel, dont la première est la société domestique.

Avant de faire connaître celle-ci dans ses caractères et ses éléments propres, il convient d'exposer les notions communes à toute société déterminée.

Une société, en général, est « une union morale d'êtres intelligents, en accord stable et efficace, pour poursuivre une fin connue et voulue de tous ».

Il y a donc trois éléments en toute société : 1° l'unité de fin connue et voulue de tous; — 2° l'unité de volontés par l'accord efficace et stable pour poursuivre cette fin; — 3° comme conséquence et complément nécessaire, la coordination efficace de certains moyens aptes à atteindre cette fin.

On peut considérer le premier élément comme l'*élément matériel* et le second élément comme l'*élément formel*. Ces deux éléments constituent la *nature spécifique* de la société. Le troisième en constitue le « *propre* », ou la propriété fondamentale, d'où découlent toutes les autres.

(1) On pourra consulter sur ces notions généralement admises les *Institutions du droit naturel* (Paris, Giraud, 1866) et les ouvrages de droit naturel bien connus de Taparelli, de Costa-Rosetti et de Cépeda.

2. La nature de la société ainsi définie, disons ce qui en constitue le *bien* et la *perfection*.

Le *bien* de la société est sa fin naturelle ou la fin vers laquelle elle tend par nature et les moyens nécessaires ou utiles à cette fin.

La *perfection* d'une société peut être considérée dans son principe *extrinsèque*, qui est l'excellence même de la fin ou l'excellence et l'étendue du bien qu'elle poursuit, et dans ses principes *intrinsèques*, qui consistent dans l'unité de l'être social ou dans l'harmonie des volontés et dans l'efficacité de l'action sociale ou des moyens dont la société dispose pour la poursuite, la possession, ou la jouissance de sa fin.

3. Les relations de justice et d'amour, qui sont les liens de la société humaine générale, doivent être gardées dans chaque société spéciale, fût-elle une simple société d'intérêt ou d'agrément, de sorte que les associés ne se regardent pas comme de simples moyens pour arriver à leur but. En s'associant pour un but commun, on doit respecter en chacun la qualité d'être personnel, ayant sa fin propre et les droits qui en découlent. Aussi avons-nous condamné la société entre maîtres et esclaves, où sévit la servitude absolue, c'est-à-dire où l'esclave est réduit au rang de bête de somme, et, devenant la « chose » de son maître, est employé et exploité au profit de ce maître, comme un instrument que l'on n'estime et que l'on n'emploie que pour une fin, qui en est distincte.

4. Toute société spéciale constitue une détermination spéciale des relations naturelles de justice et d'amour que les hommes ont entre eux. Cette détermination peut même modifier certaines relations, sans les annuler ou les violer, selon les exigences de la fin poursuivie. Telles sont les relations d'autorité et d'obéissance.

En outre, les exigences de la fin spéciale, qui caractérisent ces sociétés, demandent parfois une sanction spéciale pour les relations et les actions qui s'y rapportent.

5. Le bien voulu et poursuivi par une société spéciale doit toujours être un bien honnête. Or, le bien honnête ne peut être atteint que par moyens honnêtes. Voilà pourquoi toute société doit demeurer soumise aux lois de l'honnêteté, en vertu même des exigences de sa fin.

6. Une société, étant fondée sur des relations de droits et de devoirs exigées par la nature de sa fin, forme un être spécial

que l'on appelle une *personne morale*. Cette personne morale peut elle-même avoir des droits et des devoirs, soit à l'égard de ses membres, soit à l'égard des étrangers. Telle est la source de beaucoup de droits et de devoirs réciproques entre les associés privés et les supérieurs, qui représentent toute la société et doivent procurer son bien en exigeant de chaque associé des actes par lesquels il est tenu d'y contribuer.

Quand le pouvoir civil reconnaît et sanctionne les relations de droits et de devoirs qui sont le fondement et le lien d'une société spéciale, on dit que cette société est non seulement une personne morale, mais une *personne juridique*.

7. L'obligation morale, étant le *lien propre et efficace* de la liberté humaine, est aussi le lien propre et efficace de toute société. Toutefois les volontés humaines peuvent être parfois liées suffisamment, en un certain nombre d'actes, par un lien accidentel et secondaire comme l'intérêt ou la force. L'obligation morale ne doit être établie que lorsque d'autres liens ne suffisent pas à procurer une fin qui s'impose.

8. Les sociétés se divisent en *naturelles* et *artificielles* ou *factices*.

La société *naturelle* est toute société qui dérive nécessairement des conditions propres au genre humain et qui est indispensable à l'existence ou à l'évolution régulière de celui-ci. Telles sont la société domestique, la société civile et politique et la société internationale.

De plus, étant donné le fait divin de la révélation et étant connu par ce fait le dessein irrévocable de Dieu d'élever toute l'humanité à une fin *surnaturelle*, la société religieuse, constituée par Dieu pour réaliser ce dessein, apparaît à la fois comme une société *naturelle*, puisqu'elle découle des conditions où Dieu a placé de fait la nature humaine et qu'elle est indispensable à la fin de celle-ci, — et comme une société *surnaturelle*, parce que la fin qu'elle doit réaliser et les moyens essentiels et directs qu'elle emploie pour assurer cette fin sont d'ordre surnaturel (1).

Une *société* factice ou *artificielle* est celle dont l'origine

(1) Ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce mystère, qui ne renferme aucune contradiction mais de grandes obscurités, ce que nous avouons d'autant plus volontiers que ces difficultés, bien méditées, apparaissent étrangères à toute invention humaine. Jamais les hommes n'auraient songé à inventer une religion si complexe et d'un caractère si profondément et si pleinement surnaturel, tout en étant en harmonie avec toutes les vérités de la théodicée rationnelle.

vient plutôt de circonstances accidentelles, dont la fin n'est pas absolument nécessaire, et dont le lien est presque exclusivement d'ordre contractuel, entendu dans le sens d'un pacte libre, à libres conditions et à libre sanction.

Quoique artificielles, nombre de ces sociétés sont très utiles; même on peut dire que, vu le progrès de la civilisation, plusieurs sont nécessaires pour apaiser les besoins et mettre en valeur les ressources qui sont la conséquence de ce progrès. Nous en avons suffisamment fourni d'exemples dans notre droit social.

9. Les sociétés se divisent aussi en *nécessaires* et *libres*.

Les sociétés naturelles sont ou nécessaires ou libres. Les sociétés artificielles sont, toutes, libres.

La société domestique est naturelle et, d'après les points de vue, elle est nécessaire ou libre. Tous les hommes ont dû nécessairement naître et vivre quelque temps dans la société domestique; mais aucun homme devenu adulte n'est tenu, régulièrement parlant, à fonder une nouvelle société de ce genre. L'auteur de la nature, qui veut la propagation et la multiplication progressive de l'humanité, n'a pas dû recourir à une obligation absolue, grave ou même légère, pour atteindre son but : l'instinct et le stimulant des avantages de différente nature que procure l'union conjugale lui ont suffi à cet effet. Il peut même y avoir des motifs et des circonstances qui rendent le célibat plus parfait que cette union.

La société civile est-elle une société nécessaire ou libre?

On doit dire qu'elle est nécessaire à l'ensemble des hommes, non à chaque homme pris individuellement. Un homme ne peut-il pas se retirer de sa patrie et passer à une autre patrie, sans que celle-ci ait aucun droit de le retenir, sauf des cas exceptionnels? Même, un anachorète ne peut-il se retirer dans la solitude pour vaquer à la contemplation? Ce serait, il est vrai, un désordre, si cela se faisait sans motif légitime, et ce motif sera toujours très rare, vu les inclinations naturelles de l'homme et les avantages que procure la société pour l'apaisement de nos besoins physiques et moraux. Si l'homme n'est pas appelé à ce genre de vie par une inspiration divine et s'il n'y est pas soutenu par un secours surnaturel, il prive la société de ses services et se nuit beaucoup à lui-même. « L'homme qui vit dans la solitude y devient ange ou bête », dit un adage confirmé par l'expérience.

Quant à la société humaine générale, elle est pour tous et toujours une société nécessaire. Personne ne peut s'y dérober et s'en désintéresser complètement. On doit toujours vouloir du bien à tous les hommes et être disposé à aider ceux que la Providence rapproche de nous.

10. Les sociétés se divisent encore en *égales* et *inégales*.

Une société *égale* est celle où les associés ont des droits et des devoirs de même espèce, bien qu'il puisse s'y trouver des degrés différents à raison des diversités accidentelles, par exemple de science, de richesse, qui peuvent influer sur l'objet de la société. Telles sont les sociétés commerciales. — Une société *inégale* est celle qui établit des droits et des devoirs de différente espèce à raison de la fin même de la société, par exemple entre les parents et les enfants, le maître et ses serviteurs.

Remarquez qu'une société, égale par sa fin ou sa nature intime, n'exclut pas des degrés de hiérarchie, lors même que cette hiérarchie n'est pas exigée directement par la fin de cette société, mais qu'elle est seulement établie pour l'avantage commun d'une bonne direction.

11. Les sociétés se divisent, en outre, en *simples* et *composées*.

Une société *simple* est celle qui est formée directement de personnes individuelles. — Une société *composée* est celle qui est formée par la réunion de personnes morales ou de sociétés plus petites. On regarde comme simple la société des époux, puis celle des parents et des enfants, enfin celle des maîtres et des serviteurs. Ces trois sociétés réunies forment la famille complète. La société civile doit être considérée comme une société composée. Le type d'une société composée est une armée, à raison de la division et de la subordination hiérarchique de toutes les parties à une autorité supérieure.

12. Enfin, les sociétés se divisent en *complètes* et *incomplètes*. Cette division se fonde sur la nature de leur fin.

La société est dite *complète,* si la fin à laquelle elle tend par nature a une sorte d'universalité qui atteint toute la personne humaine et embrasse, sous un certain aspect, toute son activité. Il y a trois sociétés de ce genre : la société *domestique*, qui atteint la personnalité humaine tout entière par la génération et la première éducation, puis par la propagation, qui lui donne une survie dans sa race; la société

civile, qui est chargée de protéger complètement le bonheur de cette vie et d'établir des relations fixes entre le citoyen et les membres étrangers à sa famille; la société *religieuse*, qui garantit la félicité de l'autre vie et établit des relations fixes entre les hommes et Dieu.

2° *Notions sur l'autorité en général.*

1. L'autorité peut se définir *le droit de diriger efficacement les esprits, les volontés et les actions des associés vers la fin propre de la société, dans la limite des exigences de cette fin.*

Ce droit crée dans les subordonnés le devoir ou l'obligation morale de suivre cette direction. Aussi, toute autorité s'appuie sur la volonté de Dieu, dont elle dérive, et tire de cette volonté la force morale d'imposer à la conscience d'autrui le devoir de l'obéissance.

2. Toute société humaine possède une autorité dont le droit a pour mesure l'importance de sa fin et l'importance de la direction unitaire requise par les exigences de cette fin.

3. En toute société, l'autorité est une, bien qu'elle puisse résider en un sujet multiple. En effet, l'unité morale de la direction qu'exige la poursuite rationnelle de la fin propre de la société, implique l'unité morale de l'autorité directrice.

4. En toute société naturelle et nécessaire à l'homme, dont Dieu, comme auteur de la nature, doit être dit le fondateur, on doit regarder l'autorité prise à l'état abstrait comme étant immédiatement produite par lui, puisqu'elle est la forme constitutive de l'être social dont il est l'auteur. Ce qui n'empêche pas que la détermination réelle et concrète de cette autorité puisse dépendre d'un fait humain.

5. Dans l'étude de l'origine de l'autorité, il faut distinguer soigneusement ces trois choses : la *puissance morale* de l'autorité, qui, comme la puissance morale de tout droit, dérive primitivement de Dieu; la *collation effective* de cette puissance et la *détermination concrète* du sujet auquel cette puissance est conférée. Bien des auteurs confondent la collation effective avec cette détermination concrète; les deux éléments parfois sont réunis et parfois sont séparés. Ainsi, par exemple, un mari reçoit son autorité immédiatement de Dieu et non de sa femme, quoique le consentement de celle-ci au mariage en soit une concession nécessaire et détermine concrètement celui en qui se réalise l'autorité que Dieu veut dans la société domestique.

On discute vivement l'application de cette théorie à la société civile et l'on se demande si le peuple, quand il élit un roi ou constitue, par voie d'élection, une forme de gouvernement et le sujet simple ou collectif de ce pouvoir, confère lui-même cette autorité. Nous discuterons à fond cette question dans une de nos thèses sur le droit civil et politique.

6. Le principe fondamental pour résoudre de pareilles controverses, est que tous les droits d'ordre naturel tirent leur première origine de la loi naturelle et qu'ils se distribuent ensuite entre les hommes selon leurs volontés ou selon les exigences de l'ordre social fondé sur la loi naturelle.

7. Il y a toutefois une différence essentielle entre le droit qui constitue l'autorité à exercer formellement sur des volontés humaines et les droits qui ont pour objet formel les choses matérielles. Celles-ci ont été soumises par Dieu d'une manière générale à la domination de l'homme pour le profit de l'homme; au contraire, les volontés humaines, étant naturellement indépendantes, n'ont pas été soumises à un homme déterminé pour l'avantage personnel de cet homme. Cette subordination ne peut être établie formellement que par Dieu ou par le libre consentement de celui qui la subit.

8. L'autorité du père et de l'époux, qui est le droit de diriger la volonté de la femme et des enfants vers la fin de la société domestique, ne s'identifie pas avec tous les droits et les devoirs du père et de l'époux. Ceux-ci sont bien plus étendus.

9. L'autorité pure ou celle du supérieur, père dans la société domestique, prince dans la société politique, diffère du droit patronal ou du droit d'un maître sur ses serviteurs ou ses ouvriers. La première autorité, autorité proprement dite, est le droit de diriger les volontés subordonnées vers le bien commun de la société. La seconde, qui est d'ordre contractuel, est le droit de diriger le travail loué à juste prix, pour son profit personnel, tout en respectant les droits personnels des salariés. La coutume chrétienne a mis dans le caractère et les devoirs du patron quelque chose de la mission d'un père vis-à-vis de ses enfants.

Cette différence dans l'autorité résulte de la différence essentielle entre la société de service, la société domestique et la société politique.

Thèse XVI.

La société conjugale est une société naturelle de l'homme et de la femme, ordonnée par l'Auteur de la nature, en fin principale, pour la propagation et l'éducation convenable du genre humain, et, en fin secondaire, pour les avantages de la vie commune. — Cinq lois la régissent : l'unité stricte; l'indissolubilité perpétuelle; l'inviolabilité continue; l'égalité dans la justice devant les droits essentiels et la fin principale de cette société, et l'inégalité tempérée par l'amour devant les droits secondaires, où le bon ordre demande un principe d'autorité.

I. La société domestique dans la Bible et dans l'Évangile.

1. *La famille juive.*

Nous ne pouvons songer à passer en revue les mœurs familiales de tous les peuples, tant antiques que modernes, chrétiens et non chrétiens, pour en tirer une leçon de choses qui éclaire le sens et les arguments de nos thèses sur la société domestique. Nous nous contenterons, pour l'histoire ancienne, d'un exemple-type, la société domestique dans la *Bible* et chez le *peuple juif.*

Sauf la tolérance, pour l'homme, du droit à la polygamie et au divorce, tolérance qui prouve que la religion d'Israël était imparfaite et provisoire, puisqu'elle faisait de si larges concessions aux mœurs orientales et au despotisme de l'homme, dans aucune nation ancienne la famille n'a été mieux constituée et la vie domestique n'est restée plus forte et plus saine qu'au sein du peuple juif.

Nous nous en convaincrons aisément.

Dès l'origine, la *Bible* nous offre sur l'union conjugale, source et nœud de la famille, un enseignement de la plus haute portée, qui a dû vivement saisir la foi forte et l'imagination ardente d'Israël. Rappelons-le tel qu'il s'est gravé dans cette foi et cette imagination.

Au chapitre II de la *Genèse*, l'homme apparaît seul devant Dieu, avec un reflet de sagesse et de majesté royale. Toutefois, Dieu n'est pas content de son œuvre. Il ne veut pas pour Adam de cette royale solitude : il décide de lui donner une *compagne, semblable à lui*. Quelle révélation, dans ces deux mots, de la nature, de la mission et des droits de la femme! Ce n'est ni une esclave ni une maîtresse, mais une compagne, ayant dans la même nature les mêmes destinées à atteindre, les mêmes vertus à pratiquer et des droits semblables à exercer. Dieu donc veut pour Adam une compagne semblable à lui; et enveloppant Adam d'un mystérieux sommeil, il entr'ouvre ce marbre vivant, sculpté de ses mains et animé d'un souffle de sa face; il en détache une des parties les plus rapprochées du cœur et des sources de la vie, et complétant son œuvre par un miracle aussi grand que celui de la création, il fit apparaître Ève ravissante d'innocence, de grâce et de beauté dans les pures clartés du paradis. Alors Jéhovah fit un signe pour tirer Adam de son extase, et celui-ci, ayant contemplé l'épanouissement de sa propre vie dans cette compagne que Dieu lui donnait, s'écria d'une voix que la *Bible* a recueillie, pour qu'elle fût à jamais méditée par les enfants d'Israël : « Voici donc l'os de mes os et la chair de ma chair : oui, c'est une compagne semblable à moi. Aussi, l'homme mettra au-dessus de tout, au-dessus de l'amour et des intérêts de son père et de sa mère, l'attachement et la fidélité qu'il doit à sa femme, et ils seront à jamais deux dans une vivante unité. »

Voilà comment la *Bible* a appris pour toujours à Israël que la famille a été instituée par une intervention spéciale de la Divinité, et qu'elle a été fondée par Dieu avec un caractère d'unité, d'indissolubilité et d'égalité essentielle, qu'il n'est pas permis à l'homme de violer. Telle est donc la charte fondamentale du mariage.

L'introduction du péché dans le monde a modifié cette charte. Déjà avant le déluge, la pureté du mariage fut

souillée par les alliances impures des filles de Dieu avec les fils des hommes, c'est-à-dire des descendants de Sem avec ceux de Caïn.

Après le déluge, nous voyons peu à peu la polygamie s'introduire dans les mœurs des patriarches. Mais le principe de la monogamie était toujours maintenu : la femme légitime est, en effet, généralement distinguée des concubines. Le seul motif qui en faisait prendre semble être le désir de la postérité, si influent en Orient, et c'est ainsi que généralement la polygamie était amenée par le consentement des époux (1).

Nous ne trouvons, à l'époque patriarcale, qu'un exemple de divorce, mais non envers l'épouse en titre. C'est l'exemple d'Agar, qu'Abraham renvoie sur l'insistance de Sara (2).

Moïse toutefois l'a permis en faveur du mari contre la femme convaincue d'adultère, et il veut qu'à celle-ci soit remis l'acte authentique du divorce (3).

La monogamie, présentée dès le début comme voulue par Dieu, a été le type accepté par la nation, ainsi que le montre l'histoire d'Isaac et de Rebecca. Les principaux prophètes, comme Isaïe, Osée, Ézéchiel, n'ont jamais eu qu'une femme, et quand la *Bible* fait allusion au mariage, c'est toujours au mariage un et indissoluble.

Cependant, la loi tolérait la polygamie. Beaucoup de chefs et de riches israélites suivirent l'exemple d'Abraham et de Jacob. Dans ces classes supérieures, le nombre de deux femmes devait être assez fréquent, mais il n'était pas dépassé (4).

Seuls les rois, pour se donner plus d'éclat, en prenaient un plus grand nombre, conformément aux habitudes de l'Orient. Mais le *Deutéronome*, par une addition postérieure, leur défend d'aller trop loin dans cette voie (5).

(1) La puissance paternelle sur les enfants avait pour résultat de faire admettre que les enfants nés d'une esclave fussent, d'après la loi, les enfants de la femme légitime (*Genèse*, XXX, 4, 9). Dans d'autres cas, ils étaient adoptés sur la demande du père (*Genèse*, XXIX, 23, 28; *Exode*, XXI, 9, 10).

(2) *Genèse*, XXI, 9-14.

(3) *Deutéronome*, XXIV, 1-4.

(4) I *Paralipomènes*, II, 18; VIII, 8-12; — I *Rois*, 1-2; — *Genèse*, XXXI, 50; — *Deutéronome*, XXI, 15; — II *Paralipomènes*, XXIV, 3.

(5) *Deutéronome*, XVII, 18.

Nous avons, plus haut, insinué le considérant sur lequel repose la tolérance de la loi mosaïque sur ce point. Munk l'a bien exposé. « Si l'on réfléchit, dit-il, que dans l'idée d'un Hébreu, c'était le plus grand malheur que de n'avoir pas d'enfants, que l'Hébreu vivait en quelque sorte dans l'avenir (par les promesses faites à toute la nation), et que l'amour de la postérité réglait en grande partie sa conduite dans le présent, on ne s'étonnera pas que la loi ait laissé la faculté d'avoir recours à un second mariage, quand le premier restait stérile. Tel pouvait être le but moral de la tolérance de la loi de Moïse. » (1)

Au reste, la loi hébraïque contient des dispositions qui devaient mettre de grands obstacles à l'extension de la polygamie, surtout celle qui accordait à toutes les femmes épousées des droits égaux (2). On peut dire que la polygamie disparut du peuple juif, à mesure que l'esprit de la loi fut mieux connu et que le sentiment religieux grandit.

Malgré cette tolérance de la polygamie, la *Bible* a su former des femmes d'un grand mérite et elle en a inspiré le respect à l'homme.

Citons, à titre d'exemple, l'admirable « éloge de la femme forte », qui termine le livre des *Proverbes*.

Cet éloge fait relief dans le livre des *Proverbes* et même dans toute la *Bible*. L'auteur sacré l'a rédigé en 22 versets, de telle sorte que la première lettre des versets reproduise par ordre l'alphabet hébreu, composé de 22 lettres-consonnes. Cet arrangement en acrostiche signalait ce passage à l'attention et en aidait la mémoire (3).

Ce bel enseignement, donné aux filles d'Israël pour les élever à toute la hauteur de leur mission, nous fait connaître quel est le prix de la femme forte; — quels sont ses sentiments; —

(1) Munk, *Palestine*, p. 203, cité par Trochu, *Introduction générale à la Sainte Bible*, introduction excellente, que nous avons consultée avec le plus grand fruit.

(2) *Exode*, XXI, 8-10.

(3) Il y a dans l'*Ancien Testament* 26 passages ainsi rédigés en acrostiches. Ce sont tous des parties de haute importance, telles que les huit psaumes IX, XXIV, XXVII, XXXIV, CX, CXI, CXIV et CXVIII. Ce dernier psaume « Beati immaculati in via », le plus célèbre de tous, se compose de 176 versets, distribués en 22 sections de 8 versets, reproduisant chacune huit fois la même lettre de l'alphabet.

quelles sont ses paroles; — quels sont ses actes; — et quelle sera sa récompense. Résumons ce bel enseignement d'après le texte hébreu, légèrement différend de celui de la *Vulgate.*

Son prix l'emporte sur celui des pierres précieuses. Aussi, le cœur de son mari repose-t-il en elle (10-11).

Ses sentiments sont, par dessus tous les autres, le respect de Dieu et une pleine fidélité à son mari et à ses enfants (12, 28, 38).

Ses paroles sont des paroles pleines de sagesse et conformes à la loi de la charité (26).

Ses actes sont les fruits de l'esprit de travail, de vigilance et de dévoûment qui l'anime. L'auteur sacré se plaît à les détailler et à nous montrer, dans la femme forte, la femme qui *travaille,* qui *veille* et qui *se dévoue;* mais il nous la dépeint en même temps comme exerçant une certaine autorité et disposant du fruit de son travail.

Active, « elle ne mange pas son pain dans l'oisiveté, elle travaille la laine et le lin avec des mains joyeuses; elle achète le champ qu'elle trouve à sa convenance et, du fruit de ses mains, elle plante un vignoble. Elle se tisse des vêtements de soie et de pourpre... Elle confectionne des ceintures brodées et les vend aux marchands chananéens. » *Vigilante,* « elle se lève quand il est encore nuit, distribue les provisions à sa maison et leurs parts à ses servantes... Sa lampe n'est jamais éteinte, même durant les ténèbres... elle explore tous les coins et recoins de sa maison. » *Dévouée,* elle soigne pour tous : « ses domestiques et ses servantes reçoivent d'elle leurs vivres, ... personne dans sa demeure ne doit craindre l'hiver... elle donne à tous ceux de sa maison double vêtement... elle a ouvert sa main à l'indigent et a étendu ses bras vers le pauvre. » (13-24, 27.)

Sa récompense enfin, c'est son bonheur intime, sa joie devant le lendemain, c'est aussi l'éloge sincère qu'elle reçoit de son mari, de ses enfants et de ses œuvres. (25, 28-31.)

Voilà quelle idée se faisait Israël de la femme-modèle; voilà quelle mission et quelles vertus il lui supposait et de quelle estime il l'entourait!

Il n'y a qu'à lire le livre d'Esther, celui de Tobie et surtout celui de Judith, pour voir ce portrait de la femme forte admirablement réalisé.

La condition de la femme, telle que la *Bible* nous la dépeint,

contraste d'une manière frappante avec l'état d'infériorité et de réclusion auquel nous la voyons condamnée parmi les peuples mahométans.

La femme, soit mariée, soit non mariée, allait toujours la figure découverte; elle pouvait converser avec les hommes, même étrangers, dans un endroit public; elle pouvait aller seule dans le pays sans qu'on y trouvât à redire. Elle avait le droit de paraître dans une cour de justice. Il semble que, dans la vie privée, elle ait joui d'une aussi grande liberté que les femmes des pays chrétiens (1).

Les femmes ont fréquemment rempli des emplois importants. Quelques-unes ont été prophétesses, comme Marie, la sœur de Moïse, Débora, Holda (2), Noadia (3), Anna (4). On cherchait leur avis dans de graves conjonctures (5). Elles prenaient part aux affaires d'intérêt public (6).

La mère a dû exercer une grande influence dans sa maison. Nous en voyons deux exemples mémorables dans les familles patriarcales. Sara contraint Abraham à renvoyer Agar avec Ismaël (7), et Rebecca prend sur elle de transporter la bénédiction paternelle et le droit d'aînesse d'Esaü à Jacob (8).

En général, nous la voyons prendre part aux affaires de la famille avec une certaine autorité; recevoir des invités (9); disposer de son fils par vœu, comme Anna, mère de Samuël (10); délibérer avec son mari sur le mariage de leurs enfants (11).

Nous la voyons même se permettre une critique sévère sur la conduite de son mari (12).

L'affection mutuelle des époux est fréquemment signalée dans la *Bible* (13).

(1) *Genèse*, XII, 14; XXIV, 16, 65; XXIX, 11; I *Rois*, 1, 13. — *Genèse*, XXIV, 24, 45-47; XXIX, 2-12; — I *Rois*, IX, 11. — *Deutéronome*, XXII, 25-27. — *Nombres*, XXVII, 2.

(2) 4 *Rois*, XXII, 14.

(3) *Esdras*, VI, 14.

(4) Luc, II, 36.

(5) 2 *Rois*, XIV, 2; XX, 16-22.

(6) *Exode*, XV, 20; — I *Rois*, XVIII, 6, 7.

(7) *Genèse*, XXI, 9-15.

(8) *Genèse*, XXVII, 5-13.

(9) 4 *Rois*, IV, 8; — *Juges*, IV, 18; — I *Rois*, XXV, 14-38.

(10) II *Rois*.

(11) *Genèse*, XXVII, 46.

(12) 1 *Rois*, XXV, 25; 2 *Rois*, VI, 20.

(13) *Genèse*, XXIV; 67; XXIX, 18; — *Proverbes*, XXXI, 11-12, 28.

Tout le *Cantique des cantiques* offre la preuve de cette tendre affection. Cette salutaire tradition a inspiré, dans le *Mischna,* de bien belles paroles sur le respect et l'affection du mari pour sa femme. Ainsi nous y lisons : « L'homme doit un grand respect à sa femme, car ce n'est que par la femme que la prospérité vient à l'homme » (1); « Prenez garde de contrarier votre femme, car ses larmes sont toujours prêtes à couler » (2); « il faut aimer sa femme comme soi-même et la respecter plus que soi-même (3).

Donnons quelques renseignements sur la manière dont se négociait et se célébrait le mariage, comme sur les empêchements qui en limitaient la liberté. Ces points touchent intimement aux mœurs et à la civilisation d'un peuple.

Les parents choisissaient l'épouse de leurs fils, et, après avoir fixé leur choix, le père va trouver les parents de la jeune fille pour s'entendre sur les conditions du mariage.

Depuis le temps des patriarches, à l'inverse de nos usages, on payait au père le prix de sa fille. Ce prix, appelé « Mohar » (4) variait naturellement et se payait soit en argent soit en troupeaux. Le *Deutéronome,* fixant l'indemnité due à la jeune fille séduite, fait payer par le séducteur, forcé de l'épouser, un mohar de 50 sicles (5). On ajoutait au mohar des cadeaux pour la jeune fille (6).

La négociation, pour être valide, devait être sanctionnée par le consentement de la jeune fille, comme nous le voyons par l'exemple de Rebecca (7).

Les fiançailles suivaient et se célébraient solennellement. Dès lors, le mariage était censé conclu de droit, à tel point que la loi prononçait la peine de mort contre la jeune fille qui, depuis cette époque, s'était laissé séduire par un autre (8). Après l'époque patriarcale, les fiançailles se prolongèrent

(1) *Baba-Metsiah,* 59 a.
(2) *Baba-Metsiah,* 59 a.
(3) *Yebamoth,* 62 a.
(4) *Genèse,* XXXIV, 12; — *Exode,* XXII, 16 : — 1 *Rois,* XVIII, 25.
(5) *Deutéronome,* XXII, 29. — Le sicle d'argent, d'après VIGOUREUX, valait environ 3 francs. Mais l'argent à cette époque avait une valeur vénale bien six fois plus grande que maintenant.
(6) *Genèse,* XXIV, 53; XXXIV, 12.
(7) *Genèse,* XXIV, 57.
(8) *Deutéronome,* XXII, 19-24.

durant une année. Pendant ce temps, la fiancée ne pouvait communiquer avec son futur époux que par l'intermédiaire d'un témoin appelé « l'ami de l'époux » (1).

Le mariage se célébrait avec la plus grande solennité. L'essence de la cérémonie consistait dans le transport de la mariée de la maison paternelle à celle du marié ou de son père. Là, un festin joyeux était préparé, auquel étaient invités tous les voisins et amis : ils y assistaient revêtus de vêtements blancs. Les fêtes se prolongeaient sept et même quatorze jours (2).

Le nouveau marié était exempt de service militaire et de toutes charges publiques pendant un an, afin qu'il « pût durant toute une année jouir du bonheur de posséder son épouse », dit le *Deutéronome* (3).

Les empêchements de mariage concernaient d'abord le mariage entre israélite et étranger. Il y avait dans cet ordre trois degrés. La prohibition était *absolue* et *totale* à l'égard des Chananéens, maudits de Dieu à cause de leurs mœurs; *absolue* pour la femme juive à l'égard des Moabites et des Ammonites; *relative* à l'égard des Iduméens et des Egyptiens : à la troisième génération, les enfants de ce mariage pouvaient entrer dans l'assemblée du peuple (4).

L'enfant, issu de mariages entre isréalites et non-israélites, était regardé comme illégitime et appelé Mamzer : les individus, nés dans ces conditions, étaient privés de droits complets jusqu'à la dixième génération (5).

D'autres empêchements concernaient le mariage israélite. En général, la loi juive, d'accord avec la morale et les convenances sociales, réprouve comme monstrueuses les unions qui rapprochent trop intimement les liens du sang et de la famille. Inutile de citer ici ces différents cas de prohibitions judicieusement déterminés dans le *Lévitique* (6).

(1) Jean, III, 29.

(2) *Juges*, XIV, 10; — Job, VIII, 19.

Les ornements habituels de la mariée étaient, outre beaucoup de bijoux, un beau turban, appelé péer, une couronne d'or ou dorée, une ceinture brodée, des vêtements blancs embaumés de parfums et parfois brodés de fils d'or. Le trait distinctif de sa toilette était un *voile*, qui couvrait toute sa personne et qui symbolisait sa soumission à son époux.

(3) XXIV, 5.

(4) *Exode*, XXXIV, 16; — *Deutéronome*, VII, 3, 4; XXIII, 3-5, 7-8.

(5) *Deutéronome*, XXIII, 2.

(6) XVIII, 6-18.

Ces unions sont flétries comme des fautes graves mais non toutes de la même gravité : elles sont soumises à différents châtiments, dont le principal est la mort (1).

Des lois et des mœurs concernant le mariage et la condition de la femme, passons à celles qui concernent l'enfant.

L'enfant chez le peuple juif était l'objet des plus grands soins. Il était ordinairement allaité par sa mère. Au sevrage, on donnait un festin (2) et les mères pieuses offraient un sacrifice (3). La première éducation des enfants des deux sexes était réservée à la mère. La seconde éducation des fils se faisait par le père et était généralement assez sévère (4).

L'union la plus étroite régnait entre l'enfant et le père, entraînant la dépendance la plus complète du premier au second. Cette dépendance durait jusqu'à ce que le père eût choisi une épouse pour son fils (5). Les relations entre Isaac et Abraham montrent quels étaient les devoirs des enfants vis-à-vis de leurs parents (6). La loi met, du reste, ces devoirs parmi les dix commandements et les place aussitôt après ceux

(1) *Lévitique,* XX, 11-17.

On nous saura gré de dire en note un mot sur le « lévirat » (du mot latin *levir,* beau-frère), cette loi si caractéristique des mœurs orientales. Cette loi est formulée dans le *Deutéronome* (XXV, 5, 6) en ces termes : « Lorsque des frères demeureront ensemble (c'est-à-dire à la même époque, non au même lieu) et qu'un d'eux mourra sans laisser d'enfants, la femme du défunt ne se mariera pas au-dehors à un étranger, mais son beau-frère ira vers elle, la prendra pour femme et l'épousera comme beau-frère. Le premier-né qu'elle enfantera succédera au frère mort et portera son nom, afin que ce nom ne soit pas effacé d'Israël. » — Si le frère se refusait à accomplir ce devoir, il devait se soumettre à une formalité humiliante. Appelé par sa belle-sœur devant les vieillards de la communauté, il devait déclarer qu'il refusait de prendre pour femme la veuve de son frère. Alors « celle-ci lui tirait sa chaussure du pied, lui crachait au visage disant : c'est ainsi qu'on traite celui qui ne veut pas édifier la maison de son frère, et il sera appelé en Israël du nom de Maison du déchaussé » (*Deutéronome,* XXV, 7-10). Chez les Hébreux, marcher pieds-nus était un signe de misère. Il était ainsi comme abaissé au rang des misérables.

Cette loi du *Deutéronome* constitue donc une exception particulière à la loi générale du *Lévitique* d'épouser la femme de son frère. Ce mariage est non seulement permis, mais commandé dans le cas où il n'y a pas d'enfant. La loi du lévirat devait fortifier le lien de la famille et, dans certains cas, elle devait avoir pour résultat la conservation de deux propriétés dans la même famille.

(2) *Genèse,* XXI, 8.

(3) *Rois,* I, 24.

(4) *Proverbes,* XXVIII, 13, 14.

(5) *Genèse,* XXIV, 3 ; XXXVIII, 6.

(6) *Genèse,* XXII.

qui ont Dieu pour objet. Aussi, depuis les origines de l'histoire d'Israël, voyons-nous à une tendre affection de la part des parents répondre un respect filial de la part des enfants. La joie d'une famille où fleurissent ces vertus a été célébrée par la *Bible* dans de ravissants tableaux (1).

L'autorité des parents était très forte et fortement sanctionnée par la loi. La mort est la peine prononcée contre les enfants qui frappent leurs parents, qui les maudissent ou qui ne veulent pas renoncer à une mauvaise conduite. Mais les parents doivent, dans des cas pareils, recourir à la communauté tout entière, qui seule peut infliger le châtiment (2).

Les *Proverbes* toutefois avertissent le père de ne pas désirer la mort de son fils, mais de le châtier seulement, car il y a encore de l'espérance. Il faut, dit encore le même livre, corriger l'enfant, non seulement pour le punir, mais pour l'amender (3).

La loi promulguée dans l'*Exode* permet au père de vendre sa fille, mais en vue et avec la perspective du mariage de la jeune fille, soit avec son maître, soit avec le fils de son maître. D'après l'interprétation des rabbins, un père ne pouvait ainsi vendre sa fille que réduit à la dernière pauvreté et seulement à un Hébreu (4).

(1) *Proverbes,* XXX, 15-17; XX, 20; — *Psaumes,* CXXXVI, 3-5; CXXXVII, 3-6.

(2) *Exode,* XXI, 15, 17; — *Lévitique,* XX, 9, — *Deutéronome,* XXVII, 16 et XXI, 18-21. Voici ce dernier texte : « Si un homme engendre un fils rebelle et insolent qui n'écoute pas l'ordre de son père ou de sa mère, et, forcé d'obéir, méprise; — ils le saisiront et le conduiront aux anciens de la cité et à la porte du jugement; — et ils leur diront : voici notre fils qui est insolent et rebelle, il dédaigne d'écouter nos avertissements, il se livre à la débauche, à la luxure et aux festins. — Le peuple de la ville l'accablera de pierres et il mourra, pour que vous enleviez le mal du milieu de vous et que tout Israël, en l'apprenant, soit saisi de crainte. »

(3) *Proverbes,* XIX, 18; XXIII, 13, 14.

(4) *Exode,* XXI, 8-11. Ces dispositions sont empreintes d'une grande humanité. Dans le cas où elle ne plaît pas au maître à qui elle a été cédée, il la fera racheter par quelque autre israélite, mais il ne pourra la vendre à un étranger (8 ; » — s'il l'a fiancée à son fils, il agira envers elle selon le droit des filles, c'est-à-dire qu'il la traitera comme sa fille (9). — Le verset 10 est mal traduit dans la *Vulgate.* L'hébreu porte ceci : « S'il lui préfère une autre, il ne diminuera pas (ou il ne retranchera pas) sa viande, son vêtement et son habitation », c'est-à-dire il devra continuer à lui fournir son entretien complet. La *viande* est mise au lieu de *pain* comme un aliment de qualité supérieure, parce que le législateur a en vue des riches, qui peuvent entretenir des femmes de second rang. — Puis le verset 11 indique ce qui reste à faire au cas où les trois choses marquées dans les versets précédents ne se vérifient pas « elle pourra s'en aller sans donner aucun argent pour son rachat ».

L'éducation des enfants juifs était très soignée et était regardée comme un ministère sacré. Nous en découvrons nombre de témoignages dans la *Bible* et dans les *Talmuds*.

L'enseignement populaire consistait uniquement dans l'étude de la Sainte Ecriture. A 6 ans, les enfants étaient envoyés à des écoles élémentaires, qui, au temps de Notre Seigneur, étaient attachées à toutes les synagogues du pays. Suivant Maimonide, partout où il y avait cent-vingt familles, on devait établir un maître d'école. S'il y avait quarante enfants, il devait avoir un assistant; s'il y en avait cinquante, la synagogue devait nommer deux maîtres. Habituellement, le maître était le *Kazzan*, assistant du chef de la synagogue. Il était payé par la communauté et ne pouvait rien recevoir de ses élèves, pour ne pas être tenté de favoriser les plus riches. Les plus grands honneurs étaient attachés à l'office d'instituteur, quand il était dignement rempli (1).

La *Bible* constituait pour le peuple juif, non seulement un excellent système d'enseignement moral et religieux, mais, vu la variété des différentes parties de la *Bible*, un enseignement intellectuel et littéraire de grande valeur.

Aussi le peuple juif, considéré à ce point de vue, s'est-il élevé au-dessus de tous les peuples de l'Orient. C'est ce que reconnaît Renan lui-même, et son témoignage sur ce point est certainement le témoignage d'un homme très compétent et très indépendant. Voici ses paroles : « Si nous envisageons dans son ensemble le développement de l'esprit hébreu, nous sommes frappé de ce haut caractère de perfection absolue, qui donne à ses œuvres le droit d'être envisagées comme classiques au même sens que les productions de la Grèce, de Rome et des peuples latins. Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier... Israël eut, comme la Grèce, le don de dégager parfaitement son idée, de l'exprimer dans un cadre réduit et

(1) Les *Talmuds* contiennent des prescriptions très sages sur la manière d'élever les enfants. Ces prescriptions proviennent évidemment des vieilles traditions et de l'esprit, sinon de la lettre, de la *Bible*. Le maître doit toujours louer et recommander la vertu, jamais le vice. Il doit séparer les enfants de tout contact avec les vicieux. Il doit punir toute mauvaise action, mais en ne frappant qu'avec une lanière et non avec une baguette. Il ne doit pas perdre patience dans les difficultés qu'éprouve l'élève. Il doit traiter l'élève comme une genisse, dont on augmente chaque jour le fardeau. Il ne doit manifester aucune préférence pour un enfant plutôt que pour un autre, etc... Cf. PIRKÉ ABOTH.

achevé. La proportion, la mesure, le goût, furent, en Orient, le *privilège exclusif* du peuple hébreu, et c'est par là qu'il réussit à donner à la pensée et aux sentiments une forme générale et acceptable par tout le genre humain (1).

La musique, qui, après la littérature, contribue le plus à former le goût artistique d'un peuple et à lui procurer de nobles jouissances, eut sa place dans l'éducation du peuple juif. C'est lors du passage de la mer Rouge que la *Bible* mentionne pour la première fois les chants accompagnés de musique. Le peuple chante un cantique de délivrance, Marie prend le tambourin et les femmes reprennent le chant (2). Plus tard, David développa considérablement le chant et la musique. D'après le 1er livre des *Paralipomènes*, Asaph forma un corps de chanteurs et de musiciens, divisé en trois grands groupes, composés de 288 maîtres de chant (3) : l'ensemble de tous les musiciens et chantres employés dans les fêtes religieuses s'élevait à quatre mille (4).

Voilà donc ce qu'étaient la société domestique et les lois qui la régissaient au sein de la religion imparfaite et provisoire d'Israël.

2. *La famille chrétienne.*

Le christianisme, religion définitive et parfaite de l'humanité, a réformé dans les mœurs familiales les abus et les vices tolérés par la loi de Moïse. Le Christ a mis sa main divine à la base, au centre et au sommet de la société domestique pour y introduire une triple réforme et une triple perfection. A la base, il a rétabli sur son fondement primitif les cinq lois constitutives de la société conjugale, comme

(1) « Du peuple d'Israël et de son histoire », par E. Renan *Revue des Deux-Mondes,* 15 novembre 1855, pp. 747 sp.).

(2) *Exode,* XV, 1-19, 20-21.

(3) 1 *Paralipomènes,* XXV, 7.

(4) 1 *Paralipomènes,* XXIII, 5.

Le chant se mariait aux sons de nombreux instruments de musique. Le *Pentateuque* en mentionne cinq, et toute la *Bible*, quinze, parmi lesquels des instruments à vent, comme le ougal, espèce de chalumeau, la flûte, la corne, la trompette et la flûte de pan, série de roseaux juxtaposés; des instruments à cordes, comme le kinor ou cithare à huit cordes, le nebel, espèce de luth à dix cordes, la sabea à quatre cordes; enfin des instruments à percussion, comme le tambourin, les cymbales, le sistre, probablement composé de tiges de fer garnies d'anneaux, et le triangle.

nous les avons formulées dans notre thèse, avec les devoirs et les droits qui rattachent entre eux les parents et les enfants. Au centre, il a sanctifié le nœud conjugal lui-même, en transfigurant en sacrement le contrat et le serment de perpétuelle et inviolable fidélité par lesquels les époux chrétiens se lient entre eux. Enfin au sommet, pour préserver ces serments, ces droits et ces devoirs de toute contagion corruptrice, il a arboré sa loi d'amour en y renfermant toutes les bénédictions et les félicités promises à ceux qui s'en inspirent dans l'exercice modéré de leurs droits et l'accomplissement généreux de leurs devoirs.

La transformation du contrat conjugal qui constitue l'essence même du mariage, en sacrement de la loi nouvelle, est, il est vrai, d'ordre surnaturel. Mais cet effet surnaturel ne fait qu'élever plus haut les caractères et les devoirs de la société conjugale, sans en modifier les relations. Rien dans la doctrine révélée ne contredit les relations de droits et de devoirs mutuels que la loi naturelle établit entre les époux comme entre les parents et les enfants. Nos thèses de droit naturel sur la société domestique restent donc des thèses vraies pour les peuples chrétiens. Seulement la foi chrétienne et la grâce y ajoutent une perfection plus haute.

Mais il convient de nous expliquer plus à fond sur deux grands ordres de faits qui ont préparé et soutenu cette grande réforme due à Jésus-Christ.

Une condition indispensable à la régénération de la famille, c'était le *relèvement de la femme.*

Pour épurer la famille et l'élever à la hauteur de ses destinées chrétiennes, il fallait que la femme fût affranchie des hontes et des servitudes auxquelles le paganisme l'avait vouée. La femme, pour pouvoir remplir sa haute et bienfaisante mission comme vierge, comme épouse et comme mère, devait être réhabilitée dans son honneur et dans ses droits.

Or, Jésus-Christ fit cette réhabilitation et il la fit puissante et magnifique.

Comment?

Par un triple moyen, dont il est l'auteur : par la *création d'un idéal,* par *le don d'un héritage* et par l'*investiture d'une mission,* qui sont devenus l'immortel honneur de la femme chrétienne. Grâce à l'*Evangile* et à Jésus-Christ, la femme a

été glorifiée dans un idéal que l'homme ne peut assez vénérer; elle a été dotée d'un héritage dont l'homme ne saurait plus la déposséder, et elle a été élevée à une mission où l'homme ne saurait la remplacer.

Essayons de dire en peu de mots, évocateurs d'émouvants souvenirs, quel est cet idéal, cet héritage et cette mission. Si, dans le développement de ces idées, notre style s'anime et s'émeut plus qu'il ne sied à un ouvrage philosophique, c'est que la philosophie ne tue pas dans le chrétien la faculté de sentir vivement la beauté surnaturelle du Christianisme.

Tout d'abord, Jésus-Christ a glorifié la femme dans un *idéal de sainteté* qui ravira toujours notre admiration la plus éclairée.

Cet idéal a trois noms, dont resplendissent les pages de l'*Evangile* et les annales de l'Eglise.

Le premier de ces noms est celui de la vierge chrétienne. Comment assez admirer, en effet, ces vierges, héroïnes du martyre, qui se sont montrées si intrépides sous la hache, sur les bûchers, devant le rugissement des lions du cirque et la menace des bourreaux; et ces vierges, fleurs mystiques de nos monastères, qui, dans un rêve de sublime renoncement, ont échangé les parures et les plaisirs du monde contre la pauvreté et les austérités de la pénitence; et ces autres vierges, flammes de charité, qui se consument d'amour et de dévoûment au milieu des infortunes et des misères qu'elles ont épousées pour toujours?

Les ordres de Saint-Benoît, de Saint-François-d'Assise, de Saint-Dominique et du Carmel comptent ensemble plus d'un millier de ces vierges, qui furent filles de rois ou de princes et ont ainsi renoncé au monde pour se sanctifier dans les œuvres de la piété ou de la charité. Comme les vestales, si vénérées des Romains, et les femmes juives les plus célèbres pâlissent devant cet idéal!

A côté de la vierge chrétienne rayonne un second idéal: la mère chrétienne. Quelle gloire encore, digne de nos respects, que celle de ces mères chrétiennes, en qui toutes les tendresses et les vivacités de l'amour maternel s'allient à tous les sacrifices et à tous les dévoûments de la charité chrétienne!

L'histoire atteste que c'est à l'amour et aux dévoûments d'une mère vraiment chrétienne que nous devons la plupart

de nos grands saints. Trois exemples suffiront pour le démontrer. C'est à sainte Monique que nous devons le plus grand de nos docteurs, saint Augustin; à sainte Sylvie que nous devons le plus grand de nos papes, saint Grégoire-le-Grand; et à Blanche de Castille que nous devons le plus grand des rois chrétiens, saint Louis IX, roi de France (1).

Toutefois, pour élever la femme dans nos respects à toute sa hauteur, l'*Evangile* nous montre un idéal de sainteté incomparablement plus beau que celui de la vierge chrétienne et de la mère chrétienne, c'est celui de la Vierge-Mère, idéal unissant toutes les splendeurs de la virginité à toutes les grandeurs de la maternité, vierge portant au front la couronne d'une maternité divine et nous apparaissant sur la plus haute cîme de l'ordre surnaturel, parée de toutes les dignités, de toutes les grâces et des plus nobles vertus.

Le philosophe, soucieux de bien interpréter les leçons de l'histoire publique et de la psychologie interne des âmes, ne doit-il pas reconnaître les hautes influences du culte de Marie sur la réhabilitation de la femme parmi les peuples chrétiens?

A cet idéal, qui a trois noms, la vierge, la mère et la Vierge-Mère, Jésus-Christ a ajouté pour la femme chrétienne *le don d'un magnifique héritage,* dont l'homme ne saurait plus la déposséder. C'est l'héritage de ses droits méconnus par le paganisme et que l'*Evangile* a pleinement renouvelés, en les couronnant d'un trésor de faveurs et de bénédictions spéciales en rapport avec ses destinées.

Jésus-Christ, en effet, a voulu que la femme fût pour toujours ce que la *Bible* dit d'elle : « la compagne de l'homme, semblable à l'homme ». Aussi a-t-il condamné la licence du divorce concédée par la loi imparfaite de Moïse à l'homme contre la femme et la différence dans le châtiment de l'adultère pour la femme et pour le mari. Tout en ne confiant

(1) Blanche de Castille, veuve de Louis VIII, gouverna avec une grande sagesse la France durant la minorité de son fils, Louis IX, de 1226 à 1235. On peut dire que saint Louis dut surtout à sa mère ses hautes qualités et ses hautes vertus. Elle lui donnait « quelquefois à entendre, — rapporte Joinville si bien informé, — qu'elle aimerait mieux qu'il fût mort plutôt qu'il fît un péché mortel. » (JOINVILLE, éd. de Wailly, in-8, p. 49.) En 1234, elle le maria à Marguerite de Provence, dont le nom fut gravé sur son anneau nuptial à la suite du nom de Dieu et de France. Saint Louis, en montrant cet anneau avec ces trois noms : « Dieu, France, Marguerite », aimait à dire : « Hors cet annel n'ai point d'amour. » (JOINVILLE, ch. CXX.)

son autorité dans son Eglise qu'aux hommes seuls, pour un motif de haute sagesse, il a comblé la femme de bénédictions privilégiées. Elisabeth a été bénie avant Zacharie, et les saintes femmes de l'*Evangile* ont mérité de le voir après sa résurrection avant les Apôtres. Pour mieux accentuer la différence entre la femme chrétienne et la femme payenne, il éleva vers lui une femme, qui semblait sortir des dernières fanges du paganisme, Marie Magdala : il la bénit, la purifia et, au lieu de la couronne d'innocence qu'elle avait perdue, il lui mit au front un double diadème, celui du repentir dans l'humilité de la pénitence et celui de la réparation dans les larmes et les dévouements de l'amour.

Enfin, la femme ainsi glorifiée et bénie par Jésus-Christ a été prédestinée par lui à *une mission* où l'homme ne saurait la remplacer. Cette mission revêt une triple forme, en s'ouvrant sur un triple théâtre : au foyer domestique, au sanctuaire de l'Eglise, et sur le champ d'honneur des épreuves et des infortunes publiques.

Au foyer domestique, la femme chrétienne a été prédestinée à la garde des bonnes mœurs. Grâce aux influences de sa parole et de ses exemples, l'atmosphère y reste pure, saine, sereine et tout imprégnée de ces nobles pensées et de ces souffles de chasteté, où l'âme de l'enfant ne trouve que des inspirations qui l'élèvent et l'ennoblissent. Voilà pourquoi l'éducation première de l'enfant ne se fait bien que par une mère chrétienne. A elle appartient ainsi la plus haute puissance de salut, qui est la puissance de l'éducation.

Au sanctuaire de l'Eglise, la femme chrétienne continue les glorieuses traditions des saintes femmes de l'*Evangile*. En dépit des calomnies, dont cette mission est le prétexte, la femme chrétienne est la zélatrice des saintes œuvres dans lesquelles s'épanouit la piété chrétienne. Cette mission, comme celle de la charité, s'exerce surtout par les vierges, que le lien des vœux religieux a consacrées tout entières au service et à l'imitation de Jésus-Christ; mais elle s'exerce aussi par les femmes chrétiennes qui vivent dans le monde, sans s'inspirer de l'esprit du monde. Jésus-Christ a maintes fois béni cette mission providentielle, que seules l'ignorance ou la mauvaise foi peuvent méconnaître, en se servant de saintes femmes pour répandre les dévotions les plus salutaires de son Eglise. Ainsi il découvrit sa croix

à l'impératrice sainte Hélène. Il se servit de sainte Julienne de Cornillon pour répandre le culte public de l'Eucharistie et il révéla à la Bienheureuse Marguerite-Marie les désirs et les promesses de son Cœur sacré.

Dans la société publique, la femme chrétienne apparaît, depuis dix-neuf siècles, chargée d'une mission incomparable de dévoûment et de charité. Partout où il y a des ruines, des larmes et des désespoirs, dans les hôpitaux, sur les champs de bataille, aux taudis de la misère noire, elle vient comme une apparition céleste, avec un trésor inépuisable d'espérance, de courage et de consolation. A la fin du XIX^e^ siècle, on pouvait compter quatre-vingt mille vierges françaises, vouées par des vœux perpétuels aux œuvres de charité, sous toutes les formes qui répondent au besoin de l'humanité. On peut dire que, depuis la première propagation de l'*Evangile*, toutes les infortunes qui se sont abattues sur l'humanité ont trouvé dans la femme chrétienne une sœur dévouée ; et quand saint Vincent-de-Paul, l'apôtre de la charité dans nos temps modernes, a voulu créer une œuvre digne de son génie et de son cœur, il nous a laissé la Sœur de Saint-Vincent-de-Paul et le germe d'où sont sorties la Sœur de charité et la Petite Sœur des Pauvres.

C'est donc déduire la plus belle leçon de l'histoire de l'humanité que de reconnaître que la femme chrétienne possède ici-bas la plus haute noblesse et la plus belle couronne, la noblesse du dévoûment et la couronne de la charité.

Essayons maintenant de dire comment Jésus-Christ a relevé et réformé la famille tout entière par les leçons et les exemples de sa vie terrestre, dont l'influence a été et restera toujours si puissante sur les peuples chrétiens.

Jésus-Christ n'a pas pris le procédé retentissant et stérile des réformateurs modernes qui, d'une voix bruyante et emphatique, proclament les droits, stimulent les désirs, déclament contre les abus. L'essentiel est de faire accepter et pratiquer les devoirs qui correspondent aux droits, et d'inspirer et de soutenir les vertus indispensables à la réalisation des désirs et au redressement des abus. Or, c'est ainsi que Jésus-Christ a opéré toutes ses réformes, par une action simple, mais pratique et efficace, en agissant, surtout par ses exemples, sur le fond et la substance des choses. Voilà

pourquoi sa réforme sur les mœurs et la mission de la famille a été profonde, durable et souverainement efficace sur toutes les familles où règnent son culte et sa foi.

Sachant qu'il fallait à la société domestique, pour la soutenir contre les défaillances de la vie, une protection assurée, et, pour l'élever à toute la hauteur de la mission, un modèle parfait, il a voulu être dans sa vie terrestre le *protecteur sûr* et le *modèle parfait* de la famille.

A peine incarné, il inaugure ce ministère de protection vis-à-vis de la famille en visitant et en bénissant la maison d'Elisabeth, et il répand cette bénédiction par sa mère, pour l'associer dès le début à sa grande œuvre de réforme et de rédemption. Rien n'est touchant comme le récit que fait l'*Evangile* de ce simple et grand événement. Cette famille de Zacharie et d'Elisabeth, avant que le Sauveur y pénètre, offrait comme un raccourci de l'épreuve, de la douleur et de la disgrâce qui planait sur les familles non encore régénérées par la religion nouvelle. Jésus-Christ entre, il apporte son salut par la voix de Marie, et aussitôt tout se transforme dans cette demeure. Un fleuve de lumière, de paix et de joie y coule, dissipant pour toujours la malédiction qui semblait s'attacher à cette maison, surnommée la « Maison de la stérile ». La mère, l'enfant et, bientôt après, le père se voient bénis, consolés, régénérés, élevés aux plus purs ravissements de la grâce et comblés des plus riches bienfaits que le cœur puisse rêver.

Plus tard, quand le Christ inaugure sa vie publique et sa mission de salut social, il commence son œuvre par la famille : il se rend à Cana pour y bénir, dans le nœud conjugal, la source de la famille, et, pour prouver qu'il ne venait pas sacrifier la terre au ciel, ni méconnaître, dans un mysticisme outré, ce qu'il y a de légitime dans les paisibles joies et les fêtes innocentes de la famille, il fit, par une touchante condescendance, le miracle du changement de l'eau en vin, et saint Jean a soin de nous dire, par deux fois, que ce fut là le premier miracle de Jésus et que l'éclat de ce miracle lui attira une foule de disciples.

Puis, quand il envoya ses disciples deux à deux par la Judée pour les initier à leur mission et à la prédication de l'*Evangile*, sous quelle forme fit-il exercer ce ministère ? Leur enjoignit-il de rassembler les foules et de ne prêcher

qu'aux multitudes réunies? Non, il leur dit de s'adresser à la famille seule, d'entrer partout dans les demeures et de dire en y entrant : « Paix à cette demeure : nous venons apporter à la famille le salut de la paix et la bénédiction particulière du Messie. »

Lui-même fit ainsi. Après avoir prêché à de grandes foules, pour prendre en quelque sorte possession officielle de ses droits sur l'humanité, il pénétrait dans la maison des pécheurs, s'asseyait à leur foyer, prenait place à la table domestique, pour combler la famille de ses bénédictions, la replacer dans l'honneur des lois divines et l'embaumer du parfum de sa paix, de ses vertus et surtout de sa charité.

En outre, le Messie fit ses miracles les plus éclatants pour honorer et récompenser les sentiments que l'esprit de famille inspire. Le premier miracle de sa vie cachée, dans la maison d'Elisabeth, et le premier miracle de sa vie publique, aux noces de Cana, furent faits, comme nous venons de l'écrire plus haut, en faveur de la famille. Mais voici une preuve tout aussi expressive. L'*Evangile* ne nous a conservé le souvenir que de trois résurrections, opérées par Jésus-Christ. Or, toutes les trois furent manifestement accordées aux sentiments que dicte l'esprit de famille.

La première de ces résurrections, la résurrection de la fille de Jaïre, récompensa la prière confiante des parents. Jésus-Christ, comme il est narré dans l'*Evangile,* fut touché des instances du père et le suivit dans sa demeure. Arrivé là, il éloigna la foule, qui encombrait la chambre funèbre, où reposait le corps glacé de la jeune fille et ne retint avec lui que le père et la mère de l'enfant défunte avec ses disciples de choix, Pierre, Jean et Jacques, puis, ayant dit à la morte de se lever, il la rendit pleine de vie à ses parents, débordants de joie et de reconnaissance.

Une autre fois, comme il approchait de Naïm, il rencontra le convoi funèbre d'un fils unique, que suivait une veuve brisée de douleur. Jésus s'arrêta devant cette grande épreuve et, nous dit l'*Evangile,* il fut ému de pitié et il s'adressa à la veuve éplorée, disant : « Séchez vos larmes, noli flere ». Puis, ayant prononcé la parole souveraine à laquelle tout obéit, même la mort, il donna le jeune homme à sa mère, « dedit illum matri suæ », selon le mot expressif du texte sacré.

Enfin la troisième des résurrections enregistrées par

l'*Evangile*, la résurrection de Lazare, fut manifestement accordée par le Sauveur aux larmes et à la pieuse insistance des deux sœurs. Saint Jean fait bien ressortir dans son évangile ce caractère du miracle.

Faut-il ajouter, à toutes ces preuves de sympathie et de protection en faveur de la famille, le ravissant tableau où Jésus-Christ nous apparaît accueillant avec tant de tendresse les enfants que lui offraient leurs mères. Peut-être l'orgueil des incroyants trouve-t-il cet acte peu digne d'un Dieu : les apôtres eux-mêmes en avaient jugé ainsi, ils repoussèrent tout d'abord la demande de ces mères. Mais lui, qui savait mieux que personne concilier les inspirations de son cœur avec l'honneur de sa divinité, gourmanda ses apôtres et accorda à l'amour maternel ce témoignage intime de sa sympathie et de sa prédilection.

Considérons maintenant, dans le Dieu-Sauveur qu'adorent les chrétiens, le modèle des devoirs et des vertus, qui font la force et l'honneur de la société domestique. Considérons ce modèle, tel qu'il s'offre sous les clartés de la foi chrétienne, pour juger en philosophes l'influence que de pareils exemples ont dû exercer au sein des familles croyantes.

Tout d'abord, Lui, le Dieu indépendant, qui pouvait, en vertu de la puissance et de la liberté souveraine avec lesquelles Il s'incarnait, s'isoler d'une famille humaine et prendre son humanité à la source d'un acte créateur, Il ne l'a pas voulu; Il s'est mis dans une famille d'une condition commune, et, par là même, Il a créé, pour toutes les familles qu'Il venait régénérer, ce sublime idéal que nous nommons la Sainte-Famille, afin que les familles croyantes y trouvent à jamais le plus pur des modèles et le plus efficace stimulant.

Tous les grands droits et tous les grands devoirs de la famille apparaissent là transfigurés et en quelque sorte divinisés. L'autorité principale appartient à Joseph, considéré et obéi comme étant le chef de la famille, malgré son infériorité de mérite. C'est lui qui reçoit la mission et exerce le droit de donner au Sauveur son nom de Jésus, ce qui, chez les Juifs, était la plus haute prérogative de l'autorité. C'est à lui que s'adresse l'envoyé de Dieu pour notifier à la Sainte-Famille les desseins et les ordres de Dieu. C'est lui aussi que Marie met en avant quand elle dit à son enfant la douleur avec laquelle ils le cherchaient à deux, au retour du pèle-

rinage à Jérusalem. Mais la grande leçon qui se dégage de ce grand mystère, c'est celle de la parfaite obéissance du Fils de Dieu à ses parents terrestres, durant une vie de trente ans, passée tout entière dans les plus humbles travaux. Des trente-trois ans écoulés sur la terre, le Fils de Dieu a voulu en passer trente dans le simple accomplissement des devoirs de la famille et l'Esprit-Saint a résumé ces trente années d'une vie qui était prédestinée à la plus grande des œuvres, l'œuvre de la rédemption du genre humain, en disant simplement que le Fils de Dieu était obéissant à ses parents. De quel impérissable relief le devoir d'obéissance, le plus difficile, le plus indispensable et le plus méritoire de tous, s'il est inspiré par l'amour, ne brille-t-il pas dans la lumière d'un tel exemple!

La Sainte-Famille, par la vie de travail, d'obscurité et de pauvreté dont elle rappelle le souvenir, enseignera éternellement quelles sont les vraies conditions du bonheur familial. Le Fils de Dieu a voulu nous instruire à fond sur ce point, en écartant tous les préjugés et toutes les illusions. Ce qui fait le vrai bonheur dans l'intérieur de la famille, ce ne sont pas les richesses, les honneurs, les conquêtes de l'ambition et les hochets de la vanité; non, car le vrai bonheur, par définition, est une jouissance intime, durable, bienfaisante, goûtée dans l'apaisement des plus nobles besoins de l'âme et des désirs les plus élevés du cœur. Voilà le bonheur qui a régné à Nazareth.

C'est là qu'on apprend comment on est heureux dans la vie de famille. Ce qui fait la famille heureuse, ce sont les biens véritables et durables, possédés et goûtés en commun; c'est le règne des vertus chrétiennes; c'est l'union parfaite des âmes, des cœurs, des volontés, des vies, dans les mêmes espérances, les mêmes dévouements, les mêmes devoirs, les mêmes destinées, avec leur aboutissant éternel dans les félicités et les récompenses, méritées en commun par l'appui mutuel qu'on se donne dans l'accomplissement d'une commune mission. Voilà l'idéal du vrai bonheur que la foi chrétienne nous peint dans l'humble demeure de Nazareth; et ce bonheur, qui ne requiert aucune condition indépendante de nos volontés, est ainsi mis à la portée de tous.

Il nous reste à recueillir une dernière leçon et à voir Jésus-Christ faire des devoirs sacrés de la famille le dernier objet de ses préoccupations sur terre et mourir en nous léguant le

plus bel exemple de la piété filiale. Jésus pendait à sa croix, pâle et sanglant. Déjà, les étreintes de l'agonie pénétraient sa chair et son âme, et toutefois, dans cet état, Il ne pensait pas à Lui; Il se préoccupait d'une autre. Jetant un long regard sur sa mère, debout près de sa croix, Il ressentit un indicible tourment d'amour et de pitié; puis, d'un reste de voix qui tomba avec les dernières gouttes de son sang, Il recommanda au disciple, qu'Il préférait à tous, de le remplacer auprès d'elle; et alors, quand Il eut reposé le cœur angoissé de sa mère sur le cœur qu'à la dernière cène Il avait fait battre près du sien pour lui communiquer les vraies inspirations de l'amour, Il regarda en haut et, donnant à son Père céleste sa dernière pensée et son dernier cri : « Mon Père, s'écria-t-il, je remets mon âme entre vos mains! »

Quel philosophe niera, fût-il parfait libre-penseur, que de telles leçons exercent sur les familles chrétiennes une influence qu'aucune autre doctrine ne saurait égaler?

II. Première proposition sur l'essence de la société domestique.

La société conjugale est une société naturelle de l'homme et de la femme, ordonnée par l'Auteur de la nature, en fin principale, pour la propagation et l'éducation convenable du genre humain, et, en fin secondaire, pour les avantages de la vie commune.

1. *La société conjugale est une société naturelle de l'homme et de la femme.*

C'est une société naturelle, parce qu'elle résulte, par son origine, d'aptitudes et de tendances issues du fond même de la nature humaine : aussi les retrouve-t-on chez tous les peuples et dans toutes les civilisations; et parce que, considérée dans ses effets habituels, elle est exigée par la fin même de cette nature.

Précisons bien ce qui est à prouver : à savoir qu'une association fortuite et fugitive de l'homme et de la femme ne répond pas aux aptitudes et aux tendances des deux sexes

ni aux exigences de la fin du genre humain, comme nous la voyons dans le règne animal; qu'il y faut *une association stable et constante,* dont nous aurons plus loin à déterminer les caractères et les conséquences.

En effet, l'Auteur de la nature a tellement distribué les qualités et les inclinations entre les deux sexes que chacun d'eux semble être le complément de l'autre. Aussi la société domestique consiste-t-elle en une union si intime de deux personnes qu'elle devient non seulement un principe unique de propagation de vie dans le genre humain, mais un principe unique d'éducation pour l'enfant, et même un être moral, un et complet, satisfaisant aux divers besoins des parties qui le composent. De là l'inclination réciproque de l'homme et de la femme à ce genre de vie commun, qui sert de définition au mariage dans la loi romaine : « Conjunctio viri et mulieris individuam vitæ consuetudinem retinens », l'union de l'homme et de la femme fixée dans l'unité stable d'un même genre de vie.

L'inclination des deux sexes, effet des sympathies et des besoins que chacun d'eux éprouve, porte, non à une association fugitive ou passagère, mais à une société *durable et même permanente.* Tel est le cri naturel de la passion de l'amour, tel est le conseil naturel de la raison, interprétant avec sagesse ce cri ou cet instinct d'amour, quand celui-ci lui semble en harmonie avec une connaissance éclairée de son objet. Nous aurons plus loin l'occasion de mettre cette preuve dans un plus vif relief.

La société intime et stable des deux sexes, disions-nous aussi, est exigée par la fin de la nature humaine. En effet, la génération régulière et l'éducation physique vraiment saine et forte de l'enfant et surtout son éducation morale, suffisamment parfaite pour assurer par des conseils et des exemples efficaces l'évolution harmonieuse de ses facultés et l'habitude des vertus qu'exige l'accomplissement de sa destinée, réclament l'union réelle et constante de ses parents, en forme d'un être moral unique, dont il dépend d'une manière indivisible. Toute division, et surtout une scission définitive, est funeste à l'éducation de l'enfant, comme nous l'établirons avec plus d'insistance, en traitant de l'indissolubilité du mariage et du divorce.

Ce qui est hors de doute, c'est que l'habitude vulgarisée

des unions fortuites et passagères altérerait profondément l'état physique et moral du genre humain (1).

Voilà comment, sous les lumières de la raison et d'une expérience qui embrasse l'histoire générale du genre humain, la société domestique, ou l'association intime et stable de l'homme et de la femme, nous apparaît comme une société vraiment fondée dans les inclinations et les exigences raisonnables de la nature.

Toutefois, quoique le mariage *considéré en général* soit absolument nécessaire au genre humain, il ne s'impose pas à l'humanité par une loi d'*obligation individuelle*, après l'époque de la première évolution et d'une suffisante expansion du genre humain. L'Auteur de la nature a pourvu efficacement à la propagation et à la multiplication ultérieure du genre humain, sans obligation individuelle, par l'attrait et les avantages naturels de l'union conjugale. Il serait contraire, même au développement normal et à la perfection progressive du genre humain, d'obliger à cette union ou à la procréation d'enfants ceux qui semblent incapables de les bien nourrir et de les bien élever. D'autre part, le célibat, librement choisi pour mieux s'adonner aux sciences ou aux arts et surtout pour pouvoir se livrer tout entier au culte de Dieu ou au dévoûment envers ses semblables, est utile à la perfection commune du genre humain. L'institution des Vestales à Rome prouve que le peuple romain comprenait la dignité du célibat. Même le célibat choisi par préférence égoïste pour son bonheur personnel, mais avec respect de la loi générale des mœurs, est un droit de la liberté humaine, qui ne saurait constituer une violation de la loi naturelle. Le motif qui l'interdirait ne pourrait être démontré.

2. *La société conjugale est ordonnée par Dieu, en fin principale, pour la propagation et l'éducation convenable du genre*

(1) La statistique confirme ce considérant. En fait ce sont les filles-mères, qui commettent la presque totalité des infanticides. Il y a, proportion gardée, deux fois plus de mort-nés parmi les naissances illégitimes que parmi les autres. Même les statisticiens affirment que les trois quarts des enfants naturels meurent avant d'avoir atteint leur vingtième année.

A consulter sur ces points Cauwès, *Précis du cours d'économie politique*, 2 éd., tome I, n. 474. — Cf. les autorités qui sont citées à cet endroit.

humain, et, en fin secondaire, pour les avantages de la vie commune.

Les différentes sociétés se distinguent essentiellement d'abord par la nature de leur fin, ensuite par le caractère des droits et des devoirs, dont l'accomplissement est nécessaire à cette fin. Or, la nature d'une fin a priorité sur la nature des droits et des devoirs qui découlent des exigences de cette fin. C'est donc la nature de leur fin qui *spécifie* et *définit* les différentes sociétés.

Ici, la fin est double et d'importance inégale. Celle que nous nommons *principale* apparaît, dans la vérité des choses ou dans les destinées générales du genre humain et dans le plan divin, comme la plus importante et s'imposant d'une manière absolue par cette importance elle-même.

En effet, la propagation de l'espèce humaine est le terme naturel auquel tend l'instinct sexuel : même, la puissance si efficace de cet instinct ne s'explique, selon les lois de sagesse divine qui ont présidé à l'organisation de la nature humaine, que par l'importance que le Créateur a attachée à cette fin. Mais cette reproduction n'est complète que lorsque les êtres procréés ont atteint leur développement complet et se trouvent dans les conditions requises pour pouvoir remplir la destinée propre à leur espèce. C'est ainsi que nous voyons, parmi les animaux supérieurs, à l'instinct sexuel s'ajouter un autre instinct, très puissant lui aussi, qui les porte à soigner leurs petits jusqu'à ce qu'ils puissent se suffire par eux-mêmes. Chez l'homme, être moral, les soins donnés au développement du corps ne sauraient suffire. Le plan de la Providence exige évidemment que les parents se chargent avec intelligence et dévoûment de l'éducation morale de leurs enfants, pour les mettre à même de remplir, avec un esprit éclairé, une volonté droite et un cœur élevé, tous les devoirs que requiert la poursuite persévérante de la fin suprême, individuelle et sociale, qui domine toutes les fins particulières de la création.

Or, une pareille œuvre ne saurait être accomplie par les parents sans une stable communauté de pensées, d'intentions, d'efforts et d'actions. Pareille communauté suppose, à son tour, l'union intime et stable de la société domestique.

Aucune fin plus importante ne saurait donc lui être assignée dans le plan de la Providence divine.

La seconde fin, l'assistance mutuelle, apparaît plutôt comme une fin accessoire et comme un excellent moyen pour assurer l'accomplissement parfait de la première. Toutefois, elle a une excellence propre, car l'entente entre époux et l'harmonie de la société conjugale contribuent beaucoup par elles-mêmes à la paix et à la félicité générales du genre humain.

3. *Conséquences : les caractères distinctifs des deux sexes et la théorie du féminisme.*

Une loi d'harmonie supérieure qui régit toute la création demande que chaque être évolue conformément à ses destinées propres et dans le sens de ses aptitudes originelles. Chaque être, en effet, a reçu de la Providence une destinée spéciale et un ensemble d'aptitudes conformes à cette destinée.

Demandons-nous quelles sont les *destinées* et les *aptitudes distinctives* de l'homme et de la femme; quelle est, par suite, la *sphère d'activité* où chacun des deux sexes doit chercher sa perfection propre, selon la loi d'harmonie que la Providence a en vue, en les créant dans leur mutuelle corrélation.

Ni l'un ni l'autre des deux sexes, en effet, tout en conservant et en développant les *perfections communes* que l'identité de la fin personnelle de chaque être humain réclame, ne doit empiéter sur les attributions distinctives de l'autre ni vouloir effacer la ligne de démarcation que Dieu a établie entre les deux.

Comme l'homme ne doit pas chercher à se faire femme, la femme ne doit pas chercher à se faire homme. L'homme-femme et la femme-homme sortent de leur voie, en quête d'un faux idéal. Chacun y perd plus qu'il n'y gagne; car les deux sexes ont des mérites équivalents, sans possibilité d'échanges parfaits.

Quelle est donc la *destinée distinctive* des deux sexes et quelles *aptitudes distinctives* y répondent pour réaliser, par leur union réciproquement complémentaire, l'harmonie de la société conjugale?

L'homme est fait pour l'action extérieure, la femme pour l'action intérieure.

L'homme est fait pour le travail public, pour le combat contre toutes les forces étrangères, pour la conquête de tous les biens du dehors, qui augmentent, par des accroissements successifs, les ressources et les instruments de progrès de toute l'humanité. C'est un chercheur, un inventeur, un lutteur et un conquérant.

Il lui faut, à cet effet, plus de force physique dans le corps, plus d'audace et de décision dans la volonté, plus de puissance et d'étendue dans la raison. La sagesse prévoyante et la constance énergique des résolutions devant les périls de l'avenir, ainsi que le génie des découvertes devant les mystères de la nature, constituent la supériorité distinctive de l'homme.

Mais Dieu a réservé à la femme une magnifique compensation dans sa destinée et ses qualités caractéristiques.

La femme est faite avant tout pour être la gardienne et l'ornement de son foyer et la première éducatrice du genre humain. Elle est faite pour recueillir, conserver et perfectionner tout ce qui, dans les œuvres et les conquêtes de l'homme, doit constituer le patrimoine de la famille et le trésor commun de l'humanité. Tout ce qui n'a pas passé par l'esprit, par l'imagination et par le cœur de la femme, ne compte pas dans l'éducation intellectuelle, esthétique et morale du genre humain.

Voilà pourquoi Dieu lui a donné un esprit plus délié et plus fin, une imagination plus vive et plus riche de nuances, une parole plus douce et plus mélodieuse, un port et un visage plus gracieux, et surtout un cœur plus capable d'amour, de sacrifice et de dévoûment. Quand la femme développe ses aptitudes dans le sens de sa destinée et se renferme dans sa mission, elle contribue plus que l'homme à la vraie perfection et à la vraie félicité de la société domestique et de la société publique. Les arts et les vertus lui doivent leur grâce la plus délicate et leurs plus bienfaisantes séductions.

La femme trouve sa plus belle couronne, au foyer domestique, comme mère et éducatrice, et, sur le champ d'honneur des infirmités et des douleurs humaines, comme la reine du

dévouement et de la charité : nous croyons avoir déjà suffisamment justifié cette double affirmation (1).

Arrière donc une confusion qui compromettrait dans les deux sexes des destinées si hautes et si salutaires pour toute l'humanité !

Aussi, le féminisme, qui prétend faire de la femme le rival de l'homme sur le champ aride des sciences ou sur l'arène brûlante de la politique, est un féminisme faux et funeste.

Si, au contraire, on entend par féminisme le progrès dans l'émancipation de la femme de ces despotismes païens de l'homme, que la civilisation chrétienne a toujours combattus, et le progrès dans cette éducation intellectuelle qui fait de la femme la digne compagne de l'homme instruit et lettré, nous souscrivons volontiers à ce féminisme modéré.

La culture intellectuelle et esthétique est pour la femme une armure contre les goûts frivoles, une parure pour les nobles jouissances de la société, et un excellent moyen d'apostolat, rendant plus efficace l'influence de ses vertus et des doctrines morales qui en sont l'inspiration.

Voilà pourquoi nous souhaitons à la femme des classes lettrées une *haute éducation intellectuelle et esthétique;* mais nous ne voudrions pas qu'au besoin d'une pareille éducation on répondit par une *orgie d'érudition*, selon la juste critique de Jules Simon.

Le féminisme radical menace la femme de quatre grands périls : du péril d'une instruction, d'une part, trop scientifique et, d'autre part, trop peu esthétique et philosophique; du péril d'une éducation trop peu pratique et trop peu religieuse; du péril d'une trop grande liberté; du péril, enfin, d'une vie trop agitée et trop troublée par une participation anormale aux affaires politiques et aux luttes de parti (2).

(1) Recommandons sur ce sujet un bel ouvrage, *La Famille et l'Eglise catholique*, par l'abbé Francqueville, docteur en théologie et en droit canon (in-12 de 525 pages, Desclée, 1882).

(2) A consulter, pour y trouver des faits et des exemples utiles à méditer : *La femme aux États-Unis*, par C. de Varigny (1893, in-8, 322 pages) et Claudio Jannet, *Etats-Unis*, tome I, chap. XIII, « La question des femmes ».

Résumons ou citons quelques renseignements puisés à ces sources sur la *femme américaine* du type féministe radical.

Les jeunes misses s'affranchissent presque complètement de l'autorité paternelle. Dans beaucoup de localités, elles sont élevées pêle-mêle avec les jeunes gens,

Nous dirons plus loin en lieu propre dans quelle mesure la participation de la femme aux fonctions administratives peut et devrait être admise. Nous ne verrions même aucune

se retrouvent avec eux aux pieds des mêmes chaires, choisissent leurs *compagnons* de promenades et de divertissements, sans que personne y trouve à redire. Elles jouissent partout où elles vont de certains privilèges d'honneur et d'un respect banal et affecté, qui excite leur vanité et les porte à sacrifier les exquises délicatesses de la réserve et de la pudeur.

Presque en toutes choses, elles marchent les égales des hommes, exerçant les mêmes droits et les mêmes professions de médecins et d'avocats et recherchent même les fonctions du ministère religieux dans certaines sectes protestantes. Dans l'Etat du Maine, la femme-ministre peut célébrer des mariages.

Elles se marient à leur guise et souvent conduisent l'affaire de leur mariage avec la liberté d'esprit et la froideur de calcul d'un financier. Au reste, beaucoup se marient tard pour jouir d'une plus entière liberté et pratiquer le flirt, élevé à la hauteur d'une institution, dans des sociétés ou des réunions où les jeunes filles contractent le goût du luxe et de la frivolité. Voilà pourquoi elles préfèrent un mariage d'argent à un mariage d'inclination.

Aux Etats-Unis de l'Est, où surtout sévit le féminisme parmi la population protestante, il y a grande agitation féministe pour étendre aux femmes les droits politiques des hommes. Ces droits leur ont été accordés dans plusieurs Etats; mais le Sénat de Washington a repoussé jusqu'ici le droit de vote réclamé par les féministes.

Dans presque tous les Etats, il y a des statuts spéciaux pour amender la « Common law » et permettre d'une manière générale aux femmes mariées d'administrer leur fortune personnelle et de jouir de leur revenus propres à peu près comme sous le régime conventionnel de la séparation des biens.

L'*éducation* de ces femmes américaines se fait surtout par l'instruction scientifique. Mêmes études et mêmes méthodes que pour les garçons. Elles apprennent le grec, l'algèbre, la mécanique, les hautes sciences. Mais on n'en cite pas qui jusqu'ici y acquièrent de la célébrité. Cette instruction marche de pair avec beaucoup d'exercices de gymnastique. Ce genre d'éducation dégoûte la femme des soins du foyer domestique et des délicatesses de la vie conjugale. Aussi beaucoup de familles vivent dans les hôtels, sous le régime de pensions bourgeoises (boarding-houses), avec chambres particulières, mais repas et réunions dans des salons communs. Le « home » indépendant, la maison avec jardin, abritant les cordiales relations de la vie commune, qui font la force et le charme des bonnes familles européennes, deviennent de plus en plus rares dans certaines villes plus atteintes par le fléau de ce féminisme contre nature.

On devine que ce féminisme doit avoir une funeste répercussion sur le fond même des mœurs. La société américaine est bouleversée par une foule de maladies féministes, comme celle des tables tournantes et du spiritisme, les phalanstères d'amour libre, les clubs anti-conjugaux et anti-maternels.

Fournissons quelques statistiques, d'un effet plus saisissant que les descriptions.

Le nombre des divorces dépasse notablement, pour plusieurs Etats, celui qui est constaté dans les pays européens. Dans le Connecticut, on compte environ 1 divorce pour 8 mariages, dans le Maine, 1 sur 14. On vante l'Ohio pour n'en avoir que 1 pour 24 mariages. Au reste, la loi admet 16 causes de divorces.

Dans les Etats puritains de l'Est, les devoirs de la maternité sont de plus en

difficulté à ce qu'on accordât à la veuve le droit électoral de son mari défunt.

plus désertés. On a « horreur des enfants ». Aussi le crime de l'infanticide y est-il fréquent, outre qu'on y pratique la stérilité systématique.

On comprend donc que la natalité y soit très faible.

Déjà en 1870, le rapport de la commission sanitaire de New-York établissait les faits suivants : les Américains indigènes y étaient dans la proportion de 55 1/2 contre 44 1/2 pour cent. — Or, les décès des natifs américains étaient de 64 contre 36 pour cent et la différence provenait surtout de la mortalité beaucoup plus grande chez les enfants américains.

Dans la même année, sur 14,524 naissances enregistrées, 9,282 enfants étaient issus de deux étrangers; — 2,553 de deux américains; — et 2,298 d'américains et d'étrangers. Cette statistique porte son enseignement avec elle.

Durant cette année, tandis que la population indigène diminuait d'environ 7,000 individus par l'excès des décès sur les naissances, la population étrangère, en dehors des nouveaux émigrants, s'est accrue de 8,870, par l'excès des naissances sur les décès.

Un rapport sur la population de Rhode-Island établit que, dans cet état, pour 100 Américains on compte en moyenne seulement 2 naissances par an, tandis que pour 100 émigrés on en compte 6.

Ces phénomènes d'ordre moral et social si déplorables sont assurément en grande partie dus aux vices de l'homme; mais la part qui en revient au féminisme radical semble beaucoup plus grande. La plupart des divorces, beaucoup plus nombreux que partout ailleurs, sont demandés par la femme.

Reproduisons ici, pour que l'on juge mieux les caractéristiques de cette éducation féministe, quelques extraits d'un rapport sur le Women's College de Baltimore. (*Réforme sociale,* 1er mars 1902.)

« Le Women's College est une université de jeunes filles de 18 à 23 ans ou 24 ans. Elles sont très instruites et s'entendent à beaucoup de choses... Elles ont le costume universitaire par dessus leur toilette de ville : toge noire d'avocat, bonnet rond à plateau carré. Elles sont très drôles ainsi. Toute la maison défile devant nous en chantant des hymnes belliqueux et poussant des « cris de guerre », que scandent des gestes énergiques; et cela en pleine rue... L'une d'elles surtout, 19 ans et assez jolie personne, m'a bien amusé... Elle m'a répondu par une théorie de l'impérialisme, du trust, du monométallisme, parlant en homme d'affaires... Nous avons aussi discuté politique générale, Chine, Transvaal, alliances européennes, etc. Elle avait des idées très arrêtées... Beaucoup savaient le latin et le grec.

» Elles nous ont montré leurs chambres, qu'elles ornent chacune suivant son goût. C'était d'un encombré charmant, d'un joli désordre où se révélait le goût du bibelotage, des souvenirs, l'amour du « home », le besoin de s'entourer du plus grand confortable possible, de n'avoir sous les yeux que des choses jolies, propres, élégantes. Il y avait des photographies de toutes sortes...

» Ce qui nous intéressa le plus, ce fut leur club... Au rez-de-chaussée, un grand salon où elles reçoivent les visites et quelquefois donnent des fêtes. Deux fois par semaine, elles peuvent recevoir leurs *amis*... Il y a au club une salle de théâtre et une salle de conférences publiques, où les jeunes filles prennent la parole.

» Au Women's College, ce sont les jeunes filles qui se gouvernent elles-mêmes. Elles élisent entre elles des surveillantes, des directrices chargées de faire observer les consignes et de fixer les détails du règlement. Elles ont entre elles des conseils de discipline qui font loi. »

Deuxième proposition : les lois de la société conjugale.

Cinq lois régissent la société conjugale : l'unité stricte; — l'indissolubilité perpétuelle; — l'inviolabilité continue; — l'égalité dans la justice devant les droits essentiels et la fin principale de cette société; — l'inégalité tempérée par l'amour devant les droits secondaires, où le bon ordre demande un principe d'autorité.

Première loi : L'unité stricte

La société conjugale doit être formée d'un seul homme et d'une seule femme, *unus cum una.*

L'auteur conclut : « Je repousse en bloc ce système d'éducation pour les jeunes filles, car il ne les prépare ni à être épouses, ni à être mères de famille; mais j'y trouve certaines choses excellentes, que je regrette de ne pas voir en France, quand ce ne serait, par exemple, que d'arracher son masque sévère et fastidieux à l'instruction de la jeunesse. » Puis l'auteur ajoute que le dernier mot de la présidente fut : « Vous voyez tous les jours dans le monde les jeunes filles qui flirtent, vous avez vu aujourd'hui celles qui travaillent. » Là-dessus, il émet cette réflexion : « Entre nous soit dit, je crois que le « flirt » a aussi ses entrées au Women's College. »

Assurément, on peut trouver la méthode de Mme de Maintenon, dans l'organisation de son école de Saint-Cyr, un peu étroite et rigide. Mais, quant au fond, elle avait pleinement raison. Comme le fait remarquer M. Glasson dans sa conférence à l'Economie sociale de Paris (17 mai 1895), il faut se rallier à l'avis de Mme de Maintenon qui voulut qu'on apprît à la femme à savoir beaucoup supporter de la part de son mari, pour le rendre meilleur. « Son plus beau rôle, disait-elle, est au foyer domestique, il ne faut pas lui donner le moyen de le déserter. »

A consulter *Le féminisme français,* par Turgeon (Paris, Larose, 1902; 2 vol. in-12 de 489 et 500 pages). L'auteur y embrasse, dans une vue d'ensemble, tous les articles du programme féministe, la suite des idées qu'il agite et l'enchaînement des solutions qu'il comporte. Il termine son livre par une défense éloquente de la famille et montre qu'un peuple ne saurait être prospère, si cette unité première se désagrège. L'auteur veut qu'on reconnaisse à la femme tous ses droits, mais le féminisme n'est acceptable, ajoute-t-il, que dans la mesure où il ne l'émancipe d'aucun de ses devoirs.

A consulter aussi les différents rapports du Congrès de 1901 sur la « condition de la femme », dont le compte rendu a paru dans la *Réforme sociale* et forme un volume in-8 de 144 pages. — Nous recommandons surtout *Le féminisme d'après l'école socialiste et d'après l'école de la paix sociale,* par le Comte de Las-Cases; *L'habitation de la jeune fille dans les grandes villes,* par M. Georges Picot, et *L'union internationale pour la protection de la jeune fille,* par Mme la Baronne de Montenach.

Terminons cette longue note sur le féminisme en priant le lecteur de ne pas étendre à toutes les femmes de l'Union ce que nous avons dit d'un grand nombre de femmes américaines. Nous sommes persuadé que la femme sage de la civilisation chrétienne l'emporte encore, même aux Etats-Unis, sur la femme excentrique du féminisme radical.

Les fins de cette société excluent les deux formes de la polygamie, non seulement la *polyandrie* ou l'union d'une seule femme avec plusieurs hommes, mais la *polygynie* ou l'union d'un seul homme avec plusieurs femmes.

La *polyandrie* est essentiellement contraire à la loi naturelle. Pourquoi? D'abord, parce qu'elle compromet l'éducation de l'enfant, qui est la fin principale de la société domestique. Elle peut, en effet, en rendre incertaine la paternité, et par là même elle tend à priver l'enfant d'une protection et d'un dévoûment, auxquels la nature lui donne droit. Ensuite, elle est gravement contraire à l'entente et à l'assistance mutuelle des deux sexes, d'autant plus qu'elle renverse l'ordre de la nature, en subordonnant plusieurs hommes au pouvoir d'une femme.

La *polygynie* est moins contraire à la loi naturelle, parce que, d'une part, elle compromet moins la fin principale de la société domestique et que, d'autre part, elle est moins contraire au caractère des deux sexes. On comprend ainsi que, dans l'Orient, les princes et les hommes riches et puissants, pour satisfaire des passions plus ardentes et dans le désir d'avoir plus d'enfants, auxquels ils pussent transmettre leur nom, aient adopté cette forme de polygamie. C'est par concession à ces mœurs imparfaites que la loi de Moïse a toléré la polygamie; mais par l'effet même de la civilisation élevée qu'elle a su peu à peu développer sur la terre d'Israël, elle en a complètement supprimé l'habitude.

Nous ne pouvons regarder la polygamie ainsi entendue de l'union d'un homme avec plusieurs femmes que comme une forme tout à fait imparfaite et contraire à une civilisation vraiment éclairée. C'est un outrage à la dignité de la femme et une source de dissensions intérieures, qui troublent la paix de la famille et empêchent la bonne éducation et l'entente fraternelle des enfants. Nous avons un exemple frappant des maux que produit la polygamie dans l'histoire d'Abraham, de Jacob et de David. Quelle dissensions entre les enfants des différentes femmes de ces patriarches! Rien, au reste, n'est saisissant sous ce rapport comme la comparaison entre les peuples vigoureux, libres et fiers, de l'Europe et de l'Amérique, où règne la grande loi de l'unité matrimoniale, et les civilisations décrépites de l'Asie et de l'Afrique, où la polygamie étale ses plaies. On peut même attribuer en

grande partie au régime de la monogamie, bien qu'imparfaitement pratiqué, la supériorité des peuples gréco-romains sur les autres peuples de l'antiquité.

Aussi tout sociologue, digne de ce nom, doit-il savoir gré à l'Eglise catholique de n'avoir jamais transigé sur ce point et d'avoir imposé la monogamie avec toute son autorité, comme une loi de rigoureuse obligation pour tous les chrétiens. Jamais elle n'a toléré ce que tolérait la loi provisoire de l'Ancien Testament. En Egypte et en Syrie, dans la Perse et dans les Indes, en Chine et au Japon, elle n'a jamais plié un moment, et dans un seul cas, devant les plus formidables résistances de l'opinion et des mœurs publiques, et les princes les plus puissants de l'Orient n'ont jamais été admis dans l'Eglise qu'après avoir choisi, parmi les esclaves que le caprice ou la passion leur avait données, une femme qui fût à jamais auprès d'eux une épouse, seule en possession de leur respect et de leur amour absolu. Luther, au contraire, qui prétendait ne pas trouver l'Eglise assez pure et assez forte pour sa mission et se donnait le droit de la ramener aux saines inspirations de l'Eglise, osait, en pleine Europe, après quinze siècles de monogamie chrétienne, permettre à Philippe de Hesse d'avoir deux femmes, montrant par là qu'il est plus facile de déclamer contre les imperfections de l'Eglise que de la remplacer dans sa défense de l'ordre social contre les impétueuses passions de l'homme en révolte avec les immuables lois de Dieu.

Deuxième loi : L'indissolubilité perpétuelle.

La seconde loi qui doit régir la société conjugale est l'*indissolubilité,* l'indissolubilité perpétuelle et universelle, sans exception aucune et sans autre remède dans les cas extrêmes que la séparation de corps et de biens avec la prohibition de tout nouveau mariage, durant la vie du conjoint.

Ce principe d'indissolubilité, avec la proscription absolue du divorce, est un principe éminemment *moral et salutaire.*

Comment?

En écartant du foyer toute possibilité d'une autre union, il porte davantage à réfléchir avant qu'on s'engage dans les liens du mariage, et provoque ainsi des unions mieux

assorties et plus heureuses. Ensuite, il protège le mariage contre les caprices de la passion et les dissolvants de l'inconstance humaine, en faisant mieux comprendre, en cas de dissentiment passager, le besoin de l'accord et, par suite, le besoin de la concession, de l'indulgence et du dévoûment mutuel (1).

Enfin, et c'est là un considérant qui domine les deux autres, il est la seule garantie vraiment efficace des droits et des devoirs, des intérêts et du bonheur des enfants.

L'enfant, en effet, réclame l'indissolubilité du lien qui unit son père et sa mère, parce qu'il est leur enfant *indivisible*. Il n'a pas avec eux deux relations différentes, il n'en a qu'une.

On ne peut placer l'enfant qui, pour sa formation morale, a tant besoin d'autorité et d'amour, entre l'accusation du père et l'accusation de la mère, entre ces deux haines qui se disputent son estime et son affection. A ce titre, la proscription du divorce s'impose comme exigée par la fin principale du mariage.

Ce considérant a, de sa nature, une portée universelle. On ne peut la limiter au cas où il y a de fait des enfants, en exceptant les cas où il n'y en aurait pas. Pourquoi? Parce que cette exception pourrait suggérer les plus funestes abus. Pour se réserver la possibilité du divorce, quand la vie conjugale ne répond pas à l'idéal rêvé, on pourrait, de dessein prémédité et même par des pratiques coupables, chercher à en éluder la fin principale.

Le droit naturel demande donc que les lois et les mœurs

(1) Aug. Comte, dans son *Cours de philosophie positive*, tome V, et dans le *Système de philosophie positive*, tome I, se prononce nettement pour l'indissolubilité. « L'obligation de conformer sa vie à une insurmontable nécessité, loin d'être nuisible au bonheur de l'homme, en constitue ordinairement, au contraire, l'une des plus indispensables conditions, en préservant l'inconstance des vues et l'hésitation de nos desseins. » — « L'absence actuelle de tous principes moraux et sociaux permet seule de comprendre qu'on ait osé ériger doctoralement l'inconstance et la frivolité des affections en garanties essentielles du bonheur humain. Aucune intimité ne peut être profonde sans concentration et sans perpétuité, car la seule idée du changement y provoque... Les cœurs sont d'ordinaire si versatiles que la société doit intervenir afin d'éviter des irrésolutions et des variations, dont le libre cours tendrait à faire dégénérer l'existence humaine en une déplorable suite d'essais sans issue comme sans dignité. »

Voilà ce que proclame le chef de l'école positiviste, au nom de l'étude des faits considérés en eux-mêmes en dehors de toute métaphysique!

publiques maintiennent avec autorité l'indissolubilité du mariage. L'honneur de l'humanité, la sécurité des familles, les intérêts supérieurs de l'enfant l'exigent à tout prix. Qu'on accorde aux exigences de la passion dans les cas extrêmes la séparation de corps et de biens, c'est assez : on ne peut aller plus loin; car les lois générales doivent être faites en faveur du bien commun contre le débordement des passions égoïstes et non en faveur des passions débordées contre le bien commun.

Jésus-Christ, dans son *Evangile*, promulgua cette loi avec son incontestable autorité et il la maintint avec une invincible fermeté contre les objections des Pharisiens. Il leur dit que la faculté du divorce, laissée par Moïse à l'homme seul contre la femme, n'était qu'une condescendance à la dureté de leur cœur; qu'à l'origine il n'en était point ainsi et qu'il n'en pouvait être ainsi sous la loi parfaite de l'*Évangile* (1).

(1) Qu'on nous permette ici, à raison de son importance, la discussion critique du texte de l'*Evangile* sur ce grave problème du divorce.

L'Eglise orthodoxe grecque abuse de l'obscurité du texte de S. Mathieu (V, 32 et XIX, 9) pour permettre le divorce en cas d'adultère. Mais S. Marc (X, 11-12) est très clair et tout à fait absolu. Notre Seigneur y dit en termes formels : « Quiconque répudie sa femme et épouse une autre commet avec elle l'adultère; de même la femme qui répudie son mari et en épouse un autre, se rend coupable d'adultère. » Le motif allégué est le texte formel et absolu de la *Genèse :* « L'homme quittera tout pour s'attacher à sa femme et ils seront deux dans une seule chair. Ainsi donc ils ne seront qu'un seul être » (moral). Le Christ ajoute aussitôt comme conclusion « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ». S. Luc (XVI, 18) rapporte ce texte dans les mêmes termes que S. Marc. De même S. Paul (1 *Cor.,* VII, 10) dit qu'il rapporte là-dessus l'enseignement du Sauveur et il s'exprime comme suit : « Que la femme ne se sépare pas de son mari; que si elle le quitte, elle ne peut contracter une autre union. Et que le mari ne répudie point sa femme. »

S. Mathieu, dans les deux textes indiqués plus haut, insère une clause, d'un sens douteux, et qu'il faut par suite interpréter selon le texte très clair de S. Marc et de S. Luc. Voici ce texte : « Quiconque répudie sa femme, *excepté pour le crime d'adultère,* et épouse une autre se rend coupable d'adultère, et celui qui épouse une femme répudiée se rend également coupable d'adultère. » Si S. Mathieu avait cru que Notre Seigneur eût autorisé le divorce avec faculté de contracter un nouveau mariage, en faveur du mari dont la femme est coupable d'adultère, il aurait placé la clause (excepté pour le crime d'adultère de la femme) soit avant, soit après les deux membres « répudier sa femme et épouser une autre », mais non entre les deux. Cette insertion, entre les deux membres de l'exception, s'explique très bien en supposant que S. Mathieu ait voulu résumer ici deux enseignements du Sauveur par rapport au mariage, savoir que le mari ne peut pas renvoyer sa femme, sinon pour cause d'adultère, et que, d'une manière absolue, il ne peut jamais, du vivant de sa femme, retenue ou renvoyée, en épouser une autre. Notons, pour justifier notre interprétation, que les évangiles très souvent ne font que résumer

L'Eglise catholique a été pleinement fidèle à cet enseignement d'une si haute portée sociale et elle est seule à le garder dans son intégrité. Seule, elle maintient debout cette grande loi d'honneur, de sécurité et d'équité contre les recrudescences de l'égoïsme payen. Seule, elle résiste à toutes les ruses et à toutes les violences, qui essaient de lui arracher un compromis. Ni le protestantisme, ni le schisme grec, ni, dans la plupart des pays catholiques, la législation civile, officiellement neutre et indépendante de l'autorité religieuse, n'ont su faire prévaloir contre les tyranniques exigences de la passion privée la fermeté des doctrines, le respect intégral de la loi naturelle et l'intérêt général de la société. Partout hors de l'Eglise catholique, on s'est prêté à de lâches connivences et à de déplorables transactions.

Seuls ces vieux papes, ces vieux gardiens de tous les droits et auprès desquels reposent en paix les intérêts suprêmes de la famille et de la société, ont su efficacement protéger cette grande loi d'honneur et de salut social. Il suffit de se rappeler Lothaire et Nicolas I, Philippe-Auguste et Innocent III, Henri VIII et Clément VII, pour pouvoir apprécier les efforts et les sacrifices que cette grande œuvre a exigés (1).

en quelques mots concis les paroles très développées de Notre-Seigneur. Presque tous les exégètes en conviennent.

La différence entre la rédaction de S. Mathieu et celle de S. Marc et de S. Luc peut s'expliquer par le fait que l'évangile de S. Mathieu a été écrit pour les Juifs et se tient au point de vue juif; les évangiles de S. Marc et de S. Luc ont été écrits pour les Gentils. Or, les Juifs ne distinguaient pas entre « renvoyer sa femme » et « divorcer avec elle pour en épouser une autre ». S. Mathieu, plus complet que les deux autres synoptiques, a rapporté la distinction faite par le Christ, qui a concédé la séparation, mais non le divorce proprement dit.

Nous ferons enfin remarquer que, selon la thèse à laquelle se rallient généralement tous les critiques modernes, S. Mathieu a écrit son évangile en araméen. Le texte grec n'est donc qu'une traduction, qui assez tôt a remplacé l'original araméen et l'a mis hors d'usage, si bien qu'il s'est perdu. On n'a donc pas la rédaction de l'écrivain sacré. C'est donc manquer aux règles de la saine exégèse que d'interpréter en ce point les paroles du Sauveur, d'après une traduction obscure du texte de S. Mathieu, contre le texte authentique très clair de S. Marc et de S. Luc.

S. Jean Chrysostôme, le seul des Pères grecs, qui nous ait laissé un commentaire complet de l'évangile de S. Mathieu, interprète son texte comme nous. Il dit nommément : « La femme renvoyée reste la femme de celui qui l'a renvoyée ». MIGNE, *Patr. grecque,* tome LVII, page 260.

(1) Arrêtons-nous un instant au souvenir d'un de ces trois exemples, celui de Philippe-Auguste et d'Innocent III, pour apprendre à juger un grand acte de résistance pontificale au point de vue de l'intérêt social.

Philippe-Auguste passait pour le premier prince de la chrétienté et, à raison de

Le divorce est donc condamné par la loi naturelle, par l'Evangile et par la doctrine catholique.

Etudions maintenant, à la lumière des faits, les *conséquences sociales* de la *loi civile* moderne qui autorise le divorce.

Qu'il nous suffise, à cet effet, de consulter la législation française sur la matière. Exposons-en, dans leurs traits essentiels, les caractères et les résultats, pour pouvoir en tirer, en connaissance de cause, quelques déductions instructives au point de vue du droit naturel.

Jusqu'à la loi de septembre 1792, la France ne connaissait que la séparation de corps.

La loi de septembre 1792, à caractère nettement révolutionnaire, comme le régime qui l'a établie, a créé le mariage civil avec le correctif du divorce. On invoqua, pour motiver ce changement, « la liberté individuelle, dont un engagement indissoluble serait la perte ». La loi permettait de prononcer le divorce sur un simple acte de notoriété, délivré par le

bien des titres, il était tenu en haute estime par le pape. La treizième année de son règne, il épousa Ingelburge, fille du roi de Danemark, mais bientôt après il la répudia pour épouser Agnès de Méranie. Ce scandale fut bien vite déféré au pape. Celui-ci, pour le faire cesser, eut d'abord recours à tous les moyens d'ordre privé; prières, exhortations, objurgations, menaces spirituelles : tout fut inutile. Innocent III crut alors devoir recourir, dans l'intérêt de la civilisation tout entière, compromise par cette violation publique des lois matrimoniales, à la terrible arme de l'interdit jeté sur tout le royaume. Tous les offices du culte durent y être suspendus aussi longtemps que durerait le scandale public du Roi. Le pape voulut, de plus, que cet interdit, déjà si terrible en lui-même, fit une impression plus forte encore par la manière dont il fut promulgué. A Lyon, dans la première cathédrale du royaume, le cardinal-légat, entouré d'un nombreux clergé de tous rangs, après une longue cérémonie expiatoire, fit éteindre tous les cierges au chant du *Miserere;* et tout à coup cette cathédrale, un instant avant rayonnante de clartés comme l'âme chrétienne de la France, s'enveloppa d'ombres et devint comme un immense catafalque de ténèbres, sous lequel cette âme semblait ensevelie. A ce moment, les gémissements et les sanglots de la foule éclatèrent avec une véhémence qui se répercuta de là dans toute la France, pour contraindre le Roi à sacrifier sa passion coupable à cette révolution innocente, faite de larmes, de prières et de gémissements. Le Roi céda et l'épouse répudiée fut réintégrée dans ses droits et sa dignité première.

De pareils actes peuvent être critiqués par des historiens superficiels ou des sociologues sans principes. L'historien ou le sociologue, qui les étudie dans le milieu de fortes croyances où ils ont été accomplis, doit en reconnaître le caractère hautement moral et bienfaisant. C'est par de telles luttes, livrées entre la conscience des papes contre les passions violentes ou rusées des monarques et des peuples, que la civilisation chrétienne a remporté ses durables triomphes.

Conseil général de la commune, d'après l'attestation de six citoyens, constatant que les deux époux vivaient séparés de fait depuis plus de six mois. Du même coup, la loi abolissait « la séparation de corps », mais permettait aux époux divorcés de se remarier entre eux comme de se marier avec d'autres.

Les effets d'une loi aussi radicale ne tardèrent pas à se faire sentir, surtout dans les grandes villes. A Paris, dans les 27 premiers mois, les tribunaux prononcèrent 5,994 divorces; même dans les trois premiers mois de 1793, *le nombre des divorces égala celui des mariages*. M. Glasson, dont nous analysons le savant et consciencieux travail, fait toutefois remarquer avec raison qu'on ne peut invoquer, dans toute leur portée, contre la loi civile du divorce, considérée au point de vue social, des abus aussi monstrueux : ceux-ci sont dus, en ordre principal, à l'esprit révolutionnaire qui avait envahi une grande partie de la population parisienne (1).

Sous le Consulat et l'Empire, le divorce fut réorganisé et la séparation de corps rétablie. La loi n'admit plus que trois causes de divorce : les excès, sévices et injures graves; la condamnation de l'un des époux à une peine infamante; et l'adultère. Toutefois le divorce par consentement mutuel fut maintenu, mais avec de fortes restrictions. A Paris, la moyenne annuelle des divorces varia entre cinquante et soixante-quinze. Ce petit nombre ne peut pas être invoqué en faveur de la loi, parce que les grandes guerres de l'époque mettaient trop d'obstacles à la vie de famille.

Sous la Restauration, le divorce fut supprimé par la loi du 8 mai 1816. Les tentatives pour le rétablir en 1831, 1832 et 1833, ainsi qu'en 1848, sous la seconde République, échouèrent. Sous l'Empire, la question ne fut pas même soulevée.

Sous la troisième République, elle fut reprise, en 1876, par

(1) M. E. Glasson, de l'Institut. *Le mariage civil et le divorce dans l'antiquité et dans les principales législations modernes de l'Europe*. Cf. articles de la *Réforme sociale*, 1er juillet et 1er décembre 1895, 1er janvier et 16 août 1896, 16 février 1909. Voir aussi l'ouvrage de M. Leur : *Le mariage et le divorce en droit comparé*. L'auteur signale l'extrême diversité des législations. — Le divorce par consentement mutuel n'est plus admis qu'au Danemark, en Norwège, au Japon et en Prusse, ailleurs pour une cause déterminée par le législateur.

H. Taudière, « Lois récentes sur la famille et le mariage » (*Réforme sociale*, 1er avril 1908); — Louis Brun, « L'union libre » (*Revue catholique des institutions et des droits*, novembre 1908).

M. Naquet, qui proposa de revenir simplement à la loi radicale de 1792. Ce projet fut accueilli comme une vraie excentricité, et, sur le rapport de M. Constans, la Chambre refusa de le prendre en considération. En 1878, M. Naquet reproduisit son rapport sous une forme atténuée; il ne fut repoussé que par 247 voix contre 216. En 1881, il présenta un troisième projet, qui, après de longues discussions et d'importantes modifications, aboutit à la loi du 27 juillet 1884.

La loi française de juillet 1884 rétablit le divorce pour causes nettement déterminées, telles que l'adultère de l'homme aussi bien que de la femme, la condamnation de l'un des époux, qui doit être à la fois afflictive et infamante, et non simplement correctionnelle, ainsi que les sévices et injures graves; mais elle repousse le divorce par consentement mutuel et maintient la séparation de corps. En outre, elle n'interdit aux époux divorcés de se réunir que pour le cas où l'un d'eux aurait contracté un nouveau mariage et divorcé pour la seconde fois.

La discussion a surtout roulé sur le point de savoir si le divorce n'était pas un mal nécessaire sans trop graves inconvénients ou s'il faut le prohiber dans l'intérêt de la stabilité des familles.

Les partisans du divorce ont prétendu que la faculté du divorce rendrait le mariage plus moral et ferait réfléchir davantage ceux qui le contractent. Ils ont même affirmé qu'on n'abuserait pas de la loi; — qu'il y aurait à la fois plus de mariages et moins de divorces à l'avenir que de séparations de corps dans le passé; qu'enfin on pourrait compter sur la vigilance des tribunaux, qui restreindraient l'application de la loi au lieu de l'étendre.

Mettons en regard de ces affirmations quelques statistiques, en notant au préalable qu'en *1883* il n'y a eu que 3,700 demandes de séparations de corps pour toute la France.

Les trois premières années ont fourni les chiffres suivants : *1884* : (les cinq derniers mois) demandes de divorce : 1,773, dont 96 p. c. ont été accueillies; et 3,666 séparations (pour toute l'année). — *1885* : demandes de divorce : 4,640, dont 93 p. c. accueillies; et 2,910 séparations. — *1886* : demandes de divorce : 4,581, dont 93 p. c. accueillies; et 3,017 séparations.

Ces résultats n'ont pas semblé concluants aux partisans de la loi. Ils ont soutenu que cette période était une période de *liquidation;* qu'il fallait bien donner satisfaction à tous ceux qui n'avaient pu demander le divorce auparavant, comme à ceux qui voulaient convertir en divorce leur séparation de corps.

Consultons donc les années suivantes, pour pouvoir juger le fondé de ces explications.

Année *1887* : demandes de divorce : 6,605, dont 94 p. c. accueillies; et 1,549 séparations. — *1888* : demandes de divorce : 6,247, dont 93 p. c. accueillies; et 2,170 séparations. — *1889* : demandes de divorces : 7,075, dont 94 p. c. accueillies; et 2,194 séparations. — *1890* : demandes de divorce : 7,456, dont 93 p. c. accueillies; et 2,041 séparations.

La progression se continue les années suivantes et monte au bout de dix ans, de 1887 à 1897, à plus de deux mille demandes et prononcés de divorce en plus (1).

Ces statistiques emportent avec elles une sinistre éloquence.

Les demandes et les prononcés de divorce sont devenus deux, trois fois plus nombreux que ne l'étaient, avant 1884,

(1) Indiquons en note la suite des chiffres que j'ai pu recueillir dans la *Revue de statistique* (n° du 12 août 1900) d'après le rapport du garde des sceaux sur « la justice civile et commerciale en 1897 ».

	DIVORCES			
ANNÉES :	DEMANDÉS :	ACCUEILLIS :	REJETÉS :	DÉSISTEMENTS :
1891	7,245	6,431	566	448
1892	8,119	7,035	633	451
1893	8,159	6,937	680	542
1894	9,144	7,893	683	568
1895	8,937	7,700	699	538
1896	9,148	7,870	686	583
1897	9,283	7,999	726	558

Les demandes de séparations de corps ont été pour ces sept années respectivement :

	SÉPARATIONS			
ANNÉES :	DEMANDÉES :	ACCUEILLIES :	REJETÉES :	DÉSISTEMENTS :
1891	2,059	1,536	249	274
1892	2,094	1,597	239	258
1893	2,174	1,620	233	318
1894	2,405	1,810	267	328
1895	2,446	1,823	290	333
1896	2,586	1,957	287	342
1897	2,657	1,982	346	329

En 1905, les divorces prononcés avaient déjà atteint les 10,000.

les demandes et les prononcés de séparations de corps. Voilà quel démenti le fait a infligé aux théoriciens du divorce!

Si l'on prend comme point de départ le chiffre de 1,000 mariages, on trouve que, sur ce nombre, il y a eu, en *1884*, 14 divorces et 7 séparations de corps; en *1887*, 20 divorces et 6 séparations; en *1889*, 22 divorces et 6 séparations; en *1890*, 24 divorces et 5 séparations; en *1897*, 29 divorces et 7 séparations.

Les demandes les plus fréquentes de divorce viennent des ménages ouvriers (52 p. c.). Elles sont assez nombreuses chez les commerçants et industriels (20 p. c.). Elles le sont moins chez les propriétaires et les rentiers (12 p. c.) et le sont peu chez les paysans (9 p. c.). Chez les domestiques, on en compte 7 pour cent.

Les trois causes du divorce, déterminées par la loi, agissent en proportion très différente. Les trois quarts des divorces (76 p. c.) sont motivés par les excès, sévices et injures graves; 15 p. c. par l'adultère de la femme; 6 p. c. par l'adultère du mari et 3 p. c. par une condamnation à une peine afflictive et infamante (1).

Le département de la Seine brille en tête de cette noire statistique. On y prononce en moyenne 2,083 divorces par an, près du tiers du total de la France et seulement 225 séparations de corps!

Demandons-nous maintenant si ce relâchement des mœurs familiales, qu'a provoqué la loi du divorce, n'a pas gagné et eu pour complice la magistrature elle-même.

Lors de la discussion de la loi de 1884, on a compté sur l'effet contraire. La justice, disait-on, réserverait le divorce pour les cas les plus graves et elle saurait en empêcher l'extension.

Que s'est-il produit? Les faits sont patents. Presque toutes les demandes de divorce, de plus en plus nombreuses, sont

(1) Le divorce n'est pas devenu une arme oppressive du mari contre la femme. Les deux sexes en usent largement. Le mari sollicite le divorce *41* fois sur 100; et la simple séparation 15 fois. La durée du mariage exerce aussi son influence. Sur 100 divorces, 3 sont prononcés entre époux mariés depuis 1 an ou moins; 22 entre époux mariés depuis 1 à 5 ans; 38 entre époux mariés de 5 à 10 ans; 28 entre époux mariés de 10 à 20 ans; 7 entre époux de 20 à 30 ans; et 2 au-delà.

accueillies avec la même facilité, alors même qu'il y a des enfants. Les tribunaux ne cherchent ou ne réussissent que rarement à réconcilier les époux divisés.

Les tribunaux accordent même plus facilement le divorce (92 p. c.) que la séparation de corps (85 p. c.).

De plus, la loi du divorce est interprétée dans son sens le plus indulgent et même étendue à des applications outrées. Ainsi la jurisprudence a donné à la notion d' « injure grave », bien spécifiée dans la loi, un sens très vague et beaucoup trop large. Des condamnations correctionnelles, et même de simples poursuites, non suivies de condamnations, ont été admises comme motif suffisant de divorce, alors que la loi exige une condamnation à une peine afflictive et infamante. On a même admis, comme injure suffisante pour accorder le divorce, la dissimulation par l'un des époux d'une condamnation subie, non par cet époux, mais par un membre de sa famille. Ainsi donc un fait antérieur au mariage, et qui n'atteint pas la gravité de l'injure exigée par la loi du divorce, a été considéré comme un manque à une obligation matrimoniale, suffisant pour motiver le divorce!

En outre, la loi ayant conservé la séparation de corps à côté du divorce, on aurait pu permettre, à côté de la demande en ordre principal du divorce, la demande subsidiaire de la séparation, pour éviter, par une transaction, la concession, plus funeste, du divorce. La jurisprudence a refusé aux juges l'option : elle ne permet que le prononcé ou le refus du divorce dans l'action pour divorce et, naturellement, c'est le prononcé du divorce qui est l'arrêt habituel, comme les statistiques en font foi.

Indulgence encore plus coupable. La loi de 1884 permet de convertir au bout de trois ans la séparation de corps en divorce, à la demande de l'un des époux, mais en laissant aux tribunaux un pouvoir discrétionnaire pour ou contre cette conversion. Les tribunaux étaient donc autorisés à se montrer sévères. Or, la jurisprudence actuelle décide qu'au bout de trois ans de séparation, le divorce est un droit, même pour l'époux coupable qui le demande et sans qu'il faille juger les motifs (1).

(1) Le tribunal civil de la Seine a même poussé l'indulgence encore plus loin. Aux termes de l'article 298 du Code civil français, restauré par la loi de 1884, l'époux coupable d'adultère ne peut, après le prononcé du divorce, se marier avec

La justice en France est donc d'une déplorable connivence avec le relâchement de mœurs, qui a provoqué et que favorise de plus en plus la loi du divorce. Elle étend cette loi néfaste à des conséquences encore plus funestes.

Cette étude de la loi française du divorce, dans sa répercussion sur le nombre progressif des divorces et sur l'indulgence de la magistrature, fait ressortir par contraste l'*utilité sociale* de la seconde loi qui doit régir la société domestique, l'indissolubilité du lien conjugal, avec la simple concession de la séparation de corps pour les cas extrêmes.

Le bien commun de la société exige cette sévérité (1).

son complice. Or, un arrêt du 12 avril 1894 du tribunal civil de la Seine n'a pas admis l'opposition faite à pareil mariage par l'époux en faveur duquel le divorce pour cause d'adultère, avait été prononcé. C'est là priver de sanction la disposition de l'article 298, motivée par le but de prévenir de graves scandales. Ces scandales sont donc autorisés par la jurisprudence contre la loi. Le prétexte invoqué était que la loi ne détermine pas qui doit faire opposition à pareil mariage, pour qu'il soit frappé de nullité. Voilà bien un des plus violents abus de jurisprudence qui se puissent concevoir, et cet abus est en faveur d'une passion criminelle contre les droits de la morale publique, que la loi a voulu protéger.

La loi du 15 décembre 1904 permet à l'époux adultère d'épouser, après divorce, son complice.

La loi du 24 janvier 1907 permet aux époux, séparés de corps depuis trois ans, de faire transformer *de plano* leur séparation en divorce.

La loi du 13 juillet 1907 décide : 1° que désormais le délai de dix mois imposé à la femme divorcée avant de se remarier courra, non du jour du jugement, mais du jour de la première comparution devant le juge; 2° que, lorsqu'une séparation aura été convertie en divorce, la divorcée pourra se remarier aussitôt après la transcription de la conversion.

Projet voté par la Chambre le 18 février 1907, autorisant la légitimation de l'enfant né d'un adultère pendant le mariage et dont la mère épousera son complice, pourvu qu'il ait été désavoué.

Qu'on ne dise pas : « Les enfants adultérins ne sont pas coupables ». Les enfants nés de parents alcooliques ou syphilitiques ne le sont non plus; toutefois ils subissent les conséquences des fautes de leurs parents. Dans le premier cas, les conséquences ne sont que d'ordre social et civil.

(1) On remarque partout ce progrès du nombre des divorces dans les pays qui en accordent la faculté civile. Ainsi de 1867 à 1886, durant une période de vingt ans, on constate que le nombre des divorces a augmenté en Saxe de 130 p. c.; dans les Pays-Bas, de 395 p. c.; en Russie, de 35 p. c.; en Suède, de 76 p. c. En Belgique, de même le nombre des divorces croit rapidement, surtout dans le Brabant et le Hainaut. En Suisse toutefois, depuis vingt ans, le nombre des divorces, quoique très élevé (de 800 à 900 contre 20 à 21,000 mariages), varie peu : il semble osciller près de sa limite. En Angleterre, les divorces sont beaucoup moins fréquents; mais les 372 divorces de 1886 représentent un accroissement de 180 p. c., relativement à 1867. (MAURICE BLOCK, *L'Europe politique et sociale,* 2e édit., Paris, 1893.)

Nous avons signalé plus haut les Etats (surtout ceux de l'Est) de l'Union américaine, comme détenant le record du divorce. Le nombre des divorces et

Troisième loi : L'inviolabilité continue.

La *loi naturelle* prescrit aux conjoints une inviolabilité perpétuelle et continue, en refusant à la libre passion ce que la dignité humaine, l'honneur de la vie conjugale et l'intérêt social lui refusent. Elle veut que, dans le mariage, rien ne soit toléré contre la fin du mariage; dans l'union conjugale, rien contre les primitives tendances et les saines inspirations de cette union; dans la société domestique, rien contre la mission providentielle de cette société.

Le principe de cette inviolabilité a une portée universelle d'un caractère très élevé et comme sacré.

l'accroissement de ce nombre sont l'effet du féminisme excentrique, qui sévit dans certains milieux de l'Union. Quelques femmes, féministes à outrance, se glorifient du nombre de leurs divorces. C'est là qu'on trouve le plus brillant virtuose du divorce, dans mistress Loodie de Brighton Massachusetts qui, en 1895, à 42 ans, avait déjà divorcé 28 fois. J'ignore si elle continue à prendre des maris à l'essai pour quelques mois. Mais que dire des mœurs et des lois qui rendent possible un si triste record?

Quelques pays catholiques, comme l'Espagne et l'Italie, tiennent encore leurs frontières fermées au divorce. Toutefois, depuis quelques années, un parti de sectaires essaie de pousser l'Italie vers ce funeste compromis. En 1898, les cours d'appel de Milan, de Modène et de Brescia tournèrent la loi de 1865, qui exclut le divorce, en ratifiant des sentences de divorces prononcées à l'étranger en faveur des sujets italiens mariés dans la Péninsule. Mais la cour de cassation de Turin cassa ces arrêts. Peu après, sous la poussée des loges et du parti socialiste, un mouvement fut créé pour introduire le divorce dans la législation. Rejeté plusieurs fois aux sessions précédentes, le projet fut repris par le ministre Zanardelli et approuvé par le Roi.

Les protestations et les résistances furent très vives. Nous aimons à consigner ici, comme un document digne de mémoire, les paroles si solennelles et si émouvantes du Saint-Père dans son allocution consistoriale du 16 décembre 1901 : « Si quelque autorité appartient à la vieillesse, y dit le Saint-Père, si la parole apostolique possède, de droit, quelque vertu, si mon paternel amour pour notre commune patrie peut quelque chose, à tous ceux qui doivent délibérer sur le projet de loi précité, je fais plus que d'adresser un avertissement, je leur adresse la prière, au nom de tout ce qui leur est cher et sacré, d'abandonner ce projet. »

Non seulement le clergé et l'immense majorité du peuple participa à ce mouvement de résistance, mais la magistrature elle-même. L'ouverture des sessions des cours d'appel fournit aux procureurs royaux de Florence, de Milan, de Turin, de Rioti, de Como, de Rovigo et à d'autres, l'occasion de s'élever contre le divorce. A Domodossola, le procureur royal ayant parlé en faveur du divorce, le président du tribunal crut de son devoir de protester et de flétrir le divorce comme hautement immoral. La presse libérale elle-même, représentée par des journaux influents, comme la *Rassegna Nazionale* de Florence, la *Perseveranza*, la *Nazione*, *Il Popolo Romano*, se prononcèrent contre le projet. S'il passe, ce sera par un acte de violence contre le sentiment national et pour le malheur de l'Italie.

En effet, la fin sage, juste et bonne, que Dieu a eue en vue quand il a créé dans la nature humaine cette puissante passion avec ses énergiques attraits, n'apparaît autre que la fin même du mariage telle que nous l'avons définie. Ce puissant instinct a été créé par Dieu pour incliner efficacement les hommes au mariage, leur en faire remplir la double fin et leur en faire accepter les graves charges et les perpétuelles obligations.

Mais séparer cet instinct de sa fin, le vouloir contre l'ordre de sa fin est immoral. C'est un abus, un désordre positif. Le désordre est d'autant plus grave que la fin est plus importante et a des conséquences plus étendues et plus profondes au point de vue de la régulière propagation et de la saine et bonne éducation du genre humain.

On comprend ainsi pourquoi tout acte d'incontinence, intentionnellement et librement voulu, est sévèrement prohibé par l'Auteur de la nature, hors de l'ordre et des fins du mariage légitime.

Ce désordre, si funeste par ses effets, s'étendrait infailliblement à raison de la délectation qui s'y attache, s'il n'était fortement réprimé : la loi naturelle en demande donc la répression vigilante et énergique. Comme la loi civile ne saurait ici atteindre qu'un certain nombre d'abus, la loi naturelle en appelle à une sage et forte éducation et aux influences supérieures de la religion, pour opposer dans la conscience, et dans des habitudes de travail, de prières et de modération bien affermies, un frein capable de maîtriser cette passion et de la faire servir, avec ses forces jeunes et noblement fécondes, à la fin providentielle pour laquelle Dieu l'a faite.

Plus le frein opposé aux abus et aux excès de cette passion puissante, qui n'est funeste et fatale que par l'abus de la liberté, en rupture avec les lois divines, est ferme et résistant, plus l'honneur, le bonheur et le progrès de l'humanité sont assurés.

Or, sans une morale, dont la notion de la loi divine constitue la certitude, la lumière et l'immortelle sanction, jamais ce frein ne sera assez ferme ni assez résistant. Le progrès intellectuel, scientifique et esthétique n'y réussit pas. Il suffit, à titre d'exemple, de considérer les derniers siècles de la civilisation romaine. Au fur et à mesure que les

arts, les lettres et les sciences progressent, l'étiage des mœurs publiques descend, le règne des courtisanes gagne de proche en proche, la stérilité et le dépérissement des familles riches se manifestent de plus en plus, et les fils de cette robuste race romaine, qui, durant les longs siècles de mœurs plus austères, grâce à des convictions morales et religieuses plus efficaces, avait conquis le monde, s'en vont chercher, pour leur jeunesse épuisée, les derniers raffinements d'un sensualisme qui ne les quitte qu'avec la vie et l'extinction de leur postérité.

Empruntons au savant ouvrage de DOELLINGER, *Paganisme et Judaïsme*, quelques citations relatives à la civilisation gréco-romaine, la plus brillante de toutes les civilisations antiques, pour montrer où conduisent, sans une morale éclairée et une puissante religion, toutes les lumières de la civilisation la plus esthétique et la plus raffinée.

Platon disait en termes généraux : « Ce n'est point volontairement et poussé par la nature, mais forcé par les lois, qu'on se résout à prendre une femme et à élever des enfants. » (1)

Nous avons, proclame Démosthène avec une cynique franchise aux athéniens réunis, nous avons des hétaires (compagnes) pour nos plaisirs, des courtisanes pour nos besoins ordinaires, et des épouses pour nous donner de jeunes citoyens et pour veiller à l'économie de notre intérieur (2).

Très souvent, les relations avec les courtisanes étaient réglées par un contrat et placées sous la garantie des lois. L'acte était mentionné soit dans les procès soit dans les assemblées publiques comme complètement indifférent et tout naturel : artistes, poètes, philosophes, orateurs, hommes d'Etat, étaient les premiers à donner l'exemple de ces liaisons éphémères, qui placent sous l'épouse en titre, des concubines du second ordre (3).

Les hétaires étendaient sur le pays une vaste et pernicieuse influence. Tandis que la réclusion, la contrainte et l'ignorance étaient le partage des épouses, les hétaires jouissaient de tous les bienfaits de l'éducation, de toutes les douceurs de

(1) Sympos. — DOELLINGER, tome IV, édition française, p. 30.
(2) Démosthène contre Néar. — DOELLINGER, ib.
(3) DOELLINGER, tome IV, pp. 34-35.

la liberté, ainsi que des hommages empressés des hommes, remplacés, il est vrai, bientôt par l'abandon et le mépris. Sous l'ère impériale, alors qu'Athènes et Corinthe étaient les seules villes florissantes et fréquentées par les étrangers, Lucien les proclame, l'une le foyer de la pédérastie, l'autre la métropole de la prostitution des hétaires (1).

A Rome, la civilisation amène, à partir du temps d'Auguste, des excès pareils. Contentons-nous de citer deux faits.

Au déclin de la République romaine, dominent six grands noms : Pompée, Caton, Cicéron, César, Antoine et Octave. Voyons ce que l'histoire nous apprend de leur vie publique. Pompée renvoie sa femme pour épouser une fille de Sylla. Caton prête la sienne à un de ses amis. Cicéron répudie Térentia, parce qu'il était écrasé de dettes; il épouse Publitia pour sa dot, et, après avoir dépensé cette dot, il la répudie à son tour. César et Antoine sont suffisamment connus pour qu'il ne faille pas décrire leurs mœurs. Et Octave, qui exila sa fille Julia à cause de ses scandales trop éclatants, et qui, par raison d'Etat, fit sur le mariage la fameuse loi Pappia-Poppea, n'avait-il pas répudié Scribonia pour épouser Livie, du vivant de son mari Drusus, et ne recevait-il pas d'elle-même les victimes d'une incontinence que ni l'âge, ni la gloire, ni les soucis d'un vaste empire ne parvenaient à maîtriser?

Et que dire de cette célèbre loi, inventée pour relever les mœurs familiales et prévenir la stérilité de la forte race romaine, et qui fut présentée au Sénat par Auguste, vieux débauché, et deux consuls sans enfants, Mutilus et Secundus? Montesquieu a trop vanté cette loi, qui n'est qu'un chef-d'œuvre de législation matérielle, pour équilibrer les forces brutales de la passion, chez des jouisseurs sceptiques, par le contrepoids d'une autre passion. Sous l'empire de cette loi, quel est le mobile qui rapproche l'époux et l'épouse? Est-ce l'amour, le devoir, l'honneur de laisser une belle postérité? Non, mais l'intérêt sordide et manifestement trop insuffisant. Au reste, cette loi, qui donna lieu à un vaste système de délation ou de pratiques immorales pour en acquérir les avantages, sans en subir les charges, dut être

(1) Lucien, Annale 51 avec le commentaire. Consultez, pour plus ample informé, au sujet de la condition de la femme, de l'exposition des enfants, de la pédérastie et du dépeuplement en Grèce : Doellinger, ouvrage cité, tome IV, numéros 25, 44.

plusieurs fois remaniée, jusqu'à ce qu'elle fut totalement retirée. Les mœurs publiques en eurent raison (1).

Veut-on, sous forme de contraste, un rapprochement contemporain qui met dans son relief l'efficacité d'une puissante religion sur le mariage? Que l'on compare cette population à demi libre-penseuse de Paris et surtout du pays gascon, — qui dépérit d'année en année, et ne s'accroît que par l'élément étranger, les statistiques officielles en font foi — à cette population émigrée des pays catholiques, qui s'est transportée aux Etats-Unis. De toutes les races qui se développent et s'affermissent sur ce continent de l'avenir, ce sont elles (race irlandaise, canadienne, italienne, allemande de l'ouest), qui se développent le plus rapidement; chaque jour, elles gagnent du terrain sur les races rivales, et, ce progrès se poursuivant d'après une loi claire et indéniable, elles peuvent se promettre de devenir, dans cinquante ans, les premières races de l'Amérique et de révéler au monde, dans un sang toujours riche, jeune et vigoureux, la supériorité civilisatrice et l'immortelle vitalité de la famille catholique (2).

Quatrième loi : L'égalité essentielle des deux sexes.

Pour fixer ces grandes lois d'unité, d'indissolubilité et d'inviolabilité dans un grand principe de justice, la loi

(1) A consulter sur ces faits Doellinger, tome IV, n. 53-63, et Comte de Champagny, *Les Césars* (édit. en 2 vol.), tome I, pp. 206-209; 377-379; 502-506.

N'oublions pas que ce tableau de mœurs concerne la période de la décadence amenée par l'excès de prospérité et d'une civilisation trop terrestre, à l'avènement du Christianisme. Les siècles antérieurs avaient été bien meilleurs, grâce à une vie de travail et à des croyances morales et religieuses, que la libre-pensée n'avait pas encore entamées profondément. Notre thèse fondamentale sur la nécessité de fortes croyances et d'une forte éducation, pour maîtriser et diriger les passions et les instincts inférieurs de la nature humaine, reçoit, de ces faits ainsi comparés, un surcroît de lumière.

Nous croyons même que la raison dernière, pour laquelle le Créateur a permis que cet instinct, comme au reste d'autres instincts d'ordre inférieur, tels que la cupidité et l'ambition, se laissent si facilement détourner de leur fin providentielle, se trouve dans l'importance que Dieu a assignée au devoir de l'éducation morale et religieuse du genre humain. Dieu a permis que ces instincts inférieurs fussent si imparfaits et si accessibles aux tentations et aux séductions funestes, pour faire comprendre aux parents et à toute l'humanité le besoin inéluctable d'une morale autoritaire, d'une religion éclairée et d'une éducation forte et dévouée.

(2) Rappelons ici ce que nous avons écrit plus haut, pp. 64-65, sur le pays gascon et sur le contraste entre « La Parade » et « Douarnenez » au point de vue des mœurs familiales.

naturelle proclame l'*égalité* des deux sexes dans les droits essentiels et devant la fin principale du mariage.

Le devoir de fidélité conjugale est le même de part et d'autre. Aux deux conjoints l'adultère comme le divorce sont également interdits, et tous les deux peuvent réclamer, à titre égal, l'un de l'autre, le droit de satisfaire légitimement leur légitime passion. Tous les deux aussi sont, à titre égal et indivis, les parents de leurs enfants et ont un droit égal à leur respect, à leur obéissance et à leur amour, comme ils ont un droit égal, l'un vis-à-vis de l'autre, à l'assistance et à la coopération dans l'œuvre de l'éducation. Egal est aussi le droit qu'a chacun des époux à ce que l'autre vive en société avec lui et le droit qu'ont tous les deux d'être sustentés réciproquement à l'aide des biens de l'autre, si l'un n'avait pas de moyen de subsistance.

Le paganisme avait généralement sacrifié ce principe d'égalité, en méconnaissant la dignité et la mission de la femme, au point de tolérer que l'homme en fît une maîtresse ou une esclave. Le christianisme, après l'avoir réhabilitée, la protège contre le despotisme de l'homme, aussi bien en dedans qu'au dehors de la société conjugale.

Toutefois, sachons le reconnaître avec les partisans d'un féminisme éclairé et modéré, cette grande œuvre de réhabilitation n'est achevée ni dans l'ordre des mœurs ni dans l'ordre des lois, bien que, dans ces derniers temps, de grandes réformes aient été réalisées pour mieux protéger la femme contre les périls du despotisme de l'homme et pour lui accorder certains droits civils, dont l'exercice ne peut porter préjudice à la vie de famille ou à l'ordre social.

Nous avons à nous expliquer sur *quelques réformes,* que demande le droit naturel pour rétablir l'équilibre rompu entre les droits de l'homme et de la femme, non seulement dans le mariage, mais hors du mariage; car les deux ordres d'exigences dérivent d'un principe commun.

Le premier ordre concerne les rapports coupables de l'homme et de la femme hors du mariage. La séduction de la femme par l'homme n'est pas assez fortement réprimée par le code, et les conséquences onéreuses de cette séduction, lors de la naissance d'un enfant illégitime, ne sont pas justement réparties entre les deux coupables.

L'ancienne législation française frappait la séduction de peines rigoureuses. Elles assimilait au viol le *rapt de violence*. Quant au *rapt de séduction*, par l'abus d'une fille honnête au moyen de promesse de mariage, il était puni de mort par l'ordonnance de Blois : mais l'ordonnance de 1730 avait substitué à la peine capitale une peine « laissée à l'arbitraire du juge », qui consistait d'ordinaire dans une amende outre la condamnation à des dommages-intérêts. La législation des peuples anglo-saxons et, en particulier, les lois récemment renouvelées dans la plupart des Etats de l'Union américaine contiennent des dispositions analogues. Le Canada punit d'un emprisonnement de deux ans tout majeur qui, sous promesse de mariage, séduit une fille de moins de 20 ans, et la loi allemande frappe d'un emprisonnement de six mois le délit de séduction d'une fille de moins de 16 ans (1).

La Révolution, par une scandaleuse indulgence, a supprimé du code français les peines qui frappaient la simple séduction, le code de 1791 ne punissant que le rapt de violence commis sur une fille de moins de 14 ans, pour en abuser. Mais la loi de 1832 a frappé d'une peine l'attentat à la pudeur sans violence, commis sur une enfant de moins de 11 ans. La réforme de 1863 a élevé la limite d'âge à 13 ans; mais au delà, la loi ne protège plus la jeune fille que contre la violence. Seul, le proxénétisme ou l'acte d'un agent intermédiaire de débauche et de corruption vis-à-vis de l'un ou de l'autre sexe, au-dessous de 21 ans, est puni d'un emprisonnement ou d'une amende.

En outre, les articles 354 et 355 punissent l'enlèvement de mineurs par fraude ou violence. Commis sur des mineures de 16 ans, il entraîne la peine des travaux forcés; au delà de cet âge, il n'est puni que de la réclusion. L'article 356, interprété par un arrêt de la cour de cassation, ne punit la séduction d'une fille de moins de 16 ans, qui suit volontairement son séducteur, que lorsque celui-ci la détourne de la maison paternelle. La loi ne frappe pas la séduction vis-à-vis de la jeune fille de 14 ans rencontrée dans la rue, et conduite soit dans un mauvais lieu soit dans la maison de

(1) M. A. Gigot : « La séduction et la recherche de la paternité », article de la *Réforme sociale*, 1er février 1902. Nous ferons encore d'autres emprunts à cet excellent article.

son séducteur. Telle est l'indulgence de la loi française vis-à-vis du séducteur!

Mais la plus criante violation des droits de la femme, après la violation des droits de l'enfant, est constituée par la prohibition de la *recherche de la paternité,* qui, en vertu de l'article 310, empêche la femme séduite de réclamer, pour elle et son enfant, les dommages-intérêts auxquels tous les deux ont droit. La prohibition de cette recherche est une criante injustice contre les droits certains de la femme et de l'enfant.

Mais en ne considérant ici que les droits de la femme, pour rester fidèle au sujet de notre étude actuelle, nous devons dire que ces droits sont sacrifiés. La loi accorde impunité complète à l'homme, qui peut abandonner les victimes de sa passion à la misère et au déshonneur. Le droit naturel exige que les conséquences funestes d'un acte coupable retombent sur leurs auteurs selon l'efficacité de leur coopération. Or, d'une part, la femme séduite perd incomparablement plus et se trouve dans une situation beaucoup plus difficile devant le monde que son séducteur, et, d'autre part, chez l'homme la faute est habituellement plus réfléchie et, dans la plupart des cas, l'homme est la cause principale, en abusant de l'inexpérience de sa victime.

Passons aux droits de la femme dans l'état de mariage.

Là aussi, on peut souhaiter un meilleur équilibre dans les droits des deux conjoints et nous pouvons louer, mais non sans quelque réserve, le progrès de la législation moderne pour le réaliser (1).

(1) A consulter Le Play, *La Réforme sociale en France,* tome I, n° 26, et, dans la revue : *La Réforme sociale,* les articles de M. Raoul de la Grasserie : « Critiques et réforme du régime matrimonial » (16 avril, 1er mai et 16 mai 1902) ; et l'article de M. R. Saleilles : « La condition juridique de la femme dans le nouveau code civil allemand » (16 novembre 1901).

A titre d'exemple, résumons ici les dispositions de la loi française du 13 juillet 1907, relatives au libre salaire de la femme mariée : 1° Sous tous les régimes, nonobstant toute clause contraire du contrat de travail, la femme pourra disposer librement de ses salaires et des économies en provenant. 2° Ce pouvoir ne pourra lui être retiré que par un jugement, et seulement en cas d'abus. 3° Si l'un des époux ne veut pas contribuer aux charges du ménage, l'autre, quel qu'il soit, pourra, avec l'autorisation du juge de paix, faire saisir une part proportionnelle des salaires.

On comptait en France, en 1901, près de 7 millions de femmes salariées contre 12 millions d'hommes salariés, et le total des salaires de ces femmes dépassait 3 milliards.

Ces droits sont ou des *droits civils* ou des *droits politiques* ou simplement des *droits sociaux*, sanctionnés par l'opinion publique.

Les droits *civils* concernent l'administration et la disposition des biens ainsi que la capacité de contracter des obligations juridiques.

La législation anglaise est une des plus radicales dans cet ordre. Elle a concédé à la femme mariée le droit absolu à l'acquisition, à l'administration et à la disposition de biens, de quelque nature qu'ils soient, et l'a rendue apte à s'obliger à leur sujet, même en comparaissant devant les tribunaux sans l'autorisation de son mari.

La législation allemande, sans être aussi radicale, avance assez loin dans cette voie. Ainsi, pour en fournir deux exemples, la femme, d'après le dernier projet de loi, ne peut s'engager à une prestation de serment qui intéresse la vie commune, sans le consentement de son mari; mais celui-ci ne peut rompre de lui-même l'engagement auquel il s'est refusé : il ne peut exercer ce droit de résiliation que moyennant l'autorisation du tribunal des tutelles. En outre, le droit traditionnel qu'avait le mari de décider en tout ce qui concerne la vie commune a été limité par le droit de la femme d'en appeler à la juridiction tutélaire, pour être dispensée d'obéir quand il y a *abus de pouvoir*.

Trois systèmes principaux se sont accrédités depuis des siècles pour régler les droits réciproques des époux sur les biens de la famille : 1° le régime de la *communauté des biens*, d'après lequel les biens que les époux apportent en mariage sont communs ainsi que ceux qu'ils pourraient acquérir à un titre quelconque. Au mari est réservée l'administration de ces biens, qui, en cas de séparation ou de la mort de l'un d'eux, se partagent par moitié entre les époux ou entre leurs héritiers : ce système favorise le mieux l'unité de la société domestique, mais il offre matière à procès et à scission, quand il n'y a pas d'enfants et que certains biens passent d'une famille à une autre; 2° le système *dotal* ou *de séparation*, dans lequel chacun des époux garde la propriété apportée en mariage; la femme cependant abandonne au mari une partie de ses biens, sous le nom de dot, pour subvenir aux charges du mariage. Cette dot est dévolue à elle ou à ses

héritiers en cas de mort ou de séparation légale. Ce système est celui de la législation romaine. Il entraîne comme conséquence, assez peu justifiée, que la femme n'a aucune part dans les acquêts faits pendant le mariage, même quand elle y contribue; — 3° le système *mixte de la séparation des biens et de la communauté.* Dans ce système, il y a séparation par rapport aux biens antérieurs à la célébration du mariage et à ceux qui s'acquièrent à titre lucratif par l'un des conjoints durant le mariage; il y a, au contraire, communauté pour les biens acquis à titre onéreux ou lucratif commun. Ce système semble le plus juste et il offre le moins d'inconvénients.

Plusieurs législations accordent à la femme la libre disposition de son salaire et de ses gains personnels, sauf à en affecter une part aux charges de la vie commune. Cette disposition doit être approuvée. Elle est juste en soi et elle n'est pas contraire, par nature, aux exigences de l'entente et de l'union conjugales.

Une certaine extension des droits civils relève la femme et protège sa dignité et sa liberté contre le retour des antiques despotismes de l'homme.

Nous sommes moins favorables à l'extension des droits *politiques* de la femme ou de son intervention dans la constitution et l'exercice des pouvoirs publics.

Les droits politiques constituent des *fonctions publiques* et une *participation effective* au gouvernement d'un pays.

A la différence des droits civils, qui sont conférés pour l'avantage personnel de ceux qui les possèdent, les droits politiques sont conférés pour l'avantage, soit de la société tout entière, soit des intérêts généraux d'une classe de citoyens. On ne doit donc les conférer, même aux citoyens dignes et capables, que dans la mesure de l'intérêt social.

Assurément, beaucoup de femmes sont dignes et capables de posséder et d'exercer de pareils droits. Il faut en tomber d'accord.

L'histoire atteste que des femmes comme la reine Blanche, mère de S. Louis, Isabelle de Castille, Élisabeth d'Angleterre, Isabelle, gouvernante des Pays-Bas, Marie-Thérèse d'Autriche, Catherine II de Russie, et, plus près de nous, feu la reine Victoria d'Angleterre et la reine Wilhelmine de Hollande, se sont montrées parfaitement capables de gouverner de vastes

Etats. Pourquoi donc la femme ne serait-elle pas digne et capable de gérer des fonctions inférieures et d'exercer un droit électoral ou de s'acquitter d'un mandat politique?

Des cas particuliers pourraient donc légitimer pareille intervention de la femme dans l'exercice des pouvoirs publics.

Mais l'importance supérieure de la mission de la femme dans la famille et l'intérêt général de la société à protéger les aptitudes et les qualités caractéristiques de la femme s'opposent à ce que habituellement la femme soit mêlée aux luttes politiques et mise à même de briguer et de gérer des fonctions publiques. Ses aptitudes distinctives sont d'un ordre plus important et ne pourraient que perdre aux frottements de la politique.

D'une part donc, l'intervention de la femme n'est pas nécessaire ni même utile dans l'ordre politique. Elle y ferait peut-être plus de mal que de bien. D'autre part, cette intervention nuirait grandement à la mission domestique et sociale où la femme remplit des devoirs et pratique des vertus d'une importance supérieure, et où l'homme ne saurait pas la remplacer.

Cette raison est décisive contre la théorie du féminisme outré, qui veut faire de la femme l'auxiliaire, la concurrente ou la rivale de l'homme sur le terrain des votes et des mandats politiques.

Nous ajoutons que l'union des familles y perdrait beaucoup et que les luttes de parti en pourraient devenir plus ardentes et plus funestes pour la paix publique et les relations sociales.

Toutefois, pas d'exagération dans cet exclusivisme. Nous ne verrions aucun inconvénient à ce que la femme entrât, comme en Angleterre, dans les comités scolaires et dans certains services d'administration locale. Elle peut même y rendre des services, qui occuperont utilement les loisirs que lui laissent ses devoirs domestiques, et elle peut y déployer des qualités qui ajoutent à sa perfection et relèvent son mérite personnel.

A plus forte raison, nous aimons à voir s'élargir l'action sociale de la femme. La femme, sans compromettre son rôle et ses devoirs domestiques, peut très utilement donner un temps de reste aux œuvres sociales et y exercer, au profit de la société tout entière, l'intelligence et le dévoûment que les œuvres demandent.

Il faut surtout souhaiter que les femmes des classes riches ou aisées se dévouent au profit de ces œuvres sociales, comme sont les différentes mutualités et les écoles professionnelles et ménagères, qui ont pour but le relèvement et l'amélioration des conditions de vie et de travail des femmes de la classe ouvrière (1).

Mais nous n'avons plus à insister sur cette partie des droits et de la mission de la femme, après ce que nous avons dit de cette mission en tête de cette thèse.

Cinquième loi : La hiérarchie tempérée par l'amour dans les droits secondaires de la femme.

A côté de cette égalité essentielle dans les mêmes droits et les mêmes devoirs devant la fin principale du mariage, la loi naturelle demande, dans la sphère des droits secondaires et là où l'ordre exige un principe d'autorité, *la subordination raisonnable de la femme à l'homme.*

Nous avons vu, dans les notions générales sur la société, que l'efficacité d'une direction commune vers une même fin exige un principe d'autorité reconnu par les membres de cette société comme légitime, et, par suite, comme ayant droit à l'adhésion de la conscience et à l'obéissance de la volonté. Plus la variété des accidents et des obstacles que rencontre la réalisation de la fin sociale et la variété des ressources et des moyens d'action qui s'offrent au libre choix dans la poursuite de cette fin sociale est grande et changeante, plus un principe d'autorité s'impose pour prévenir ou corriger les divergences de vue ou d'efforts. Or, la variété d'accidents, d'obstacles et de moyens d'action qui peuvent entraver ou favoriser la poursuite de la fin propre à la société domestique est aussi étendue que changeante. Il faut donc à tout prix, pour rendre durable l'accord des bonnes résolutions et les faire converger vers la fin de la société domestique, un principe d'autorité exercé au sein de cette société.

(1) A consulter : « L'action sociale de la femme en France », par M. Cheysson (*Réforme sociale,* 16 avril 1902). — Signalons, à titre d'exemple vraiment merveilleux, la section des dames au Congrès des œuvres catholiques de l'arrondissement de Bruxelles : travaux de la section des œuvres économiques et de la section des œuvres religieuses et charitables et spécialement toutes les œuvres de la ligue des femmes chrétiennes.

Il s'agit donc de savoir auquel des deux époux cette autorité doit appartenir : au mari ou à la femme. La solution de cette question doit être certaine et uniforme, pour couper court en matière si importante à tous les conflits et à tous les débats.

La raison répond que cette autorité appartient non au plus digne, mais à celui qui généralement est le plus capable de l'exercer. Or, c'est le mari. Comme nous l'avons déjà prouvé, la nature a fait l'homme plutôt pour l'action extérieure et la femme pour la vie intérieure. A l'homme elle a donné la supériorité dans la force du corps, dans la fermeté de la décision et dans la sagessse de la prévoyance, trois qualités qui justifient le privilège du commandement.

Mais qu'on ne tire pas de cette solution un prétexte au despotisme et à l'abus de la puissance maritale. Elle n'implique pas l'infériorité de la femme. Les deux sexes ont reçu de la nature des qualités équivalentes : même la mission de la femme est plus importante pour la conservation et la perfection du genre humain, parce que la femme est la première éducatrice de l'humanité.

Qu'on ne renverse donc pas les rôles des deux sexes par un féminisme inintelligent et funeste; qu'on n'assigne pas à la femme ce rôle ambitieux dans la vie civile et cette mission bruyante, qui se concilient mal avec les devoirs plus paisibles, plus salutaires et plus glorieux de l'épouse et de la mère. Cette mission, quoi qu'en disent les partisans du pseudo-féminisme, ne la condamne ni à la servitude, car elle a droit au respect et à l'amour de son mari et de ses enfants, ni à l'ignorance, car, plus elle a de connaissances éclairées et élevées, mieux elle saura remplir tous ses devoirs, non seulement dans le cercle de la famille, mais dans les réunions du monde, où sa grâce et son goût épuré exercent la plus heureuse influence, et sur le champ d'honneur des misères humaines, où sa charité intelligente et délicate est la première puissance du salut social. Voilà pourquoi nous avons revendiqué pour elle, dans une prudente mesure, de larges droits civils et sociaux.

Le paganisme avait généralement humilié la dignité ou dénaturé la mission de la femme, dans ses droits méconnus d'épouse et de mère. Le christianisme, après l'avoir réhabilitée, la protège contre la dégradation d'en haut et d'en bas. Il ne la veut ni comme maîtresse ni comme esclave de

l'homme. Toutefois cette grande œuvre de réhabilitation n'est achevée ni dans l'ordre des mœurs ni dans l'ordre des lois, malgré les réformes et les progrès réalisés par l'influence persévérante des idées chrétiennes. Ces réformes et ces progrès, qui rencontrent, dans les recrudescences incessantes de l'esprit païen, des obstacles sans cesse renaissants, méritent l'approbation et l'appui de tous les sages et de tous les hommes de bien (1).

(1) Ici encore, c'est en prêchant le devoir de part et d'autre et au mari et à la femme, plutôt qu'en promulguant fastueusement des droits, qu'on fait régner cette cinquième loi et qu'on concilie, dans le mari, le droit du commandement avec l'estime et l'amour de sa femme et, dans la femme, les droits de sa dignité et de sa mission avec le devoir de l'obéissance et de la fidélité dévouée à son mari et à ses enfants.

Reproduisons ici à ce sujet les paroles d'une femme illustre, d'une sagesse et d'une élévation de vues vraiment remarquables, Mme de Maintenon. « Vous ne sauriez trop leur prêcher, — disait-elle à Mme de Jas, chargée de l'éducation des demoiselles de Saint-Cyr, — l'édification qu'elles doivent à leurs maris, le support, l'attachement à sa personne et à tous ses intérêts, tout le service et les soins qui dépendent d'elles, surtout le zèle sincère et discret pour son salut, dont tant de femmes vertueuses leur ont donné l'exemple aussi bien que celui de la patience; le soin de l'éducation des enfants qui s'*étend bien loin*, celui des domestiques et du ménage, qui sont plus indispensables aux mères de famille que les prières de surérogation que quantité d'entr'elles ont coutume de faire au préjudice de ces premiers et plus importants devoirs de leur état. Quand vous parlerez du mariage à vos demoiselles de cette manière-là, elles ne trouveront pas là de quoi rire : rien de plus sérieux qu'un pareil engagement ». GEFFROY, *Madame de Maintenon d'après sa correspondance authentique : choix de ses lettres et entretiens*, tome II.

Un programme féministe qui romprait avec de tels enseignements serait un bien mauvais programme.

Thèse XVII.

La société conjugale est constituée par un consentement mutuel et libre, qui est un vrai contrat à caractère religieux. — Elle est indépendante de l'Etat par sa fin essentielle et par les principaux droits et devoirs qui s'y rattachent. — Toutefois, il appartient à l'Etat d'en régler les effets civils et, à défaut d'une religion autorisée, d'en déterminer les empêchements.

Première proposition.

La société conjugale est constituée par un consentement mutuel et libre, — qui est un vrai contrat — à caractère religieux.

1. *Notions préliminaires.*

Le mariage, au point de vue du droit naturel, peut être considéré comme *acte* ou comme *état*.

Comme *acte*, le mariage est un contrat valide entre l'homme et la femme, par lequel ils se donnent le droit mutuel sur leurs corps en vue de la procréation des enfants.

Comme *état*, c'est l'ensemble des droits et des devoirs qui résulte de ce contrat.

L'*essence* du mariage comme *acte* est donc le consentement libre et mutuel qui fonde ce contrat. L'essence du mariage comme *état* est le lien matrimonial lui-même.

L'*objet* du contrat matrimonial est par suite ce droit *conféré* et *accepté* de part et d'autre; donc, ce droit, en tant qu'il fonde dans les deux conjoints la faculté d'user et l'obligation de permettre l'usage de l'union sexuelle, outre un ensemble de droits et de devoirs mutuels pour s'aider à atteindre les grandes fins du mariage et de la vie commune.

Le contrat matrimonial est conséquemment le contrat d'ordre naturel le plus important que l'homme puisse faire.

A cause de l'importance d'un pareil contrat et de la nécessité de le rendre libre et bien réfléchi, la raison demande qu'il soit entouré de garanties sérieuses et même médité longtemps avant d'être conclu. De là, la pratique des *fiançailles,* qui constituent une promesse de mariage volontaire, délibérée et réciproque entre personnes aptes, exprimée par un signe clair et certain.

Cette promesse, à raison de son objet, fonde une obligation de justice, mais elle est résiliable pour de graves motifs, tout en entraînant parfois l'obligation de réparer le dommage subi par la partie lésée dans son droit (1).

(1) Reproduisons ici les innovations du décret *Ne temere*, du 2 août 1907, qui modifie le droit matrimonial de l'Eglise catholique.

1° *Les fiançailles d'après la nouvelle loi.* Les fiançailles sont une convention libre et réfléchie en vertu de laquelle deux personnes s'engagent à contracter mariage en temps voulu. Personne n'est obligé de se fiancer avant de contracter mariage, mais si les fiançailles ont lieu, elles produisent trois effets précis : 1° les fiancés sont obligés de contracter, sans trop tarder, le mariage promis; — 2° il leur est défendu de contracter un autre mariage sous peine de péché grave (à moins d'accord mutuel); — 3° même l'Eglise déclare « nul » le mariage que l'un des fiancés tenterait de contracter avec « un parent au premier degré » de l'autre partie; de plus, les curés ne sont pas autorisés à bénir le mariage, quand un fiancé, lésé dans ses droits, y fait opposition.

Pour être valable, ce contrat de fiançailles devra dorénavant être passé par écrit et devant témoins, d'une des deux façons suivantes, ou bien le contrat est signé d'abord par les fiancés, ensuite par le curé; — ou bien il est signé par deux témoins autres que le curé. Si les fiancés ou l'un deux ne sait pas signer, il faut en faire mention dans l'acte et de plus un témoin supplémentaire doit signer la pièce.

Ces nouvelles conditions augmentent les garanties de la promesse matrimoniale.

2° Le *contrat matrimonial* a été également entouré de plus de garanties et rendu plus facile. D'abord la législation de ce contrat est devenue uniforme pour tous les pays, excepté dans l'empire allemand, où, en raison de circonstances spéciales, les mariages clandestins entre catholiques et protestants ne sont pas frappés de nullité.

Pour rendre plus faciles les formalités que requiert la validité des mariages, le Saint-Siège élargit les facultés des curés. Tout curé peut assister validement à tout mariage qui se célèbre dans les limites de sa paroisse, même au mariage des étrangers, au lieu que, jadis, il ne pouvait assister qu'au mariage de ses paroissiens; mais le curé doit demander et recevoir, à l'abri de toute surprise et de toute pression, le consentement des époux. — L'hypothèse des fiancés de Manzoni est exclue. — Dans le cas de nécessité exceptionnelle, par exemple, s'il arrivait que dans une région il n'y eut pas de prêtre pour bénir les mariages et que cette situation durât depuis un mois, le mariage contracté devant deux simples témoins est reconnu valide.

2. *Démonstration.*

Une pareille origine, par voie de *consentement mutuel et libre,* découle des exigences de la nature humaine et du caractère spécial de la société domestique.

En effet, les hommes ont tous le droit égal de contracter mariage et, — la propagation du genre humain suffisamment assurée, — de s'en abstenir.

Comme, en outre, aucun fait concret ne détermine nécesrement quelles sont les liaisons conjugales qu'exige l'intérêt général, la dignité et la liberté de la personne humaine demandent que cette détermination soit laissée au consentement également libre des deux contractants.

De plus, en considérant le caractère spécial de la société domestique, on doit reconnaître qu'elle entraîne des obligations graves et onéreuses. Or, pour les accepter et les subir généreusement, il faut un grand amour.

Mais l'amour, cet amour intense et durable qui est nécessaire aux deux conjoints pour le support commun de leurs charges et la pratique constante de leurs devoirs réciproques, ne se commande pas.

Donc, pour ce double motif, il faut que le consentement soit libre. A tous le *droit* de se marier honnêtement comme ils le désirent; — à personne le *devoir* de se marier.

Les parents, les premiers intéressés au bonheur de leurs enfants, peuvent, dans un acte aussi important, user de toute leur influence pour bien conseiller leurs enfants et surtout pour les mettre en garde contre un choix malheureux. Mais la *décision,* qui établit validement le lien conjugal, appartient de droit aux enfants.

Ce consentement constitue un *vrai contrat.*

Pourquoi?

Parce qu'un *consentement libre* qui, *par sa vertu propre, confère,* en *matière honnête,* des *droits réciproques* et *accepte* les *devoirs correspondants,* répond pleinement à la définition du contrat. — Or, il en est ainsi dans la conclusion du mariage. C'est même dans l'ordre naturel le plus important de tous les contrats.

Ce contrat a un caractère religieux.

Nous ne disons pas que c'est un contrat *d'un* caractère religieux, comme si l'acte, avant tout ou en ordre principal, était religieux. Nous disons que c'est un contrat *à* caractère religieux, c'est-à-dire dont un des caractères essentiels est d'entraîner des devoirs religieux et de tendre à une fin, qui intéresse grandement les intérêts religieux des conjoints et de toute l'humanité.

Il en est ainsi, car le mariage tend, par sa fin principale, d'abord à la procréation des enfants, et, dans cet acte, Dieu se réserve la part principale, puisqu'il crée l'âme spirituelle et immortelle de l'enfant; ensuite il tend à la conservation et à l'éducation de l'enfant, et, dans cette éducation, le principal devoir consiste à former l'enfant à l'intelligence et au respect des lois divines. Par sa fin secondaire, le mariage tend à établir entre les époux le lien indissoluble d'affections dévouées et de devoirs sérieux : or, sans l'union des cœurs et des volontés au sein d'une religion bien comprise et bien pratiquée, la sympathie naturelle toute seule ne suffirait généralement pas à raffermir ce lien contre les mille accidents qui peuvent l'affaiblir.

Léon XIII émet sur ce sujet des idées très élevées dans son Encyclique sur le mariage : « Comme le mariage a Dieu pour auteur et a été, dès le principe, comme une ombre de l'incarnation du Verbe de Dieu, il y a par cela même en lui quelque chose de sacré et de religieux, non surajouté, mais inné, et qui n'est pas l'effet de conventions humaines, mais l'œuvre primitive de la nature. C'est pourquoi Innocent III et Honorius III, nos prédécesseurs, ont pu avec raison et sans témérité affirmer que le sacrement de mariage existe chez les fidèles et chez les infidèles. Nous en attestons les monuments eux-mêmes de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples qui étaient les plus rapprochés de la condition humaine et se distinguaient par une notion plus parfaite du droit et de l'équité. Il est constant que, chez tous ces peuples, par l'effet d'une disposition habituelle et antérieure des esprits, l'idée du mariage se présentait sous la forme d'une association étroite avec la religion et les choses saintes. Aussi, était-il d'usage chez eux que les noces ne se célébrassent point sans les cérémonies de leur culte, l'autorité des pontifes et le ministère des prêtres : tant avaient de

force, même dans les âmes privées de la doctrine céleste, la notion des choses, le souvenir des origines et la conscience du genre humain! » (1)

(1) Démontrons dans cette note, d'après l'ouvrage érudit de FUSTEL DE COULANGE, *La cité antique,* que confirment, en cette matière, les documents réunis par Mommsen et par Marquardt, le caractère profondément religieux de la famille et du mariage chez les peuples gréco-romains.

La religion a été le premier des biens et des liens de la famille antique. Dans chaque maison se trouvait un foyer et près de la maison un tombeau. Ce foyer et ce tombeau sont deux sanctuaires appartenant en propre à la famille et l'unissant par des prières et des libations communes, auxquelles aucun étranger ne peut participer.

L'autel du foyer répond au culte du tombeau. Pour ces peuples, les morts passaient pour des êtres sacrés. Chaque famille honorait les siens. « Rendez aux dieux mânes, dit CICÉRON (*De legibus,* livre II, 9), ce qui leur est dû : ce sont des hommes qui ont quitté la vie. Tenez-les pour des êtres divins. » Aussi les tombeaux portaient-ils chez les Latins et chez les Grecs l'inscription : « Aux dieux mânes ». Les mânes ou les lares s'appelaient chez les Grecs « héros » ou « démons ». On n'attribuait pas à ces divinités inférieures les perfections du Dieu suprême. Ils étaient regardés comme des génies ou des esprits immortels, fixés pour toujours dans le bien, capables de protéger les mortels, mais réservant leur protection aux membres de leurs familles, qui sont fidèles à les honorer. Ceux-ci les appelaient « bons, saints, bienheureux » (PLUTARQUE, *Quæst. rom.,* 52; *quæst. græc.* 5; ESCHYLE, *Choéphores,* 475). Dans les *Choéphores*, d'une couleur locale si fidèle, Eschyle met cette prière à son père sur les lèvres d'Electre : « Prends pitié de moi et de mon frère Oreste. Fais-le revenir en cette contrée; entends ma prière, ô mon père; exauce mes vœux en recevant mes libations... Donne-moi un cœur plus chaste que celui de ma mère et des mains plus pures. » (*Choéphores,* 122-145).

Ce culte des morts se trouve chez les Hellènes, chez les Latins, chez les Sabins, chez les Etrusques. On le trouve aussi chez les Aryas de l'Inde, comme en témoignent les lois de Manou : « Que le maître de maison fasse le Sradda avec du riz, du lait, des racines, des fruits, afin d'attirer sur lui la bienveillance des mânes... Lorsque le Sradda est fait suivant les rites, les ancêtres de celui qui offre le repas éprouvent une satisfaction parfaite » (*Lois de Manou,* I, 95; III, 82, 122, 127, 146, 189, 274).

La famille antique se réunissait chaque matin et chaque soir pour adresser au foyer ses prières. Elle répand sur le foyer des libations au repas principal. Dans ces actes religieux, elle chante en commun des hymnes légués par les pères et que chaque famille gardait avec la plus scrupuleuse fidélité. A certains jours, déterminés pour chaque famille par sa religion domestique, les membres de la famille honorent leurs dieux mânes par des libations et des offrandes et en invoquent d'une manière plus solennelle la protection.

Le principe formel de la famille chez les Grecs et les Romains ne semble être ni la génération, ni le sentiment, puisque, d'après le droit grec et le droit romain, les lois de succession, qui témoignent le plus fidèlement des idées que les hommes se font de la famille, ne permettaient pas au père de léguer son bien à sa fille. La famille antique semble être une association religieuse encore plus qu'une association de nature. Voilà pourquoi le fils n'y compte plus, s'il a renoncé au culte domestique par sa pleine émancipation; l'adopté y est traité comme un vrai fils, parce qu'il participe au culte de l'adoptant; le légataire qui refuse d'adopter

Les peuples gréco-romains, d'un esprit si élevé, avaient admirablement compris ce caractère religieux du mariage. Il suffit de lire la *Cité antique*, de Fustel de Coulanges,

le culte de cette famille n'aura pas la succession; la parenté et l'héritage sont réglés d'après les droits de participer au culte tel que la religion de chaque famille l'a établi.

Voilà pourquoi enfin le mariage, qui fait entrer une jeune fille d'une famille dans une autre, consiste essentiellement dans une *cérémonie sacrée, pour la faire passer du culte de ses parents au culte de son mari.*

La cérémonie du mariage n'avait pas lieu dans le temple : elle était accomplie dans la maison et c'était le génie domestique qui y présidait. Quand la religion publique et officielle se fut superposée à la religion privée et familiale, on prit à la vérité l'habitude de se rendre préalablement dans les temples et d'offrir aux dieux publics des sacrifices appelés préludes du mariage (Pollux, III, 38 . Mais la partie principale et essentielle s'accomplissait devant le foyer domestique.

Chez les Grecs, cette cérémonie se composait, pour ainsi dire, de *trois actes.*

Le premier acte se passait dans la maison paternelle de la jeune fille. Le père, en sa présence et en présence du prétendant, offrait un sacrifice; puis il déclarait, par une formule sacramentelle, qu'il donnait sa fille au jeune homme. C'était la détacher de son culte, pour l'autoriser à adopter pour sien le culte de son mari.

Le second acte a pour sujet le transport de la jeune fille de la maison de son père à celle de son époux. La jeune fille est vêtue de blanc et porte sur la tête une couronne, double emprunt aux cérémonies du culte. Si elle n'est pas conduite par son mari, elle l'est par un héraut, revêtu chez les Grecs d'un caractère sacerdotal. Dans tout le parcours, on chante un hymne religieux, qui a pour refrain « hymne ou hyménée », d'où le nom même de toute la cérémonie. La jeune épouse n'entre pas d'elle-même dans la nouvelle demeure. On simule un rapt. Son mari l'enlève et la soulève dans ses bras en évitant que ses pieds touchent le seuil. Ne serait-ce pas pour marquer fortement que la femme, qui va sacrifier à ce foyer, n'y a par elle-même aucun droit? Il faut que le maître du lieu ou le patron du foyer l'y introduise de sa propre initiative.

Le troisième acte commence en ce moment. L'épouse est mise en présence de la divinité domestique. Elle est arrosée d'eau lustrale; elle touche le feu sacré. Des prières sont dites. Puis un léger repas avec son mari, repas qui commence et finit par une libation et une prière, met les deux époux en communion avec les dieux domestiques et en communauté conjugale entre eux.

Le mariage solennel des Romains, nommé « Confarreatio » ressemblait beaucoup au mariage grec, comprenant comme lui trois actes semblables : traditio, deductio in domum, confarreatio » ou le gâteau de fleur de farine mangé en commun par l'époux et l'épouse, après sacrifice, libation et prière.

L'union conjugale était donc autre chose pour ces peuples qu'un rapport de sexes. Elle unissait l'époux et l'épouse par le lien puissant du même culte et des mêmes croyances. On conçoit qu'une telle union apparût comme devant durer toujours, et, de fait, à l'origine elle fut tenue pour indissoluble. Denys d'Halicarnasse (II, 25) dit expressément que rien ne pouvait la dissoudre. Toutefois, la passion l'emporta peu à peu sur l'influence des croyances religieuses et introduisit assez tôt dans le droit attique la faculté du divorce. A Rome, cependant, tandis que le droit romain permettait aisément de dissoudre le mariage inférieur par « coemptio » ou par « usus », le mariage religieux par « confarreatio » ne pouvait être dissous que par une cérémonie sacrée, appelée « diffarreatio », qui semble le contraire de la « confarreatio », dont elle devait annuler le caractère et les effets.

pour en être convaincu. Chez les Athéniens, le mariage était essentiellement un acte sacré, constitué par le passage solennel de la fiancée du culte domestique de son père au culte domestique de son époux.

3. *Objections.*

1. Les partisans du divorce tirent, du fait que le mariage est un contrat, un argument spécieux en faveur de leur théorie. Nous devons le leur enlever, en réfutant leur dilemme formulé comme suit : qui reconnaît au mariage le caractère d'un vrai contrat doit y admettre la faculté du divorce, au moins en cas d'adultère; — qui en exclut d'une manière absolue la faculté du divorce ne peut y reconnaître le caractère d'un vrai et libre contrat. Donc, dans le mariage, il faut ou affirmer le droit au divorce ou nier le contrat.

Voici comment on essaie de justifier ce dilemme.

Quand une des parties manque aux devoirs essentiels d'un contrat bilatéral, la loi naturelle délie la partie lésée de ses devoirs vis-à-vis de la partie infidèle, d'après la formule juridique : « frangenti fidem fides frangatur et ipsi », qui manque au devoir de la foi jurée perd ses droits à cette même foi. — Or, dans le mariage, selon la doctrine de notre thèse, quand un des conjoints manque à l'essence même du mariage, par exemple, par adultère, le lien conjugal persiste. — Donc, ou il faut nier que le mariage soit un vrai contrat, ou il faut, en cas d'infidélité, accorder la légitimité du divorce et la rupture du lien conjugal.

Réponse. — Le dilemme de la conclusion ne tient pas, parce qu'il y a un intermédiaire. La séparation de corps et de biens, qui, en pareil cas, a sa raison d'être, permet à la partie lésée de se délier de ses devoirs vis-à-vis de la partie infidèle. Quant à l'indissolubilité du lien conjugal, elle n'a pas pour fin propre l'avantage particulier d'un des conjoints, mais l'*intérêt général de la société* et surtout l'*intérêt supérieur des enfants*. Donc, ce lien n'est pas maintenu en faveur de l'époux infidèle, car l'époux lésé peut lui refuser l'usage des droits que lui conférait le mariage; il est maintenu en faveur du genre humain.

2. Le contrat matrimonial a pour principe déterminant un amour mutuel libre. — Or, le principe déterminant d'un contrat doit en être la règle. — Donc, le contrat ne peut durer plus que cet amour. Par suite, cet amour cessant de lui-même, sans la faute des contractants, le contrat lui-même cesse et les deux époux récupèrent leur liberté.

Réponse. — Cette théorie du mariage libre dans l'amour libre est contraire aux principes généraux du contrat comme à la fin principale du mariage, objet du contrat matrimonial.

Les deux prémisses de l'argument sont toutes deux fausses.

D'abord, cet amour mutuel et libre ne saurait être que la cause occasionnelle ou inspiratrice de ce contrat. Le principe déterminant de tout contrat n'est ni un sentiment ni un intérêt, mais un *acte de libre volonté,* sous la connaissance réfléchie des droits et des devoirs mutuels, qui sont l'*objet formel* de ce contrat.

Ensuite, le principe déterminant d'un contrat n'en est pas la norme suprême; ce n'est pas à la libre volonté qu'il appartient de régler toutes les clauses et les lois d'un contrat. Ces clauses et ces lois peuvent s'imposer par la nature ou la fin du contrat. Donc, l'amour libre n'est pas la règle du mariage.

4. *Corollaire sur la passion de l'amour* (1).

Le philosophe doit pouvoir expliquer cette mystérieuse passion, en n'invoquant que les principes vrais de l'ordre naturel et les lois bien déduites de la Providence divine. Cette explication trouve sa place dans un cours de droit naturel. Elle se rattache à la thèse fondamentale du mariage comme une conséquence à son principe et elle complète, dans un sens plus élevé, ce que nous avons dit plus haut du caractère bon ou mauvais de la délectation sexuelle. Nous ne pouvons et nous ne voulons pas l'éluder, car la vraie explication de cet amour, à première vue si difficile, prouve la solidité de la philosophie chrétienne qui la fournit.

(1) Voir le développement plus complet de ce corollaire dans notre brochure, *La passion de l'amour, le mariage, la natalité* (in-8, pp. 1-48; chez H. De Wit, Bruxelles, 1910).

L'*amour* s'offre à nos jugements sous deux aspects bien différents, selon que nous le considérons dans les desseins et sous les lois de la divine Providence ou hors de ces desseins et de ces lois.

Considérée dans les desseins et sous les lois de la Providence naturelle de Dieu, la passion de l'amour est une passion légitime et salutaire, parce qu'elle est faite par Dieu pour une union légitime et une mission salutaire.

Aussi, est-ce une passion que Dieu, dans sa religion révélée, a bénie au point d'en faire la matière d'un sacrement pour tous les chrétiens. C'est le signe sensible entre chrétiens de l'amour du Christ pour son Eglise et de son Eglise pour Lui. Ce signe a été surnaturalisé et est devenu un principe de grâce par un miracle permanent de la toute-puissance divine. Voilà ce que croit le chrétien.

Considérée hors de ces desseins et de ces lois, la passion de l'amour est une passion profondément désordonnée et funeste, parce qu'elle mène à une union profondément désordonnée et à une corruption essentiellement funeste. Aussi, cette passion, ainsi détournée de sa mission et de sa fin, est-elle réprouvée par Dieu et menacée des redoutables représailles de sa justice.

La première de ces propositions éclaire et motive la seconde; car, en tout ordre, la nature et l'importance du bien dont on abuse révèlent le caractère et la profondeur de l'abus.

C'est donc en considérant sous son vrai jour le dessein de la divine Providence qui a créé la passion de l'amour qu'on acquiert la vraie notion de ce qui en constitue le désordre et l'abus.

Ce dessein se manifeste à celui qui analyse le cœur humain, alors qu'au sein de cette sympathie éclairée sans laquelle il n'y a pas de véritable amour, cette passion germe, s'épanouit et arrive à sa pleine et naturelle expansion. Quel est alors le besoin du cœur? Que rêve-t-il dans les profondes émotions qui le font tressaillir? Il rêve l'union, mais par le *don total de soi.* Il veut une union intime, entière, perpétuelle, indissoluble, une union sans limite, sans réserve, sans privilège pour l'égoïsme, une union avec des serments, des devoirs et des responsabilités qu'on accepte pour toujours, une union enfin où le dévouement se revêt de charmes si délicieux et si

victorieux qu'on se promet de n'y manquer jamais. On se sent prêt, sous les inspirations de cet amour, à quitter son père, sa mère, sa patrie, à braver mille périls et à accepter mille épreuves, s'il le faut, pour servir cette mystérieuse passion. C'est bien ainsi que la *Genèse* elle-même fait parler Adam à la vue d'Eve, ravissante de grâce, de beauté et d'innocence sous les pures clartés du paradis.

L'amour est donc chose grave en dépit des comédiens qui en plaisantent et des débauchés qui en abusent. L'amour touche du pied la terre, mais a des regards et des élans vers l'idéal. L'amour n'est pas fait pour un âge de plaisir qui passe, car il n'y a pas d'âge pareil : chaque âge a ses devoirs qui demeurent. L'amour est plus qu'un attrait sensuel, car cet attrait, s'il est ce que Dieu veut qu'il soit, inspire les plus généreuses résolutions de l'âme et il met, dans les ardeurs mortelles de deux créatures fragiles et périssables, des chaînes que rien ne doit rompre, d'inoubliables responsabilités et des rêves d'infini et d'immortalité.

Pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi Dieu a-t-il mis dans cette passion de telles profondeurs et des ravissements qui élèvent si haut et engagent si loin toutes les forces de l'âme et de la vie?

Nous répondons sans hésiter : pour la rendre capable de la plus grande et de la plus importante des missions de l'ordre naturel et l'y enchaîner par toutes les forces de la volonté.

Cette mission, en effet, renferme tous les devoirs de l'époux et du père : elle doit inspirer et soutenir les plus généreux sacrifices que Dieu peut demander à l'homme pour la propagation et l'éducation de l'humanité.

Tel est le plan divin. Dieu, pour proportionner, dans l'ordre naturel, le moyen au but, et rendre possibles à l'humaine faiblesse un si long effort et de si généreux dévoûments, a jugé bon de créer, dans les profondeurs de l'âme, du cœur et des sens, une passion à nulle autre pareille, si l'on considère l'ordre naturel, une passion douée d'une intense vitalité, et dont les grandes jouissances fassent accepter les graves et perpétuelles obligations.

Voilà comment la philosophie, écartant avec raison les théories pessimistes qui se retournent en calomnie contre le dogme de la Providence divine, explique l'origine, la nature et la destinée de la passion de l'amour. La théologie ratifie

cette explication, surtout depuis la condamnation du Baïanisme. (1)

Du même coup, on comprend pourquoi l'abus de cette passion est si profondément désordonné! Comment serait-il permis de méconnaître et de contredire à ce point le plan divin dans les lois essentielles de l'ordre naturel? Comment serait-on libre de détourner cette mystérieuse passion de sa fin providentielle, pour la gaspiller en plaisirs vulgaires, égoïstes, stériles?

Comment pourrait-on impunément avilir cette passion, que Dieu a faite pour de si hautes destinées, et la livrer, en échange d'une dégradante satisfaction, aux grossières audaces, qui en trafiquent dans les antres dorés du Sybaritisme payen? N'est-ce pas là se préparer pour plus tard d'amères déceptions et se condamner d'avance à d'irrévocables regrets? Le débauché de la jeunesse, quand plus tard il sera marié, court le risque de se trouver un jour, — entre une femme en pleurs et un enfant voué au trépas, — muet et livide comme la statue du remords.

Ceux-là, au contraire, qui abritent cette passion par une courageuse vigilance, contre les perfides séductions, pour y garder inaltérée cette source d'affections intimes, de dévoûments généreux et de pures jouissances, qu'ils espèrent, en retour, du cœur auquel ils s'uniront plus tard par d'éternels serments, méritent que Dieu bénisse ces serments et leur y fasse trouver, en récompense de leur fidélité à ses lois, des durables fruits de paix, de joie et d'honneur. Tandis que les autres s'engageront dans la vie conjugale avec des cœurs vieillis et peut-être flétris et usés, avec des cœurs incapables d'aimer bien et longtemps, ceux-là y entreront avec des cœurs pleins de jeunesse, de vie et d'enthousiasme, avec des cœurs qui sauront aimer vivement, délicatement, délicieusement, avec des cœurs qui sauront garder pareil amour jusqu'au jour où ils y trouveront une source de félicités plus parfaites que les meilleures joies d'ici-bas.

(1) Baïus, célèbre théologien de Louvain, enseignait que Dieu n'aurait pu créer à l'origine, c'est-à-dire hors de l'état produit par le péché originel, la nature humaine avec les propriétés qu'elle possède maintenant. Il supposait donc que le péché originel avait vicié la nature elle-même et y avait inséré des passions et des tendances essentiellement mauvaises. Cette proposition a été condamnée. Donc, nous devons admettre qu'il n'y a rien de mauvais par nature dans l'homme. Le mal n'est que l'abus d'un bien, poursuivi hors de l'ordre de notre fin et de la volonté divine.

Deuxième proposition.

La société conjugale est indépendante de l'Etat par sa fin essentielle et par les principaux droits et devoirs qui s'y rattachent. Toutefois, il appartient à l'Etat d'en régler les effets civils, et, au défaut d'une religion autorisée, d'en déterminer les empêchements.

Commençons par consulter la leçon des faits, pour mieux comprendre les principes de droit naturel qui régissent cette importante matière, où l'autorité religieuse et l'autorité civile ont de nombreux points de contact.

I. Le droit civil et le droit ecclésiastique en matière matrimoniale.

1. *Leur évolution dans la période de paix.*

Le droit romain ne connaissait pas de célébration de mariage ni d'intervention de l'autorité publique en cette matière. Il admettait qu'il y avait mariage, par le fait du consentement mutuel, — dont la preuve n'était pas légalement organisée par un registre d'état civil, — et par la mise de la femme à la disposition de l'homme, « deductio in domum mariti ». Le souvenir de la fête des noces « festivitas nuptiarum » et l' « instrumentum dotale », dressé pour constater les apports et les conventions matrimoniales, semblaient suffire pour témoigner de l'existence du contrat matrimonial (1).

Le droit romain distinguait entre le mariage conforme au droit civil romain « matrimonium justum » ou « ex jure civili » ou « justæ nuptiæ », et le mariage hors de ces conditions, « ex jure gentium », qui ne produit pas d'effets civils.

Les conditions requises pour contracter validement un mariage conforme au droit civil romain, sont : 1° le « *Connubium* » ou le droit de contracter pareil mariage : ce droit n'existait qu'entre les citoyens romains. Il fallait une concession pour l'étendre aux latins et aux « pérégrins ». Il était interdit entre les esclaves. De plus, il semble qu'il fût

(1) Nous tirerons la majeure partie de ces données de l'ouvrage si érudit de P. Willems, *Le droit public romain*, 6e édition.

probibé ou du moins il était mal réputé entre hommes libres et esclaves. Il ne fut même autorisé qu'en 445 par la « lex Canuleia » entre patriciens et plébéiens; — 2° l'âge de puberté (14 ans pour les garçons, 12 pour les filles); — 3° le consentement réciproque et celui du père ou de l'aïeul, s'ils sont encore soumis à son pouvoir « in potestate »; — 4° l'absence d'un degré de parenté, qui a varié d'après les époques (1).

Ce mariage légalement valide admet deux formes; la forme *libre* (sine manu), qui laisse à l'épouse sa condition juridique antérieure, de façon à ce qu'elle reste soit au pouvoir de son père soit en son propre pouvoir; et la forme *stricte,* par lequel le mari acquiert sur l'épouse un ensemble de droits réels et personnels appelés « manus », droit de propriété sur ce que sa femme possède ou acquiert, droit d'être obéi de sa femme et de juger et de punir les délits de sa femme, mais avec l'aide d'un conseil de famille (judicium domesticum). Dans les temps anciens, ce tribunal prononçait contre la femme coupable même la peine de mort, plus tard ordinairement le divorce. Mais le mari qui surprend sa femme en flagrant délit d'adultère peut la tuer sans jugement, qu'elle soit en son pouvoir, « in manu », ou non.

La forme *libre* n'exige d'autres formalités que l'expression du consentement mutuel. C'est le mariage en droit naturel, réduit à sa plus simple expression. On le regardait toutefois comme un vrai mariage; ce qui prouve qu'on distinguait l'*essence* du contrat matrimonial, fondée en droit naturel, antérieure et supérieure au droit civil, et la *formalité civile,* requise pour assurer certains effets civils.

La forme *stricte,* qui plaçait la femme sous le pouvoir du mari, se réalisait de trois manières différentes : la « confareatio », mariage religieux et exclusivement patricien; — l'achat de la « manus » ou du pouvoir sur les biens et sur l'obéissance de la femme, précédant ou suivant l'expression du consentement en mariage, « coemptio »; — la prescription, transformant la forme libre en forme stricte par la cohabitation ininterrompue d'une année « usus ».

(1) D'après un fragment de Tite-Live, liv. XX, récemment découvert, le mariage était anciennement défendu jusqu'au septième degré. Plus tard, il resta prohibé entre frères et sœurs, oncle et nièce, tante et neveu. Claude, pour épouser sa nièce Agrippine, fille de son frère Germanicus, se fit autoriser par le Sénat.

Durant les premiers siècles de la République, la forme stricte prévalait; durant les derniers, la forme libre (1).

Ajoutons enfin que, dans l'ancien droit, la faculté du divorce ne fut reconnu qu'à l'époux, et seulement pour motifs déterminés. Plus tard, cette faculté fut étendue à l'épouse, et la nécessité d'un motif légal disparut. Aux derniers siècles de la République, le divorce devint fréquent. Nous en avons plus haut fourni des preuves.

Passons aux siècles chrétiens.

De bonne heure, l'usage s'introduisit parmi les chrétiens de faire bénir, par le prêtre, le mariage, que l'échange des libres volontés avait formé, comme l'atteste Tertullien (2).

Sous Justinien, cet usage apparaît encore comme facultatif. Léon-le-Philosophe (886-911) décida, dans la *Novelle 89*, que le mariage n'aurait d'effets juridiques que si cette condition était remplie. Justinien, trois siècles auparavant, avait exigé qu'un écrit fut rédigé pour attester authentiquement le mariage des personnes qualifiées d'illustres « personæ illustres » (3).

Peu à peu, les évêques pour leurs diocèses, les conciles particuliers pour une province ecclésiastique, les papes ou les conciles œcuméniques pour toute l'étendue de l'Eglise, selon que les circonstances exigeaient une réforme d'abus ou une détermination plus précise d'un usage contesté, modifièrent, par des décrets ou par un enseignement doctrinal, la législation matrimoniale, issue des croyances et des mœurs païennes.

De leur côté, les empereurs chrétiens de Byzance réglèrent certaines conditions du mariage *légal*, auquel étaient attachés, par le vieux droit romain, les privilèges civils du mari. Ainsi, l'empereur Léon-le-Philosophe supprima le mariage inférieur appelé « concubinat », qui n'engendrait pas la puissance paternelle, ne faisait point de la femme l'égale du mari, et attribuait aux enfants la condition de leur mère, comme contraire à l'esprit du christianisme.

(1) On voit, dans le IV^e^ livre des *Annales* de Tacite, n° 16, par la discussion au Sénat sous Tibère, que les patriciens avaient généralement abandonné le mariage par « confarreatio », « omissa confarreandi assuetudine aut inter paucos retenta ».

(2) Tertullien, *Ad uxorem*, lib. II, cap. 8.

(3) *Novelle 74*, chap. 4.

L'Eglise, de son côté, enseignait ce qu'est le mariage au point de vue du droit chrétien et même au point de vue du droit naturel.

Elle proclamait que le mariage est constitué, dans son *essence* sacrée et divine, par le seul consentement de personnes libres et aptes à en remplir la fin, que ce mariage soit le mariage *strict*, sous ses différentes formes, ou le mariage *libre* au sens civil du mot, ou le mariage « injustum » ex jure gentium, ou le mariage « concubin » sans puissance paternelle et sans héritiers légaux, ou enfin le mariage entre esclaves « contubernium », dont la loi ne s'occupait pas, l'abandonnant à l'autorité du maître (1).

Elle proclamait ensuite pour tous, pour l'esclave, pour l'affranchi et, plus tard, pour le serf, le droit au mariage, en niant que le refus de consentement du maître pût constituer pour ce mariage un empêchement dirimant, c'est-à-dire qui l'invalidât (2).

Elle distinguait entre empêchements dirimants et empêchements simplement prohibitifs, qui n'annulaient pas le mariage, tout en y ajoutant un vice. Elle distinguait même, comme Innocent III, entre empêchements dirimants de droit canonique et empêchements dirimants de droit naturel, en laissant les époux consanguins au deuxième degré, dont le mariage s'était fait avant leur conversion à la foi, en possession de leur droit après leur conversion et regardant ces mariages comme valides (3).

Elle proscrivait toute espèce de polygamie et tout divorce et affirmait l'indissolubilité essentielle du mariage, hormis le cas majeur de profession solennelle d'un des deux conjoints, quand le mariage contracté n'était pas encore consommé (4).

Enfin, elle définit qu'entre chrétiens tout mariage valide est sacrement, parce que le sacrement et le contrat matrimonial valide s'identifient, donc sont inséparables (5).

Jusqu'au XVI[e] siècle, le pouvoir civil n'entra pas en conflit avec le pouvoir religieux et sembla reconnaître son droit de statuer sur l'essence, les conditions et les empêchements du mariage chrétien.

(1-2-3-4) Il suffit de consulter sur tous ces points DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum et definitionum ed. tertia.* (Wirceburgi, 1856.) — Pour 1 et 2, voir n[os] 129, 263, 349, 597. — Pour 3, voir n[os] 304, 352, 377, 859, 1422-1423. Pour 4, voir n[os] 252, 353, 388, 846, 851, et 334, 335, 354, 852. — Pour 5, voir n[os] 846-847, 1501.

A partir de Constantin, la législation matrimoniale de l'Eglise pénétra celle du pouvoir civil, sans toutefois détruire ou absorber celle-ci, le pouvoir civil ne regardant pas comme suffisantes pour produire tous leurs effets civils, toutes les espèces de mariages dans lesquelles l'Eglise reconnaissait un mariage valide au for intérieur et, par suite, le sacrement tel que le Christ l'avait institué. Comme le mariage ne devait pas se célébrer devant un officier civil et que le droit romain était très large, les conflits étaient assez facilement évités et les fidèles faisaient juger par les évêques les causes matrimoniales qui intéressaient leurs consciences.

Les peuples barbares convertis remirent peu à peu à l'Eglise toute juridiction sur la matière. Les princes mérovingiens et carolingiens légiférèrent encore sur le mariage, mais d'après l'esprit de l'Eglise et avec le concours des évêques.

On ne surprend pas de conflit sérieux entre les deux pouvoirs avant l'époque de la Renaissance, qui d'un siècle a devancé la Réforme.

2. *Les causes et les points du conflit.*

Le mouvement exagéré de la Renaissance ou le retour outré aux lettres grecques et latines remit en faveur auprès des « humanistes » l'étude du vieux droit romain, et cette étude fut le signal d'un engouement excessif pour ce droit et les principes de législation profane qui s'y rattachent. Les humanistes donnèrent ainsi naissance aux « civilistes » ou aux « légistes » profanes, qui célébraient à l'envi la législation romaine, où l'Etat absorbait le pouvoir religieux et statuait sur tout avec une décision et une autorité souveraines. Or, à Rome, l'Etat avait légiféré en matière matrimoniale à son point de vue absolu et indépendant.

Pour ne pas heurter trop violemment l'Eglise et rompre ouvertement avec la tradition chrétienne, qui, depuis tant de siècles, reconnaissait à l'Eglise le droit de légiférer et de juger en matière matrimoniale, les civilistes abusèrent d'une théorie fausse, que quelques théologiens, entr'autres le célèbre Melchior Cano, soutenaient et à laquelle se sont ralliés nombre de théologiens gallicans.

D'après cette théorie, le *sacrement* de mariage est distinct et séparable du *contrat valide* de mariage. Il n'en constitue qu'un *accessoire sacré* : ce sacrement, selon eux, consiste dans la bénédiction du prêtre venant se surajouter à l'essence du mariage, laquelle se confond avec le contrat mutuel et ses conséquences d'ordre moral et juridique. En conséquence, le prêtre est le ministre de ce sacrement. Là où il n'y a pas de prêtre, par exemple dans les « mariages clandestins », si communs avant le décret du Concile de Trente, il pouvait y avoir mariage valide dans le for intérieur et extérieur : il n'y avait pas de sacrement.

Cette théorie favorisait les partisans de l'indépendance absolue et du séparatisme entre le pouvoir civil et religieux, et, par suite, le système de la sécularisation absolue de la législation matrimoniale, tout entière attribuée à l'Etat, d'après les principes du droit naturel accordant à l'Etat le droit de juger le bien commun ou l'intérêt social de la nation.

L'Etat, disent les civilistes avec Portalis, en s'inspirant du bien commun et de l'intérêt général de la nation, détermine avec une autorité souveraine les conditions requises pour la validité du contrat; il juge avec la même autorité les cas douteux; il préside officiellement à la conclusion valide de ce contrat pour l'enregistrer, après avoir constaté que tout s'est passé conformément à ses prescriptions. Puis, satisfait d'avoir rempli sa mission, il se retire et accorde aux conjoints pleine liberté pour aller demander, s'ils sont croyants, la bénédiction du prêtre, qui mettra sur ce contrat civilement valide le sceau sacramentel. L'Etat, renfermé dans ses droits et son rôle, n'a pas à intervenir en pareille matière.

Dans son discours préliminaire et l'exposé des motifs pour la rédaction du Code en matière matrimoniale, Portalis commence à rendre un magnifique hommage à la religion, en reconnaissant que « tous les peuples ont fait intervenir le Ciel dans un acte qui doit avoir une si grande influence sur le sort des époux... C'est dans de telles occurrences que nos espérances et nos craintes ont toujours appelé les secours de la religion, établie entre le ciel et la terre pour combler le vide immense qui les sépare... Le mariage est donc aujourd'hui ce qu'il a toujours été, un acte naturel, nécessaire, institué par le Créateur lui-même... Le contrat du mariage n'est pas purement civil, quoi qu'en pensent

les jurisconsultes : il a son principe dans la nature qui a daigné nous associer, en ce point, au grand ouvrage de la création ».

Toutefois, il invoque le principe de l'indépendance souveraine des deux pouvoirs, pour autoriser l'Etat à définir et à régler le contrat que bénit l'Eglise. « L'Eglise, dit-il textuellement, *sanctifie par le rite ce que l'Etat règle et opère.* » La nécessité d'avoir un état civil uniforme pour tous les citoyens permet à l'Etat de le séculariser, et, pour séculariser cet état civil, il faut séculariser le contrat lui-même du mariage : « Sous l'ancien régime, les institutions civiles et les institutions religieuses étaient intimement unies. Les magistrats instruits reconnaissaient qu'elles pouvaient être séparées : ils avaient demandé que l'état civil des hommes fût indépendant du culte qu'ils professaient. Ce changement rencontrait de grands obstacles. Depuis, la liberté des cultes a été proclamée. Il a été possible alors de sécula-riser la législation. On a organisé cette grande idée que la loi, qui ne peut forcer les opinions religieuses des citoyens, ne doit voir que des Français comme la nature ne voit que des hommes. »

Au nom de cette théorie spécieuse, dont nous ferons justice, en n'invoquant que les seuls principes du droit naturel, et en montrant qu'on peut concilier les droits des dissidents et les droits des croyants en cette matière, sans sacrifier les premiers aux seconds et les seconds aux premiers, on a introduit dans plusieurs pays les principes de législation matrimoniale qui suivent :

Le mariage civil doit être regardé comme distinct et séparable du mariage religieux. Le premier relève exclusivement de l'Etat, le second exclusivement de l'Eglise.

Le mariage civil doit être uniforme pour tous les citoyens et, par suite, il doit être réglé pour tous par l'autorité de l'Etat, que seule reconnaissent tous les citoyens. Pour le même motif, il doit se faire par tous devant l'Etat qui l'enregistre.

Les citoyens doivent satisfaire dans ce contrat, pour qu'il soit également valide pour tous, aux conditions que l'Etat prescrit et dont il se réserve vis-à-vis de tous le jugement et la sanction.

Ce contrat ainsi conclu, les citoyens croyants peuvent le renouveler devant les ministres de leur culte, pour en obtenir la bénédiction; les catholiques reçoivent ainsi le sacrement du mariage, dont l'Etat ne connaît pas et auquel il ne pourrait s'opposer, sans violer la liberté de conscience des croyants.

Mais pour que les croyants ne frustrent pas l'Etat de son droit, en concluant le mariage religieux devant leurs prêtres et en se croyant quittes de toute autre obligation, défense est faite aux prêtres, sous les plus sévères pénalités (prison de plusieurs années en cas de récidive), de procéder au mariage religieux avant l'enregistrement et la notification authentique du mariage civil.

Ainsi, croit-on, sont sauvegardés tous les droits et évités tous les conflits entre les deux pouvoirs, puisqu'on en supprime les points de contact.

A cet exposé de la doctrine des civilistes sur les rapports du mariage-contrat et du mariage-sacrement, il suffit d'opposer la doctrine catholique, qui se résume dans cette formule : le *mariage-contrat* s'identifie pour les chrétiens avec le *mariage-sacrement*. Entre chrétiens, pas de contrat de mariage valide sans sacrement; pas de sacrement de mariage sans contrat valide.

De cette opposition rapprochée des prétentions de l'Etat moderne, résulte un *triple conflit,* provoqué par l'Etat moderne.

D'abord, l'Etat prohibe, sous des peines très fortes, la célébration du mariage religieux avant le mariage civil. Or, les intérêts supérieurs des âmes peuvent parfois exiger la priorité du mariage religieux, par exemple, en cas de péril de mort, pour transformer un concubinage illicite en mariage légitime.

Ensuite, l'Etat, par sa théorie sur les empêchements dirimants qu'il s'arroge le droit de déterminer, pourrait regarder comme invalides et prohiber d'une manière absolue des mariages que l'Eglise, interprète autorisée des lois et des droits de la conscience chrétienne, regarde comme valides. Tel est, par exemple, le mariage contracté avant 25 ans sans le consentement des parents. Ce mariage est invalide pour l'Etat et il est valide pour l'Eglise.

Réciproquement, en vertu de la même théorie, un mariage invalide pour l'Eglise peut être valide pour l'Etat. Tel est le cas du mariage contracté avec empêchement dirimant de droit ecclésiastique, non levé par l'autorité religieuse, et spécialement le mariage d'un divorcé, mariage valide pour l'Etat qui prohibe le retour au mariage primitif, contre le droit et le devoir qu'a la conscience chrétienne de considérer ce premier mariage comme encore existant et comme seul valide.

La question de fait étant ainsi éclaircie, consultons les principes du droit naturel pour juger les principes et les procédés de la théorie sécularisatrice du mariage au regard des principes et des exigences de la doctrine catholique. Nous jugerons du même coup quelle conciliation serait possible.

II. Démonstration de la 1re assertion de la 2me proposition.

La société conjugale est indépendante de l'Etat par la fin essentielle et par les principaux droits et devoirs qui s'y rattachent.

La société conjugale est indépendante de l'Etat *pour sa fin essentielle.*

Quelle est, en effet, cette fin essentielle?

C'est pour les deux conjoints d'acquérir, par une union intime et indissoluble de leurs volontés et de leurs vies, la faculté de participer ensemble à la puissance créatrice de Dieu et d'être les instruments autorisés de sa Providence vis-à-vis de l'enfant, fruit de cette union et de cette coopération à la puissance créatrice de Dieu.

Or, disons-nous, pareille fin est, par nature, indépendante du rôle et des droits de l'Etat.

En effet, si cette fin exigeait, de sa nature, les interventions de l'Etat, jamais ni l'Etat ni la société domestique n'auraient existé. Il faut d'abord supposer un certain nombre de familles, formées spontanément par l'instinct et selon les lois générales de la nature humaine, avant que l'Etat puisse être conçu dans sa réalité historique. Maintenant encore, on peut concevoir des groupes de familles existant à l'état sporadique et constituant des tributs fixes ou nomades sans

pouvoir public bien organisé. Au reste, nous avons vu que, sous le régime du vieux droit romain, quoique si jaloux de son rôle et de sa mission, des familles se constituaient d'elles-mêmes, sans sa participation.

La famille a donc priorité d'origine sur l'Etat. Elle est donc capable de se constituer légitimement et efficacement sans l'intervention de l'Etat.

Or, l'essence d'une chose ne varie pas. Si la famille a pu se constituer en certaines circonstances hors de l'Etat, sans que sa fin essentielle en ait été viciée ou mutilée, c'est un signe que cette fin, dans son essence, est indépendante de l'Etat.

Mais, à raison de l'importance de cette doctrine vis-à-vis des prétentions outrées de l'Etat, poussons plus loin cette analyse.

Pourquoi l'Etat serait-il nécessaire à la fin essentielle de la famille?

Est-ce dans l'ordre de la *connaissance*, de la *décision* ou de l'*exécution* ayant cette fin pour objet?

Ce n'est pas dans la *connaissance*. Il faudrait supposer dans la loi naturelle une lacune essentielle qui n'y est pas. La raison humaine, stimulée par l'instinct de la nature, manifeste suffisamment aux hommes aptes à se marier la fin naturelle du mariage, sa nature intime fondée dans un consentement mutuel, libre et irrévocable, les empêchements essentiels qui opposent à sa fin un obstacle physique ou moral, tels que l'époque notablement antérieure à la puberté ou l'union en ligne directe ou en ligne collatérale du premier degré.

Cette connaissance assurément n'est pas parfaite; nous verrons qui a le droit et le devoir de la compléter : mais elle ne contient pas en dehors des interventions de la loi et du pouvoir civil, de lacunes essentielles, et qui ne pourraient être comblées chez tous les hommes sans ces interventions.

Ce n'est non plus dans l'ordre de la *décision* que l'intervention de l'Etat est nécessaire. Le consentement doit être libre et, par suite, fait avec connaissance de cause sur l'objet essentiel du choix. Ce n'est pas une nécessité exigée par la fin essentielle du mariage que l'Etat règle ou bien qu'il éclaire ou dirige les passions pour que le consentement soit valable. C'est le devoir personnel de chacun, auquel

l'éducation familiale doit préparer les enfants, de consulter ses intérêts et ses passions et de chercher à bien connaître l'époux auquel on va à jamais lier sa destinée. D'excellents choix peuvent être faits sans l'intervention de l'Etat, et, sans cette intervention, on peut bien souvent juger qu'il y a eu erreur substantielle ou manque essentiel de liberté dans le choix et le consentement pour ne pas se croire lié par une décision viciée dans son principe.

Enfin dans l'ordre d'*exécution*, portant sur les moyens indispensables à la fin essentielle du mariage, l'intervention de l'Etat ne s'impose non plus de nécessité. Ce n'est pas l'Etat qui inspire les vertus et fait pratiquer les devoirs de fidélité et de travail que requiert l'accomplissement de cette fin. La génération ainsi que l'éducation physique et morale de l'enfant se font bien, quand les familles répondent aux desseins de la Providence divine et usent des ressources que la nature leur fournit si libéralement.

L'influence d'une puissante religion, agissant sur les cœurs et les volontés, est bien plus efficace pour assurer l'accomplissement des conditions essentielles du bonheur et de la prospérité des familles.

L'intervention de l'Etat est donc d'ordre *accessoire* et *accidentel* devant la fin essentielle du mariage et des principaux droits et devoirs qui s'y rattachent.

On peut et on doit dire toutefois que, dans l'hypothèse d'un nombre très grand de familles vivant ensemble, d'où résulte un milieu soumis à de multiples causes, — mais causes accidentelles, — de désordre social et d'insuffisance matérielle, il faut un pouvoir fort, respecté de tous, pour remédier à ces obstacles et à cette insuffisance.

Mais cette hypothèse laisse intactes, dans leur essence, les causes qui déterminent par nature la création de la famille, la procréation des enfants et le règne de vertus familiales, indispensables à l'accomplissement de la fin de la société domestique.

Que l'Etat s'efforce de fournir un *complément de protection* contre les obstacles accidentels qui peuvent troubler le bonheur de la famille et un *supplément de ressources* contre l'insuffisance également accidentelle des biens qui en assurent la prospérité, c'est là sa mission propre, à laquelle nous ne contredirons pas.

Mais ce n'est pas un motif pour s'imposer comme intermédiaire obligé entre les deux conjoints ou entre les deux conjoints et Dieu, dans le contrat qui fonde la société domestique. Ce serait là blesser, dans leur essence, les droits personnels des conjoints, et ce qui blesse les droits de chacun ne peut être exigé par le bien commun de l'humanité.

Le naturalisme civiliste a donc mal fait d'enlever le mariage aux mains de Dieu et d'une religion autorisée par Dieu pour le livrer aux mains des hommes.

Reproduisons, sur ce point, un éloquent témoignage des conférences du R. P. Monsabré (1).

« Où étiez-vous, pouvoirs publics, lorsque Dieu instituait le mariage et lui donnait le sceau de la souveraine puissance! En en déterminant lui-même l'essence et les propriétés fondamentales, Il a voulu vous signifier que l'union intime, qui devait figurer les noces de son Verbe et que la multiplication de la race qui devait peupler son ciel d'élus, étaient choses qui le regardaient et auxquelles vous n'avez rien à voir. La famille vous précède, constituée, unifiée, affermie par Dieu, avant que les hommes aient songé à vous délivrer le mandat de gouverner la chose publique, afin de vous apprendre que le mariage, en tant qu'il est union, n'a pas besoin de votre concours; que son essence est impénétrable et inviolable; qu'aucune puissance humaine ne peut empêcher les volontés de l'homme et de la femme de se joindre à la puissance divine, pour former le lien conjugal; et que, ce lien une fois fait, aucune puissance humaine ne peut le saisir dans les griffes de sa législation. »

Ajoutons à ce magnifique passage quelques extraits d'un très beau mandement du cardinal Perraud, pour mieux faire toucher du doigt le caractère élevé et vrai de la doctrine catholique (2).

« Dût-on d'abord ne considérer le mariage que dans son essence et sa fin purement naturelles, il serait impossible de l'assimiler aux contrats ordinaires. Dans ceux-ci, en effet, les stipulations des volontés humaines portent la plupart du temps sur des biens matériels ou sur des intérêts d'ordre secondaire et périssable. Le contrat conjugal (c'est ce qui fait

(1) *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 4e conférence de 1887.
(2) *Mandement sur le mariage chrétien*, 1884.

son caractère spécifique) a pour objet un échange mutuel de personnes, qui se donnent l'une à l'autre en vue de former par leur union, non seulement une seule société, mais un même principe de vie...

» Jamais, dans aucun état de civilisation, il n'est venu à la pensée d'un législateur de confondre ce contrat avec ceux qui ont pour but de mettre en commun des capitaux, des forces, des capacités, afin d'exploiter avec plus de succès les ressources de la nature. Encore une fois, le contrat conjugal est seul de son ordre, soit à cause des relations qu'il crée entre les associés ou conjoints, soit à cause de la fin pour laquelle il les unit, laquelle fin ne consiste rien moins qu'à faire concourir directement les époux à la réalisation d'une partie considérable du plan providentiel, en prolongeant dans l'espace et le temps l'efficacité de l'acte créateur... Mais il y a plus que cela dans le contrat qui sert de base à la famille et il se différencie encore de tous les autres par son *origine*.

» Il n'est pas difficile de comprendre pour quelle raison cette question d'origine a une si haute importance et pourquoi l'Eglise attache un grand prix à ce que les chrétiens sachent sur quels fondements historiques repose le contrat matrimonial et de quelle autorité il relève.

» Les lois faites par les hommes, d'autres hommes peuvent les défaire et les modifier. Elles suivent forcément les courants de l'opinion, les vicissitudes des mœurs, les métamorphoses incessantes des sociétés.

» Il en est tout autrement de l'institution matrimoniale. Dieu lui-même, s'étant fait son auteur, a très évidemment voulu la soustraire aux changements de toute sorte qui composent la trame de l'histoire de l'humanité. Il l'a réservée, mise à part, placée au dessus de la compétence des hommes, dussent ceux-ci être des législateurs de premier ordre... Oui, dans l'immense germination des traditions ou des usages, sans lesquels les hommes auraient été incapables de vivre en société, on peut très légitimement comparer le mariage à l'arbre privilégié du paradis terrestre... sur lequel il leur était absolument interdit de porter la main, et la sanction de cette défense n'était rien moins que la peine de mort.

» Rien de plus exact et de plus rigoureusement justifié par l'histoire que cette comparaison biblique. En effet, respecter

ou ne pas respecter l'institution du mariage, telle qu'elle a été établie par le suprême Législateur, ce n'est rien moins qu'une question de vie et de mort pour les sociétés humaines (1).

» La grandeur et la sainteté de l'institution matrimoniale ne résultent pas seulement de son origine qui la rattache directement à Dieu.

» Dès son premier établissement, elle a fait partie du dessein auquel se réfère toute l'économie de la religion révélée... En effet, d'après l'enseignement traditionnel de notre foi, outre sa fin prochaine et naturelle, le contrat matrimonial avait encore pour but, dans la pensée du Créateur, de figurer, par un signe permanent et visible, l'union du Verbe avec l'humanité dans l'Incarnation et, par voie de conséquence, l'union de Jésus-Christ avec son Eglise.

» Tel est l'unanime enseignement des Pères et des Docteurs et, en particulier, des papes S. Léon-le-Grand, Innocent III, Eugène IV et, tout récemment, Léon XIII, interprètes de toute la tradition chrétienne, sur le surcroît de dignité qui résulte pour le mariage de cette sorte d'harmonie préétablie et figurative entre l'union légitime de l'époux avec l'épouse et le mystère fondamental de la religion.

» Enfin, toutes ces grandeurs vont recevoir leur couronnement... Quand cette union promise, attendue, ardemment désirée, est accomplie au temps marqué, le mariage reçoit sa part de surcroît de grâces apporté au monde par Jésus-Christ. Il devient un des sept sacrements de la loi nouvelle; et ce privilège ne lui est pas surajouté du dehors comme un honneur extrinsèque, sans lequel il demeurerait dans sa nature primordiale. C'est sa constitution essentielle elle-même qui est saisie, pénétrée à fond par ce caractère sacré, si bien qu'entre le contrat et le sacrement il est impossible de trouver même une distinction logique. »

Puis, le grand écrivain expose, en ce même langage clair et magnifique, quelle est la fin et la nature de ce sacrement.

La *fin* est de conférer aux époux, outre la grâce sanctifiante, des grâces actuelles, pour les rendre aptes à s'acquitter

(1) Plusieurs exégètes, comme Origène et plus tard le cardinal Cajetan, n'ont vu dans le récit sacré concernant « l'arbre de la science du bien et du mal » qu'un symbole. Le fruit de cet arbre, selon eux, figurait l'usage même du mariage, que Dieu n'aurait permis qu'après en avoir levé la défense. On peut dire qu'outre la réalité du sens propre, il y a un symbole et un sens figuré

saintement des devoirs de l'état conjugal et notamment à donner à l'Eglise des enfants « qui soient de la famille de Dieu et les concitoyens des saints ». — La *nature* de ce sacrement consiste dans l'union des deux époux, dont Jésus-Christ a fait le signe de son union avec son Eglise, de façon à ce que le consentement mutuel qui fonde cette union soit un signe sacré et sanctifiant.

Enfin, il déroule l'admirable enseignement que S. Paul, dans son *Epître aux Ephésiens*, adresse aux époux chrétiens et où se trouvent tout à la fois la charte de leurs prérogatives, le code de leurs devoirs, le poème sacré et touchant de leur mutuelle affection.

Citons, pour couronner ce magistral exposé de doctrine, le texte même de l'Apôtre :

« Comme le Christ est la tête de l'Eglise, l'époux est le chef de l'épouse; et comme l'Eglise est soumise au Christ, les femmes doivent être soumises à leurs maris.

» Epoux, aimez vos épouses, comme le Christ a aimé l'Eglise, en se livrant pour elle, afin de la rendre sainte et sans tache.

» Celui qui aime son épouse s'aime lui-même. Personne n'a jamais haï sa propre chair :a u contraire, il la nourrit et il la soigne. Le Christ a fait de même pour l'Eglise. C'est pour cela que l'homme quittera son père et sa mère afin de s'attacher à son épouse : et ils seront deux dans une même chair : c'est là un grand sacrement, je dis dans le Christ et dans son Eglise. »

Ce sublime enseignement ne sort pas de la raison ni de la nature; mais il n'est pas contre la raison et ne renverse pas la nature. Il est au-dessus. Il élève la raison à un ordre de vérités et la nature à un ordre de dignités où il y a honneur et profit à suivre la foi et la révélation.

A quel titre donc le pouvoir civil, qui ne peut rien ni sur l'essence naturelle de ce contrat ni sur le caractère surnaturel des sacrements de Jésus-Christ, vient-il envahir et révolutionner ce double ordre, pour faire de l'essence du mariage sa chose à lui, sous le nom de mariage civil, et pour faire du sacrement un accessoire mystique, dont il n'a point à se préoccuper?

De quel droit professe-t-il ce séparatisme contre nature, qui déchire en deux une chose une et indivisible?

Le chrétien et le citoyen ne sont pas deux hommes divisés l'un de l'autre et le mariage n'est pas double, mi-partie sacré, mi-partie profane.

Toutefois, n'opposons pas exclusivisme à exclusivisme. Montrons-nous soucieux de bien reconnaître, mais aussi de circonscrire les droits et les devoirs du pouvoir civil en cette matière, qui ne saurait toute entière échapper à sa compétence et à son autorité.

III. Démonstration de la 2e assertion de la 2e proposition.

Il appartient à l'Etat de régler les effets civils du mariage, et, au défaut d'une religion autorisée, d'en déterminer les empêchements.

Exposons tout d'abord sur ce point la doctrine de l'Eglise, telle qu'elle a été formulée par Pie IX et par Léon XIII. Nous en jugerons aussitôt la profonde vérité et la parfaite conformité avec les principes du droit naturel.

Pie IX s'est exprimé comme suit avec autant de clarté que de mesure : « Il n'y a pas d'autre moyen de conciliation que de laisser à César ce qui est à César et à l'Eglise ce qui appartient à l'Eglise. Que le pouvoir civil dispose des effets civils qui dérivent du mariage, mais qu'il laisse à l'Eglise le droit d'en régler la validité entre les chrétiens. Que la loi civile prenne pour point de départ la validité ou la non-validité du mariage, telle que l'aura déterminée l'Eglise, et, *partant de ce fait qu'il est en dehors de sa sphère de constituer*, qu'elle dispose alors des effets civils. » (1)

Léon XIII, dans une des premières encycliques de son pontificat, disait : « L'Eglise n'ignore pas et ne méconnaît pas que le sacrement de mariage, qui a aussi pour but la conservation et l'accroissement de la société humaine, a des liens et des rapports nécessaires avec les intérêts humains. Ce sont là vraiment *des conséquences du mariage, mais qui touchent aux matières civiles*, et ces choses sont *à bon droit* de la compétence et du ressort de ceux qui sont à la tête de l'Etat...

» L'Eglise n'intervient que pour protéger ce qui est l'autorité du droit de Dieu et qui lui fut inviolablement confié,

(1) Pie IX à Victor-Emmanuel, 19 septembre 1852.

c'est-à-dire la sainteté du lien conjugal, et les effets religieux qui lui sont propres. Personne, après cela, ne conteste à l'Etat les mesures qui peuvent être de sa compétence pour régler le mariage dans l'ordre temporel en vue du bien commun et en déterminer, selon la justice, les effets civils. Mais ce n'est pas ce qui arrive quand l'Etat, entrant dans le sanctuaire de la religion et de la conscience, se fait l'arbitre et le réformateur des propriétés intimes d'un lien auguste que Dieu a établi lui-même et que les puissances du siècle ne peuvent pas plus dissoudre ou changer qu'elles ne le peuvent former. » (1)

Etablissons avec ordre ce que l'Etat *peut* et ce qu'il *ne peut pas* dans la constitution de la société domestique, en tenant compte de la différence des croyances ou des opinions des citoyens qui veulent fonder cette société.

La société domestique étant essentiellement une société *d'ordre privé*, antérieure et supérieure à l'Etat, comme nous l'avons déjà établi, ne peut être transformée en institution publique et civile. La nature y porte les hommes, non pour l'avantage qu'elle procure à l'Etat, mais pour leur bien personnel et privé, et pour le bien personnel et privé des enfants qu'ils ont le désir d'engendrer. L'avantage de l'Etat en résulte comme conséquence, mais ne doit pas être l'objet des intentions explicites ou formelles des conjoints.

Par suite, le contrat qui fonde la société domestique n'est pas et ne saurait devenir un contrat *d'ordre public et civil*. C'est un contrat, par essence, *d'ordre privé*, parce que les droits et les devoirs qui en sont l'objet et que, de part et d'autre, on se communique et l'on accepte, ont un caractère d'ordre privé et sont en faveur des deux conjoints et de la fin essentielle qu'ils ont en vue de commun accord.

Ce double principe, qui domine toute cette matière, y éclaire et y règle l'intervention de l'Etat. Il en détermine la nature, les caractères et les limites.

L'Etat doit d'abord reconnaître ce double principe et respecter dans le mariage une institution naturelle d'ordre privé, et dans le contrat matrimonial un contrat d'ordre privé. Toute prétention et toute tentative, visant la transformation du lien matrimonial en lien civil, doit être nettement

(1) Encyclique *Arcanum* sur le mariage.

répudiée par l'Etat; sinon, les citoyens ont le droit de s'y opposer avec toute l'énergie de leurs consciences et de leurs volontés.

Mais, parmi les droits qu'engendre le contrat du mariage, il y en a dont l'exercice intéresse grandement l'ordre public et le bien commun, objet de la mission de l'Etat. Ce sont là les *effets civils* du lien matrimonial, qu'on ne peut confondre avec l'*essence* de ce lien. L'Etat, qui n'a aucun pouvoir sur l'essence de ce lien, a sur ces effets civils un droit de surveillance et de réglementation, dont il ne peut se dépouiller.

Ce droit de surveillance exige, comme première condition, que l'Etat puisse constater en connaissance de cause et enregistrer en due forme la conclusion de tout contrat de mariage. Par cette constatation et cet enregistrement, les pouvoirs publics peuvent établir l'*état civil* des citoyens et veiller à l'exercice légal des droits civils qui s'y rattachent.

Mais comment doivent se faire cette constatation et cet enregistrement?

Nous répondons aussitôt que le droit naturel ou le bon sens commun de l'humanité ne prescrit aucun mode déterminé : il y en a plusieurs qui sont sûrs. Parmi ceux-là, que l'Etat en choisisse un, dont la pratique soit facile et sans froissement de personnes ou sans violation d'autres droits ou d'autres intérêts légitimes?

Signalons-en quelques-uns, à titre d'exemples, pour montrer comment ce droit de l'Etat peut être rendu sûr et inoffensif pour les autres droits, qui y confinent.

En France, l'édit de 1787 prescrivait aux parties contractantes de « se transporter assistées de quatre témoins, si elles étaient catholiques, en la maison du curé ou vicaire, et, si elles ne l'étaient pas, en celle du juge, et d'y déclarer qu'elles se sont prises et se prennent en indissoluble mariage et qu'elles se promettent fidélité ». Seulement cet édit offrait une lacune, facile, du reste, à combler : c'est l'absence d'un registre civil pour acter cette déclaration.

La loi anglaise règle très bien ce qui concerne le mariage des catholiques, en exigeant la présence du *registrar* à leur mariage religieux. Le projet de concordat de 1887 entre le Saint-Siège et l'Espagne aboutit au même résultat, en décidant qu'un officier civil, le juge du paix, assistera à la

célébration du mariage et la constatera. D'après ce projet, le mariage religieux ainsi constaté produit tous ses effets civils pour les catholiques, tandis que ceux qui ne professent aucun culte se présentent simplement devant l'officier d'état-civil.

Un autre système, suivi en Portugal, fait enregistrer par l'officier d'état-civil le mariage religieux prouvé par un certificat du prêtre.

En Autriche, la preuve du mariage est faite à l'aide des registres tenus par le curé, le pasteur ou le rabbin (1).

Mais la théorie de l'indépendance du pouvoir civil, qui mène à la suprématie absolue de ce pouvoir en tout ordre de droits aboutissant à des effets civils, a fait rechercher un mode de constatation et d'enregistrement civil du mariage, fait *exclusivement* par les fonctionnaires de l'Etat, et qui soit *le même pour tous*, croyants ou incroyants.

Le code Napoléon s'est arrêté au mode le plus radical de tous. Il exige que les époux viennent faire la déclaration de leur mariage devant l'officier de l'état civil et il défend, sous les plus fortes pénalités, au ministre de la religion de procéder à la célébration religieuse du mariage avant l'accomplissement de ce premier acte, qu'il appelle « mariage civil ».

C'est là, il faut en tomber d'accord, une solution qui sacrifie les droits des croyants aux droits des incroyants, alors que ceux-ci peuvent se concilier avec ceux-là, sans violation d'aucun côté, comme nous venons de le constater par l'exemple d'autres solutions.

Heureusement que l'Etat ne peut imposer aux mots qu'il insère dans ses lois un sens obligatoire en conscience. Il ne peut contraindre les croyants à voir dans le « *mariage civil* » autre chose qu'une déclaration publique qu'ils sont décidés à se marier et qu'ils veulent que l'état civil de ce mariage soit déjà enregistré.

De plus, en prohibant sous des peines si sévères la célébration du mariage religieux avant le mariage civil, l'Etat

(1) Voir *Le code civil commenté à l'usage du clergé dans ses rapports avec la théologie morale, le droit canon et l'économie politique*, par M. le chanoine Allègre, 2e éd. (1er vol., 1re partie, pp. 155 et suiv.). — Cf. G. Théry, *Le mariage et la loi civile*; — Daniel, *Le mariage chrétien et le code Napoléon.*

exerce un vrai despotisme sur la conscience du prêtre dans les cas, très rares il est vrai, où le prêtre juge que le remède urgent à un concubinat criminel est un mariage religieux, célébré avant que le mariage civil soit possible.

C'est une autre usurpation de l'Etat de prétendre juger, avec une autorité souveraine et vis-à-vis de tous, quelles sont les *conditions essentielles* du mariage *obligatoires* pour les croyants, sans tenir compte des lois religieuses, qui s'imposent à leur conscience. Cet empiétement est très grave pour le cas où l'Etat ajoute une de ces conditions essentielles que n'exigent ni ces lois religieuses ni la loi naturelle : telle est l'obligation civile du *consentement des parents*, pour pouvoir validement contracter mariage. L'Etat sacrifie ici un droit personnel, en se refusant à admettre pareil mariage et en défendant au prêtre de le célébrer.

Si l'Etat s'était borné à faire du refus des parents un empêchement prohibitif, entraînant certaines pénalités d'ordre civil, on pourrait juger, il est vrai, qu'il se trompe dans l'application de son droit, mais non sur le principe de son droit. Il peut, au nom de la paix publique et de l'autorité des parents, force sociale de premier ordre, sanctionner par certains effets civils le refus des parents au mariage de leurs enfants; mais cette sanction doit se concilier avec le droit personnel des enfants, en âge de pleine émancipation, de statuer eux-mêmes sur leur sort et de contracter, à leurs risques et périls, un mariage que la loi naturelle n'interdit pas.

A ce point de vue, la loi canonique est plus tolérante que la loi civile ou plutôt concilie mieux les droits supérieurs des hommes, en âge de disposer d'eux, avec les droits, respectables eux aussi, mais inférieurs, des parents, qui pourraient abuser de leur autorité, pour empêcher ou faire contracter un mariage au gré de leurs propres intérêts.

Quand il s'agit du mariage des croyants, l'Etat, s'il veut être fidèle à sa mission, doit accepter, sur la validité de ces mariages, la législation et la décision de l'autorité religieuse, que ces croyants ont prise comme règle de leurs consciences. Les croyants, en effet, ont droit de pouvoir régler leur mariage conformément à cette doctrine. L'Etat n'a aucun titre pour rejeter cette doctrine et forcer les croyants à en adopter une autre, contraire à leurs convictions morales et religieuses. Ce serait là un despotisme de la pire espèce.

Il y a même une contradiction formelle, pour l'Etat neutre, à s'ériger en arbitre des doctrines religieuses et morales qui règlent les droits et les devoirs les plus secrets et les plus sacrés de la conscience.

Mais alors, nous dira-t-on, vous désarmez l'Etat en une matière qui importe au bien commun et à l'ordre public?

Nous répondons : L'Etat s'est désarmé lui-même vis-à-vis des croyants le jour où il a proclamé sa pleine indépendance vis-à-vis de l'autorité religieuse. Cette indépendance, en effet, ne peut être motivée que par un aveu d'incompétence en matière religieuse. Par suite, l'Etat devrait accepter dans sa législation sur les mariages de croyants, comme un *fait-principe,* les décisions d'ordre moral et religieux auxquelles ces croyants se soumettent de leur libre gré, sauf les violations de la loi naturelle ou des droits de tiers, dont la garde lui est confiée. Or, on ne saurait prétendre que les décisions de l'Eglise catholique renferment de telles violations. Ces décisions devraient donc faire foi pour l'Etat, fidèle au double principe de la liberté des cultes et de la liberté des consciences (1).

Pour les incroyants, qui ne prétendent relever que de la loi naturelle, la solution est toute simple. L'Etat se trouve vis-à-vis d'eux sur son terrain propre. Il est l'interprète, le gardien et le protecteur de la loi naturelle. Il doit donc en promulguer et en sanctionner les décisions en ce qui touche les conditions essentielles et les empêchements soit dirimants soit prohibitifs du mariage. Ces décisions, promulguées et sanctionnées par l'Etat, ont force de loi pour ces citoyens, sauf l'hypothèse d'évidente contradiction entre les prescriptions du pouvoir civil et les prescriptions de la conscience privée de chacun.

Il faut toujours réserver cette hypothèse, vu que, d'une part, l'Etat n'est pas infaillible et que, d'autre part, tout

(1) Dans les colonies françaises de l'Inde, ce système sert de règle à l'Etat. Le décret du 24 avril 1880 dit à l'art. 3 : « Les natifs appartenant au culte brahmanique ou musulman pourront, ou bien contracter mariage devant l'officier d'état civil, ou bien continuer à faire célébrer leur mariage conformément aux us et coutumes »; et à l'art. 4 : « Le Brahme, le Pandarin ou le Cazy, qui célébrera un mariage, sera tenu d'en donner avis par écrit, dans les vingt-quatre heures, à l'officier de l'état civil de la localité ».

homme doit suivre le dictamen certain de sa conscience, cette certitude provînt-elle d'une invincible erreur, sans lésion d'un droit majeur.

APPENDICE

Le mouvement de la population et le Malthusianisme

Il règne, entre hommes d'Etat, philosophes et sociologues, deux théories sur la manière d'apprécier le mouvement de la population, lequel dépend essentiellement des habitudes de vie physique et morale de la société domestique.

Une école, dominée par le souci d'assurer le bien-être de la population, redoute par-dessus tout le trop rapide accroissement de celle-ci et recherche les moyens de le modérer. Cette école s'appelle l'école de Malthus, du nom de son plus célèbre représentant.

Une autre école, plus conforme aux saines traditions de l'économie sociale, regarde, au contraire, le progrès d'une population saine et forte comme un bien absolu en soi et croit qu'il peut généralement se concilier avec le progrès proportionnel du bien-être et de la richesse publique.

Expliquons-nous sur les théories et les principes professés par ces deux écoles, pour mieux juger les lois qui doivent régir les conditions de vie et les mœurs de la société domestique.

Sous le régime païen, la préoccupation de proportionner les ressources du territoire à la densité de la population, inspirait à Platon et à Aristote des théories vraiment immorales pour restreindre l'accroissement de la population (1).

(1) Voici, à titre d'exemple, deux citations de la *Politique* d'ARISTOTE. (Trad. de BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 2e édit.). Liv. II, chap. III, 7 : « Le parti le plus sage serait de limiter la population et non la propriété et d'assigner un maximum qu'on ne dépasserait pas, en ayant à la fois égard, pour le fixer, et à la proportion éventuelle des enfants qui meurent et à la stérilité des mariages. » — Liv. IV, chap. XIV, 10 : « Pour distinguer les enfants qu'il faut *abandonner* et ceux qu'il faut élever, il conviendra de défendre par une loi de prendre jamais soin de ceux qui naîtront difformes; et quant au nombre des enfants, si les mœurs répugnent à l'abandon complet et qu'au delà du terme formellement imposé à la population quelques mariages deviennent féconds, il faudra provoquer l'avortement avant que l'embryon ait reçu le sentiment et la vie. Le crime ou l'innocence de ce fait

Cette théorie, qui subordonnait la fin principale du mariage à l'avantage de l'Etat, fut généralement admise par l'opinion publique. Seulement, sous Auguste, ce n'était plus l'excès de population que l'on craignait : devant la décroissance rapide de la vraie population romaine, Auguste édicta les célèbres lois, qui favorisaient les pères de famille dans la dévolution des héritages et des legs. Ce moyen fut peu efficace.

La politique chrétienne jusqu'au XVIII[e] siècle, outre qu'elle n'admit pas cette subordination despotique des lois de la société conjugale à l'intérêt de l'Etat, s'inspira du beau programme de la *Genèse* : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre » et du texte des *Proverbes* (XIV, 28) : « La gloire du roi est dans la multitude du peuple et sa honte dans le petit nombre de ses sujets. » De là le mot d'Henri IV : « La force et la richesse des rois consistent dans le nombre de leurs sujets. » L'idée de favoriser la population domine dans la première période du règne de Louis XIV : Colbert en fut un partisan enthousiaste. Sous son influence, l'édit de novembre 1666 exempte de certaines charges ceux qui se marient avant leur vingtième année et accorde une pension aux gentilshommes qui ont dix enfants. Mais, après sa mort, cet édit fut abrogé le 13 janvier 1683.

Peu à peu, ces études économiques, faites au point de vue utilitariste, menèrent à des théories opposées.

Le plus célèbre théoricien de la nouvelle école fut Malthus, qui publia en 1798 un court traité sur la question de la population et exposa en 1803, d'une manière très méthodique, ses observations et ses conclusions sur ce problème dans son *Essai sur le principe de population*.

ne dépend absolument que de cette circonstance de sensibilité et de vie. » Quelle abominable théorie!

Il poursuit en ces termes : « Mais il ne suffit pas d'avoir précisé l'âge où pour l'homme et la femme commencera l'union conjugale (18 ans pour les femmes et 37 ou un peu moins pour les hommes, comme il s'en explique plus haut, n. 3-6), il faut encore déterminer l'époque où la génération devra cesser. Les hommes trop âgés comme les jeunes gens ne produisent que des êtres incomplets de corps et d'esprit et les enfants des vieillards sont d'une faiblesse irrémédiable... Ainsi, qu'on renonce à procréer quatre ou cinq ans après ce terme (cinquante ans), au moment où l'intelligence a acquis tout son développement ».

Cf. Platon, *République*, liv. V ; et *Lois*, liv. V.

Voici comment il formule ses deux propositions fondamentales :

1. Nous pouvons tenir pour certain que, lorsque la population n'est arrêtée par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans, et croît, de période en période, selon une progression géométrique.

2. Nous sommes en état de prononcer, d'après l'état actuel de la terre habitée, que les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à l'industrie, ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression arithmétique (1).

D'où il suit que la population a une tendance naturelle à s'accroître plus rapidement que ses moyens d'existence.

Cet accroissement trop rapide de la population, dit Malthus, qui serait l'acheminement de l'humanité vers la misère, est combattu ou empêché de fait de deux façons : 1° par des obstacles *préventifs*, dont les uns procèdent du vice et les autres de la raison et de la vertu; — 2° par les obstacles *répressifs*, qui diminuent la population déjà formée, tels que les guerres, les famines et les épidémies.

On ne doit pas confondre avec les observations et les conclusions de Malthus, les théories et les déductions de plusieurs de ses disciples, comme Stuart Mill.

Malthus ne recommande de fait que les obstacles préventifs, qui procèdent de la raison et de la vertu. « L'obstacle préventif, dit-il (p. 13), en tant qu'il est volontaire, est propre à l'espèce humaine et résulte d'une faculté qui le distingue des brutes, savoir, de la capacité de prévoir et d'apprécier les conséquences éloignées... L'homme, en regardant autour de lui, ne peut manquer d'être frappé du spectacle que lui offrent souvent les familles nombreuses. » Malthus montre les maux auxquels on s'expose, quand on a mis au monde plus de bouches qu'on n'en peut nourrir, et dont le moindre est qu'il faut « pour dernière ressource, renoncer à l'indépendance dont on s'honore, et avoir recours aux dons toujours insuffisants de la charité ».

« De telles réflexions, ajoute-t-il, sont faites pour prévenir et préviennent, en effet, dans toute société civilisée, beaucoup d'établissements. Elles empêchent un grand nombre de

(1) MALTHUS, *Essai sur le principe de population*, chap. I, et liv. II, à la fin.

mariages prévus et s'opposent à cet égard au penchant de la nature... S'il n'en résulte pas de vices, c'est le moindre des maux que produit le principe de la population. Une contrainte imposée à nos penchants, et surtout à l'un de ceux qui ont sur nous le plus d'empire, produit sans doute momentanément un sentiment pénible. Mais ce mal est évidemment très petit, si on le compare à ceux que produisent les autres obstacles par lesquels la population est arrêtée. »

« Les obstacles répressifs qui s'opposent à la population sont d'une nature très variée. Ils renferment toutes les causes qui tendent, de quelque manière que ce soit, à abréger la durée naturelle de la vie humaine par le vice ou le malheur. Aussi on peut ranger sous ce chef toutes les occupations malsaines, les travaux rudes et excessifs et qui exposent à l'inclémence des saisons, l'extrême pauvreté, la mauvaise nourriture des enfants, l'insalubrité des grandes villes, les excès de tout genre, toutes les espèces de maladies et d'épidémies, la guerre, la peste, la famine. » (1)

(1) M. Ch. Périn, dans son ouvrage, *De la richesse,* liv. IV, chap. III, reproche avec raison à Malthus de ne pas comprendre le progrès par le sacrifice. Il reconnaît en lui un philanthrope, faisant appel à des vertus et à des mobiles d'ordre utilitaire. Toutefois, Malthus prend à tâche de justifier le dogme de la Providence : « Le but du Créateur, dit-il, paraît être de nous détourner du vice par les maux qu'il entraîne et de nous engager à la pratique de la vertu par la félicité qui marche à sa suite. »

Joseph de Maistre, dans son ouvrage, *Du Pape,* liv. III, chap. III, n° 3, s'exprime comme suit sur le compte de l'écrivain anglais : « Le profond ouvrage de M. Malthus sur le principe de la population est un de ces livres rares, après lesquels tout le monde est dispensé de traiter le même sujet ». L'éloge est outré, comme souvent les jugements du célèbre publiciste.

On doit reconnaître que la philosophie de Malthus, en ce qui touche le plan providentiel de Dieu dans le mouvement de la population, est parfois bien défectueuse, comme le fait remarquer M. Ed. Vandersmissen, dans son excellent ouvrage, *La population.* Il suffit, pour en être convaincu, de reproduire la célèbre comparaison de Malthus, qui a pu inspirer la théorie de l'évolution et de la sélection naturelle de Darwin ainsi que la théorie de la concurrence vitale, dont la première est inséparable : « Un homme, écrit Malthus, qui naît dans un monde déjà occupé, si sa famille n'a pas le moyen de le nourrir ou *si la société n'a pas besoin de son travail,* cet homme, dis-je, n'a pas le moindre droit à réclamer une portion quelconque de nourriture; *il est réellement de trop sur la terre.* Au grand banquet de la nature, il n'y a point de couvert mis pour lui. La nature lui commande de s'en aller et elle ne tarde pas à mettre elle-même cet ordre à exécution ». On comprend que cette théorie brutale, si oublieuse de la dignité de la personne humaine, serve de thème aux déclamations socialistes.

Comment faut-il juger la théorie de Malthus sur le rapport de l'accroissement de la population et des moyens de subsistance?

Prise dans ce *sens absolu* qu'il lui a donné, et considérée au point de vue de la constation des faits, elle est très inexacte. N'en soyons pas surpris, malgré le retentissement et les éloges dont elle a été l'objet. A cette époque, les études sur le mouvement de la population étaient très incomplètes.

Un exemple tiré de Montesquieu le prouve suffisamment. « Après un calcul aussi exact qu'il peut l'être dans ces sortes de choses, dit l'auteur des *Lettres persanes* dans sa 112e lettre, j'ai trouvé qu'il y a à peine sur la terre la *dixième partie* des hommes qui y étaient dans les anciens temps. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle se dépeuple tous les jours, et si cela continue, dans dix siècles, elle ne sera qu'un désert. » Comme une pareille phrase peint bien l'état rudimentaire où en était la démographie!

La loi de *progression arithmétique,* d'après laquelle se multiplieraient les subsistances de vingt-cinq en vingt-cinq ans, par l'addition à chaque époque successive d'*une simple unité,* est absolument fausse. Nous avons établi, dans notre Droit social, que la terre bien cultivée, comme elle l'est en Belgique, pourrait fournir une alimentation convenable à plus de douze milliards d'habitants, donc à huit fois plus qu'elle n'en possède actuellement. Il y a donc, d'ici à de longs siècles, un champ d'exploitation presqu'illimité ouvert à l'initiative et à l'activité des travailleurs. Or, quand les ressources sont illimitées, *c'est le besoin de la consommation qui sert de stimulant et de mesure à l'extension de la production* (1).

Cette loi si vraie a échappé à Malthus, qui a regardé la productivité du sol et du sous-sol comme une quantité presque fixe, ou du moins comme n'étant susceptible que de légers accroissements. De ce fait mal observé, il a conclu que, dans le rapport de la consommation à la production d'un peuple, c'était celle-ci qui servait de règle absolue à celle-là. Il n'a pas considéré en cette matière la puissance de la demande pour multiplier la production et faire monter l'offre au niveau de cette demande agrandie.

Au reste, Malthus ne pouvait soupçonner le prodigieux

(1) Voir plus haut, p. 221.

développement que le capital, la machine, les sciences physiques et chimiques, sous l'influence de la liberté économique et de la concurrence internationale, assureraient à l'exploitation progressive des richesses du globe. Citons, comme exemple, les Etats-Unis, dont la productivité, considérée dans les richesses du sol et du sous-sol, est montée durant le XIX[e] siècle au moins de 1 à 6.

La seconde loi de Malthus, la loi de *progression géométrique*, d'après laquelle la population tend à doubler tous les vingt-cinq ans, ne saurait se réclamer de l'observation ou de l'induction historique, tellement les conditions de race et de milieu peuvent différer de peuple à peuple. Le fait sur lequel s'est appuyé Malthus, savoir le rapide développement de la population des Etats-Unis au début du XIX[e] siècle, est un fait anormal et mal analysé. L'émigration y amenait des flots de jeunes ménages en quête de travail et de prospérité.

Pour établir une loi générale, il faudrait observer l'accroissement d'une population fermée, où tous les âges seraient proportionnellement représentés par leur chiffre normal, fondé sur la longévité moyenne dans tel milieu donné. Or, il résulte des statistiques de la mortalité et de la natalité, dans les milieux les plus favorables, que la moyenne annuelle des naissances est double de celle des décès et que celle-ci est d'environ 1 par 48 à 50 habitants. La population ne doublerait ainsi qu'en un demi-siècle (1).

Demandons-nous, à la suite de cet examen de la théorie de Malthus, quelle est la vraie doctrine sociale concernant l'accroissement de la population.

Vu la dignité de la personne humaine et l'excellence de la destinée humaine, fin suprême de la création visible, nous devons regarder le développement des bonnes familles à nombreux enfants, dans un milieu approprié à leurs besoins, comme un *bien absolu* et le *premier des progrès sociaux*, quand on le considère dans *son résultat d'ensemble*.

(1) A consulter, p. 65, l'exemple de la petite ville de Douarnenez, que j'ai cité comme formant contraste avec celui de La Parade. — Cf. à la deuxième note de cette même page 65, l'indication des meilleurs auteurs qui ont traité cette question de la natalité.

Il paraît que la fécondité exceptionnelle de la race irlandaise et de la race canadienne sur le territoire américain les fait doubler plus rapidement que tous les cinquante ans.

Mais il faut un correctif à cette formule. Ce progrès ne peut pas être poursuivi, dans son extension *illimitée*, comme une fin à laquelle toutes les autres fins sociales doivent être subordonnées et, au besoin, sacrifiées.

Au point de vue *économique*, ce développement illimité des mariages et des naissances pourrait, dans bien des milieux, rompre l'harmonie des besoins et des ressources et déchaîner le fléau du paupérisme. C'est à ce point de vue que se plaçait Lacordaire, quand il expliquait l'utilité providentielle des vœux monastiques en disant : « Par le sacrifice de la chasteté, le moine rend un mariage possible à la place du sien. » (1)

Au point de vue *social*, le célibat accepté par esprit de sacrifice et de dévoûment à une grande cause d'ordre religieux, moral, scientifique, doit être regardé comme supérieur, en excellence, à l'état de mariage.

Le célibat, en effet, en affranchissant l'esprit, le cœur, la vie, des responsabilités et des charges d'une famille particulière, assure aux âmes en quête d'un noble idéal une énergie et une fécondité d'action, que l'état du mariage absorberait ou paralyserait en grande partie. Pour être convaincu, il n'y a qu'à considérer la carrière d'un S. Bernard, d'un S. François-Xavier, d'un S. Thomas d'Aquin, ou simplement à évoquer le souvenir d'une Sœur de charité, vouée toute entière au soin des malades et au soulagement des misères et des infortunes qu'elle a épousées pour toujours.

D'autre part, il n'est pas à craindre que le célibat sacerdotal ou religieux, qui suppose, quoiqu'on en dise, de hautes inspirations et de solides vertus, se multiplie au point de diminuer notablement le chiffre des mariages et des naissances que le développement normal de la population semble réclamer. En France, par exemple, dans la seconde moitié

(1) Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement des Frères-Prêcheurs*, p. 74. — Joseph de Maistre avait déjà dit, dans son ouvrage, *Du Pape*, liv. III, chap. III : « Personne, avant Malthus, n'avait, je pense, clairement et complètement prouvé cette grande loi temporelle de la Providence, que non seulement tout homme n'est pas né pour se marier et se reproduire, mais que, dans tout Etat bien ordonné, il faut qu'il y ait une loi, un principe, une force quelconque qui s'oppose à la multiplication des mariages ».

Nous ne saurions admettre cette affirmation du grand écrivain, sinon en l'interprétant d'une force d'ordre moral et religieux, non d'une loi civile qui limiterait les mariages d'après une règle d'ordre économique. Ce serait là du despotisme païen.

du XIX[e] siècle, la moyenne annuelle des mariages a été de 285,000 et la moyenne annuelle des vocations religieuses et sacerdotales d'environ 6,000, ce qui correspond à 3,000 mariages. La religion ne prélèverait donc, pour son célibat d'une inspiration si élevée et d'un caractère si salutaire pour la moralité du peuple, que la dîme de *un* sur *cent* habitants, en âge de se marier.

Le grand principe qui maintient au taux normal la natalité d'un pays, pour en développer la population dans les meilleures conditions, est la moralité de la famille. Cette moralité est puissamment aidée par les exemples et les multiples services du célibat qu'inspire la religion (1).

(1) Signalons à ce point de vue, sous forme de contraste significatif, l'exemple de la France contemporaine. Personne ne niera qu'au XIX[e] siècle l'indifférentisme religieux, entraînant à sa suite la décadence de la moralité, ne se soit fortement développé en France, surtout à partir de 1880. Or, la statistique que nous avons dressée, dans la note de la page 64, du nombre absolu et moyen des naissances en France, par périodes quinquennales de *1828* à *1907*, révèle dans sa sinistre lumière la répercussion de cette déchéance morale sur la natalité. Le chiffre des naissances a baissé progressivement entre ces deux dates de 977,837 à 7 74,000; soit de 203,837, au moins du 1/5, et en moyenne, par 1,000 habitants, d'environ 1/3. Quelle déchéance et quelle triste perspective d'avenir pour la France, si elle ne fait pas retour aux croyances et aux mœurs chrétiennes, qui ont fait jadis sa force et son honneur.

Thèse XVIII.

La nature crée entre les parents et les enfants une société autonome et hiérarchique, pour assurer, par le dévouement et l'autorité des parents, l'éducation physique, intellectuelle et morale des enfants. — La fin secondaire de la société filiale est de multiplier, grâce à la puissance de tradition et de solidarité qui s'y incarne, des familles stables et prospères, qui soient la première force du corps social.

I. Aperçu historique et social sur la société filiale d'après F. Le Play.

Personne, parmi les sociologues de l'école d'*observation*, n'a étudié la famille, au point de vue social, avec plus d'intelligence et de suite que F. Le Play, chef de l'école qui s'honore de porter son nom. Aussi croyons-nous utile de résumer sur ce sujet, le plus souvent avec ses propres termes, le résultat de ses longues enquêtes. Cette synthèse de faits bien observés projettera une vive lumière sur cette thèse de principes universels (1).

(1) F. Le Play, *L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps* (Paris, 1871); c'est des premiers chapitres de cet ouvrage que nous extrayons nos citations; et *La réforme sociale en France* (Tours, 1872), surtout tome I, chap. 2, n. 17-23, « Les régimes de succession »; chap. III, « La famille »; et tome II, chap. IV, n. 32, 33, 37, 38; chap. VI, n. 51; tome III, chap. VII, n. 67 et document annexé F : « Caractères généraux de la famille-souche en Catalogne ». A consulter aussi *Les ouvriers européens* et *Ouvriers des deux mondes,* ouvrages qui renferment un grand nombre de monographies de familles de tout pays et de toute profession. La plupart

On peut distinguer trois régimes de famille, dont les différences influent profondément sur le caractère et la destinée des populations : la *famille patriarcale,* où prédomine l'esprit de tradition et de communauté; la *famille instable,* qui développe l'esprit de nouveauté et d'individualisme; et la *famille-souche,* qui conjure les exagérations et réunit les avantages des deux tendances opposées.

La *famille patriarcale,* la plus stable de toutes, est celle où tous les fils se marient et s'établissent au foyer paternel. Les mœurs et l'esprit de la race, identifiés avec les habitudes et les idées des ancêtres, y pénètrent les enfants dès le jeune âge, sous l'influence d'une communauté qui associe quatre générations, et passent même dans les essaims qui en sortent à certaines époques, sous la direction de vieillards expérimentés.

Ce régime s'est introduit naturellement parmi les races pastorales et les populations disséminées sur de vastes territoires. On le trouve dans presque toute l'Asie, si l'on excepte en partie les pays musulmans et l'Inde. Il domine encore en Chine par l'effet d'une longue habitude, même dans les zônes les plus peuplées de ce vaste empire.

Sous ce régime, le père ou plutôt l'aïeul garde sous son autorité immédiate tous ses fils, leurs femmes et leurs

de ces monographies sont des chefs-d'œuvre d'analyse et de synthèse et constituent des documents sociaux, qu'on ne saurait assez méditer.

Recommandons, à côté de ces ouvrages du maître, un livre également très instructif d'un de ses meilleurs disciples : Ch. de Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution, d'après des documents originaux* Paris, 1873. L'auteur, pour tracer le caractère des familles-modèles, a surtout consulté les « Livres de raison », d'ordinaire divisés en deux parties. Une première était consacrée à la mémoire des aïeux et relatait l'histoire et l'état civil de la famille, les naissances, les mariages, les décès, les recommandations adressées aux enfants, parfois les faits publics auxquels on avait été mêlé, le tout accompagné de réflexions écrites simplement au courant de la plume : c'est le mémorial de la famille, rédigé parfois avec les plus délicates effusions du cœur. La seconde partie était réservée à l'administration du patrimoine.

Pour donner une idée du haut enseignement qu'on peut tirer de cet ouvrage, contentons-nous de copier quelques titres de chapitres : Les livres de famille de la Provence (descriptions et citations caractéristiques ; — L'idée de Dieu et l'autorité paternelle dans les livres de famille; - L'idée du travail et la notion de la richesse chez les familles modèles; — La famille, les institutions et les libertés locales; — Le dévoûment au bien public dans les familles modèles; — La famille et la patrie; — Le foyer domestique et la tradition; — Le père de famille et l'éducation; — La mère de famille; — Le mariage et l'épargne domestique; — Le ménage rural; — Le testament et l'héritage paternel; — La paix domestique.

enfants. De loin en loin, quand l'étendue des pâturages, de l'habitation ou du domaine n'est plus en rapport avec le nombre des membres de la communauté, ceux-ci organisent un essaim, dirigé par un ancien, pourvu de toutes les ressources matérielles et morales nécessaires à la fondation d'une nouvelle famille. Les émigrants n'emportent pas seulement les animaux domestiques et les instruments de travail donnés par la communauté, mais les idées, les habitudes, les sentiments et le respect des aïeux.

Les sociétés patriarcales et pastorales de l'Asie ont pour aptitudes spéciales l'observation et la méditation; pour tendance générale, la conservation des sentiments et des idées; pour règle de gouvernement, le respect du père et la soumission à la coutume. Le résumé de leurs traditions et la généalogie de leurs familles ont été la matière principale des premiers livres sacrés (1).

La *famille instable* est celle où les enfants quittent séparément la maison paternelle, dès qu'ils peuvent se suffire, et où, par suite, les parents meurent dans l'abandon. Le père, qui s'est créé une existence en dehors de la tradition de ses aïeux, n'inculque guère son esprit personnel et ses habitudes à ses enfants : il se contente de leur donner une formation générale, les laissant s'inspirer, dans le choix de leur carrière, de leurs inclinations particulières ainsi que des impulsions et des convenances du milieu social qui les entoure.

Sous ce régime, les familles se dissolvent en s'éparpillant pour se reconstituer autour de nouveaux foyers, aussi éphémères que ceux des générations précédentes. La jeunesse, peu pénétrée des sentiments, des idées ou des habitudes de la parenté, s'accommode facilement aux exigences d'un nouveau genre de vie, où elle espère trouver plus d'avantages que sous le toit paternel. Les peuples ainsi constitués peuvent s'illustrer par un élan momentané de courage et d'enthousiasme : ils sont impuissants dans les entreprises qui exigent de la suite dans les idées et un dévoûment réfléchi aux

(1) En Europe, la famille patriarcale domine encore sur certaines montagnes, notamment sur les hautes prairies des Alpes, du Vivarais, de l'Auvergne, du Jura et des Vosges. Elle se conserve même dans les grandes métairies à cultures, semi-pastorales du plateau central de la France. On y trouve généralement une grande simplicité de mœurs unie à un profond esprit religieux. Leur défaut habituel est l'ignorance et l'esprit de routine.

intérêts publics. C'est le règne de l'individualisme et de l'intérêt privé.

Ce régime est celui des peuples chasseurs et nomades, jadis si nombreux et encore répandus dans les vastes forêts de l'Afrique et de l'Amérique. On l'observe surtout dans le peuple gaulois à l'époque où il est entré en contact avec les Grecs et les Romains. Dans la plupart des clans gaulois, la population était groupée par petites bourgades à maisons contiguës et entourées de champs qui se prêtaient à la division en nombreuses parcelles. Ces bourgades étaient généralement bâties à proximité des forêts et de friches exploitées sous un régime de communauté pour la construction ou le chauffage des habitations et pour la nourriture des bestiaux. Ceux-ci, avec des champs cultivés, appartenaient aux ménages : ils étaient en partie donnés en dot aux adultes sortant de la maison paternelle pour fonder dans la localité de nouveaux ménages; le surplus était partagé entre ces derniers après la mort de leurs parents. Les jeunes Gaulois cherchaient volontiers de meilleures destinées dans des entreprises aventureuses. Pour eux, la dot la plus estimée était un brillant équipage de guerre. Ceux qui en étaient pourvus attiraient à eux des compagnons et se plaçaient sous la direction d'un chef renommé. Ainsi se constituaient ces armées d'invasion qui, enflammées par l'enseignement religieux des Druides, conquirent le Nord de l'Italie, balancèrent la fortune de Rome et envahirent souvent les rivages de la Méditerranée, depuis l'Atlantique jusqu'au Pont-Euxin.

Cet éparpillement des familles, des foyers et des champs développait à l'excès l'esprit d'individualisme, la résistance envers les autorités traditionnelles, le mépris de la prudence et de la discipline. On s'explique donc que les Gaulois, malgré leur courage militaire, n'aient point réussi à fonder une nationalité stable et qu'ils aient été à la fin complètement vaincus par la forte discipline des Romains, plus fidèles aux lois de la famille, aux saines traditions d'ordre et de travail, ainsi qu'aux inspirations de l'intérêt général (1).

(1) Les habitudes d'instabilité léguées à la famille gauloise par les races primitives de chasseurs et de guerriers nomades ont subsisté longtemps dans les petits États gaulois au temps où les races germaniques et franques ont conquis, sur les races gallo-romaines, le territoire actuel de la France, surtout la partie

La *famille-souche* offre un excellent terme moyen entre la famille instable, qui établit hors du foyer tous ses enfants, et la famille patriarcale, qui retient dans ce foyer tous ses fils, même après le mariage. Les parents associent à leur autorité celui de leurs enfants adultes qu'ils jugent le plus apte à pratiquer de concert avec eux, puis à continuer, après leur mort, l'œuvre de la famille. Pour le retenir près d'eux et lui faire accepter une vie de dépendance et de devoir, ils l'instituent, à l'époque de son mariage, *héritier* du foyer et de l'atelier. Ils placent, d'ailleurs, au premier rang des devoirs imposés à leur associé, l'obligation d'élever les plus jeunes enfants, de leur donner une éducation en rapport avec la condition de la famille, enfin de les doter et de les établir selon leurs goûts, sans redevance de leur part.

Le testament du père est la loi suprême de la famille pendant le cours de chaque génération. Il est généralement dressé en même temps que le contrat de mariage de l'héritier. Il confère le gouvernement de la famille à la mère après la mort du testateur, mais à deux conditions : la conservation de l'état de veuvage et la continuation des soins dûs aux enfants. Enfin, le testament fixe toujours la dot des frères et des sœurs selon la coutume, en raison de l'épargne annuelle de la communauté. Si l'héritier meurt sans enfants, la veuve, si elle ne se remarie pas, continue à jouir, dans la maison, du bien-être assuré aux célibataires de la communauté, et, sur le vœu exprimé par celle-ci, les membres établis hors du foyer n'hésitent jamais, dans ce cas, à quitter les situations plus avantageuses pour remplir les devoirs de l'héritier.

La famille-souche est l'institution par excellence des peuples sédentaires; elle y règne surtout chez les paysans

située au nord de la Seine jusqu'au Rhin. Les plaines dénudées qui s'étendent en Champagne, à l'orient du plateau de la Brie, offrent encore des spécimens fort tristes, note Le Play, de cet éparpillement des familles et de ce morcellement des héritages.

Un village champenois est ordinairement bâti au centre d'une banlieue rurale de 800 à 1,000 hectares, subdivisée par d'incessants partages en plusieurs milliers de parcelles. Les divers membres d'une même famille poussent séparément leur fortune. La stérilité des unions, la convoitise des héritages, la rivalité des héritiers, sont les traits caractéristiques de cette forme de société. Dans ces conditions, les fils et les gendres se montrent souvent enclins à mépriser, à dépouiller et à maltraiter leurs vieux parents. « En résumé, dit Le Play, dans le cours de longs voyages, je n'ai jamais rencontré une organisation sociale qui viole au même degré les lois de l'ordre matériel et celles de l'ordre moral. »

proprement dits, c'est-à-dire chez les cultivateurs-propriétaires, qui sont dispensés d'employer des salariés et de demander à un travail hors de leur domaine un supplément de ressources. Le foyer et le domaine qui l'entoure restent la propriété inaltérable du père de famille, des aïeux survivants et de l'héritier. Les produits annuels du domaine pourvoient à deux sortes de destinations. Les premières regardent les intérêts généraux de la famille, tels que l'entretien du foyer et de ses dépendances, le payement des charges imposées à la famille envers les pouvoirs publics ou les associations auxquelles elle est affiliée, l'entretien du tombeau des ancêtres et la célébration des anniversaires religieux, qui en perpétuent la mémoire; les secondes concernent les besoins particuliers des membres de la famille et comprennent les dépenses pour leur subsistance journalière et celles qu'exigent l'éducation des enfants ainsi que le mariage et l'établissement des adultes hors du foyer paternel.

La famille-souche offre une grande stabilité et traverse des phases qui se produisent assez uniformément. Certains progrès s'y font toujours remarquer aux époques de prospérité générale. La décadence qui s'y montre parfois est, en dehors de cas exceptionnels, le résultat des événements qui frappent l'ensemble de la nation (1).

Pendant le quart de siècle qui s'écoule entre deux institutions d'héritier, la famille comble les vides produits dans son sein par la mort et l'émigration. Elle établit *en moyenne* au dehors, dans les services publics ou dans les entreprises privées de la métropole ou des colonies, cinq jeunes gens dressés par la discipline domestique au respect et au travail. Soutenue par ses habitudes traditionnelles de frugalité et

(1) Pour fixer les idées du lecteur sur la stabilité et la régularité de ce régime, Le Play reproduit une moyenne qu'il a déduite d'une *centaine* de familles observées dans différentes contrées, énumérées plus bas dans notre texte.

Une famille-souche prospère, au milieu des variations que comporte un groupe aussi nombreux, s'écarte peu de la situation indiquée ci-après, lorsqu'on la considère au moment où l'héritier se marie.

La famille-souche comprend alors dix-huit personnes : l'héritier et sa femme âgés de 25 et de 20 ans; le père et la mère mariés depuis vingt-sept ans, âgés de 52 et de 47 ans; un aïeul âgé de 80 ans; deux parents célibataires, frères ou sœurs du père de famille; neuf enfants, dont l'aîné se rapproche par son âge de l'héritier, dont le plus jeune est en bas-âge et parfois à la mamelle; enfin deux domestiques, placés dans la famille par des amis qui ne peuvent employer chez eux tous les bras ou qui veulent assurer à leurs enfants un bon apprentissage.

voulant satisfaire le besoin d'indépendance qui anime ses rejetons, elle consacre à ses derniers toute son épargne annuelle, équivalente à peu près à deux pour cent de la valeur du domaine et des dépendances (1).

La famille-souche atteint le plus haut degré de perfection chez les races sédentaires, fécondes, frugales, vouées à un travail assidu et jouissant de la liberté testamentaire. Elle offre ce caractère dans la Grande-Bretagne, où jadis la masse du peuple se composait de paysans, dans les Etats scandinaves, le Holstein, le Hanovre, la Westphalie, la Bavière méridionale, le Salzbourg, la Corinthie, le Tyrol, les petits cantons suisses, le nord de l'Italie et de l'Espagne. Malgré la loi du partage forcé, elle est encore représentée en France, surtout au voisinage des Pyrénées, par d'admirables modèles.

Ce régime s'est constitué spontanément avec ses principaux caractères chez toutes les races stables. Fondé sur la nature même de l'homme et de l'atelier agricole, il a été partout l'œuvre de la coutume, non de la loi écrite. Il communique à la race les forces matérielles et morales qui sauvegardent l'indépendance du territoire, peuplent peu à peu celui-ci, quand il n'est pas complètement défriché, ou fondent au dehors des colonies prospères (2).

Ce régime, conclut Le Play de ses savantes enquêtes, est bienfaisant pour toutes les classes de la société : il préserve

(1) Les numéros 25-27 et 31 de l'ouvrage dont nous reproduisons ici quelques extraits, décrivent l'existence sévère d'une famille qui possède un domaine de 32,000 fr. et qui, tous les quatre ans, établit un de ses enfants avec une dot de 2,400 fr. — Cf. *Les Ouvriers des Deux Mondes,* tome II, nº 13.

Nous devons avouer que les documents manquent pour bien délimiter les zônes des groupements par villages, qui caractérisent les familles instables (dorfsystem), et de l'éparpillement par fermes isolées (hofsystem) qui est propre au régime de la famille-souche et pour en déduire nettement l'influence sur le caractère national. Meitzen a été trop systématique dans la construction de sa carte, où il a prétendu délimiter ces zônes, et dans les déductions qu'il en a tirées pour expliquer le caractère national des différents peuples. M. Jacques Flach, professeur au Collège de France et sociologue de grand talent, a réfuté, sur nombre de points, la carte et les idées de Meitzen en ce qui concerne la France.

Prise dans sa portée générale, la théorie de Le Play n'en reste pas moins une théorie vraie. Mais il faudrait de longues enquêtes et de prudentes inductions pour la vérifier dans les détails.

(2) On a pu voir tout récemment, par l'histoire du développement du peuple boer et de la guerre soutenue contre l'Angleterre, un exemplaire-type des fruits de ce régime, bien que ce régime s'y mêle à celui des familles patriarcales.

les plus riches de la corruption en leur imposant de sévères devoirs; il fournit aux moins aisées le moyen d'épargner à leurs rejetons les dures épreuves de la pauvreté. Il distribue équitablement les avantages et les charges entre les membres d'une même génération : à l'héritier, en balance de lourds devoirs, il confère la considération qui s'attache au foyer et à l'atelier des aïeux; aux membres qui se marient au dehors, il assure l'appui de la maison-souche avec les charmes de l'indépendance; à ceux qui préfèrent rester au foyer paternel, il donne la quiétude du célibat avec les joies de la famille; à tous enfin il ménage jusqu'à la plus extrême vieillesse le bonheur de retrouver au foyer paternel les souvenirs de la première enfance (1).

Bien que la fonction d'héritier ne revienne pas de droit ni toujours de fait à l'aîné, toutefois, dans la plupart des cas, trois motifs principaux ont fait porter ce choix sur lui. L'aîné est le plus tôt prêt à donner à son père un concours impatiemment attendu de tous; il est également désigné par la nature pour veiller à l'éducation de ses frères et sœurs plus jeunes; enfin, à défaut d'incapacité ou d'indignité, il est naturel qu'il soit choisi parce qu'il est le premier. L'idée qu' « aînesse oblige », est un trait caractéristique du bon régime familial.

Au numéro 9 de l'ouvrage que nous analysons, Le Play met dans le plus haut relief, comme fournissant les plus beaux exemples de la famille-souche, les pays basques, qui occupent en France plusieurs districts des Hautes et des Basses-Pyrénées, parmi lesquels le Béarn, le Lavedan et la Basse-Navarre, et, en Espagne, la Basse-Navarre, l'Alava, le Guipuzcoa et la Biscaye. C'est le pays où les traditions antiques se conservent le mieux. Parmi les diverses nuances de leur organisation sociale, les Basques ont surtout pratiqué

(1) Chaque année, on voit arriver en Angleterre une foule d'anciens émigrants qui, après s'être enrichis dans les colonies, tiennent à revoir les lieux où s'est passée leur enfance. Ils quittent momentanément leurs somptueux établissements pour venir avec leurs enfants célébrer les fêtes de Noël dans la modeste maison où ils sont nés. Le même phénomène se reproduit dans les provinces basques et dans les Hautes-Alpes de la Suisse, de l'Italie et du Tyrol. Même les émigrants de ces dernières régions aiment à revenir, après fortune faite, fonder un établissement au lieu natal. C'est ainsi que s'élèvent des villages prospères dans les régions alpestres, qui seraient peu habitées sans les sentiments que crée la famille-souche.

celle qui développe le plus la fécondité de la race et l'ascendant de la femme. Dans leurs dispositions testamentaires, ils attribuaient de préférence à l'aînée des filles l'héritage du foyer et du domaine; et lorsque la coutume désignait, sans distinction de sexe, l'aîné des enfants, les jeunes époux considéraient la naissance d'une fille comme le premier don de la faveur divine (1).

On peut assigner divers motifs à cette coutume. Les filles se mariant plus tôt, l'avenir de la famille était plus tôt assuré. Ensuite, au temps où les Basques étaient encore païens et où l'adultère était moins rare, on voyait dans la possession du titre d'héritière, appartenant en propre à la femme, une garantie contre les déceptions naissant de l'adultère et un moyen de conserver sûrement au foyer le sang des ancêtres. Enfin l'autorité exercée par l'héritière était également une garantie d'ordre domestique chez une race où les hommes se livraient avec ardeur aux entreprises maritimes, quand ils n'avaient pas à guerroyer contre d'ambitieux voisins. Le Play affirme que, dès l'année 1833, puis à trois reprises différentes, il a pu étudier la famille basque dans ses moindres détails en France et en Espagne et qu'il a toujours admiré la haute influence que la femme exerce au foyer domestique, par son autorité traditionnelle, sa vertu et sa grâce incomparable!

Sous l'influence de pareilles mœurs, ajoute Le Play, les Basques restèrent stables et indépendants, tandis que les Celtes de la Gaule, désorganisés par leur régime de familles instables, subissaient le joug des Romains, dont ils imitèrent

(1) L'antiquité de cet ascendant de la femme basque et de cette organisation de la famille nous est attestée par un passage de STRABON (Livre 3, IV, n. 18) : « Chez les Cantabres (les Basques), écrit-il, ce sont les maris qui apportent une dot à leurs femmes et ce sont les filles qui héritent de leurs parents et qui se chargent du soin d'établir leurs frères. De pareils usages annoncent le pouvoir dont le sexe y jouit, ce qui n'est guère, — ajoute-t-il d'après les idées de sa nation, — un signe de civilisation. »

Un témoignage bien antérieur et datant du temps d'Annibal nous est fourni sur cet état de choses par PLUTARQUE, dans sa *Vie d'Annibal*. L'écrivain grec nous raconte qu'Annibal à la tête de sa puissante armée ne put traverser les Pyrénées qu'en se soumettant aux conditions qui lui furent imposées par les Euskes (Basques). A cette occasion, il fut stipulé que les dommages causés par les Carthaginois seraient réparés et que les contestations qui pourraient naître seraient réglées, en chaque cas, selon les décisions d'un tribunal composé des *femmes* de la localité. Voilà un fait bien instructif!

les vices, préparant ainsi le succès de l'invasion des Francs (1).

Le régime politique de la féodalité, remède spontanément cherché et découvert contre les guerres intestines que provoquait le principe des petites souverainetés locales, fut favorisé dans son évolution par le régime domestique de la famille-souche.

Le régime féodal, en effet, groupait les seigneurs dans une hiérarchie supérieure, au sommet de laquelle se trouvait le suzerain, comme il groupait les différentes classes de tenanciers, sous l'autorité et la protection des seigneurs de chaque fief. Or, la transmission intégrale des droits et des devoirs du suzerain et des vassaux apparaissait comme une condition essentielle de l'ordre public et le caractère spécial du régime féodal fut de lier ces hautes fonctions à la propriété du sol et à l'organisation stable du fief et des tenures. La propriété du fief et la fonction seigneuriale se transmettaient à celui des fils que le père s'était associé de son vivant. L'héritier devait prendre en charge toutes

(1) Les Francs peuvent être également cités comme exemple de l'influence qu'exercent les mœurs familiales sur le caractère et les destinées d'un peuple. Ecoutons d'abord ce que dit TACITE des mœurs familiales des Germains, auxquels les Francs appartenaient. Chez les Germains, écrit-il dans son remarquable ouvrage sur les Germains, « les mariages sont chastes et il n'est pas de trait dans leurs mœurs qui mérite plus d'éloges. Presque seuls entre les Barbares, ils se contentent d'une femme, hormis un très petit nombre de grands qui en prennent plusieurs, non par esprit de débauche, mais parce que plusieurs ambitionnent leur alliance..... Pour que la femme ne se croie pas dispensée des nobles sentiments et sans intérêt dans les hasards de la guerre, les auspices mêmes qui président à son hymen l'avertissent qu'elle vient partager des travaux et des périls, et que sa loi, dans la paix comme dans les combats, est de souffrir et d'oser autant que son époux..... Aussi, les femmes vivent-elles sous la garde de la chasteté, loin des spectacles qui corrompent les mœurs, loin des festins qui allument les passions.... Dans ce pays, on ne rit pas des vices; corrompre et se laisser corrompre ne s'appelle pas vivre selon le siècle Quelques cités encore plus sages n'admettent au mariage que des vierges. La limite est posée une fois pour toutes à l'espérance et au vœu de l'épouse; elle prend un seul époux comme elle a un seul corps et une seule vie, afin que sa pensée ne voie rien au-delà, que son cœur ne soit tenté d'aucun désir nouveau, qu'elle aime son mariage et seulement son mari. Borner le nombre des enfants ou tuer quelqu'un des nouveau-nés est flétri comme un crime; et les bonnes mœurs ont là plus d'empire qu'ailleurs les bonnes lois! »

Puis il indique un mode d'habitation, naturel à la famille-souche, laquelle désire naturellement pouvoir s'étendre. « On sait assez que les Germains ne bâtissent point de villes : ils ne souffrent même point d'habitations réunies. Leurs demeures sont éparses, selon qu'une fontaine, un champ, un bocage ont déterminé leur

les obligations de sa race : il devait conserver la mémoire des ancêtres, doter les frères et sœurs, assurer l'avoir des descendants, pratiquer en un mot tous les devoirs imposés à une famille-souche agricole et guerrière. Le tenancier avait sur la jouissance de son domaine des droits analogues à ceux que le seigneur exerçait sur la propriété de son fief et les transmettait dans les mêmes conditions à un hériter librement choisi.

Cependant la liberté testamentaire ne resta point d'un usage général sous le régime féodal, surtout dans le nord de la France. Sous l'influence du suzerain, intéressé à un système plus raide et plus facile, le droit d'aînesse se substitua peu à peu au droit de tester, que les Francs avaient trouvé dans leurs traditions primitives et dans les traditions des familles-souches rurales, au milieu desquelles ils s'étaient établis.

La puissance morale et sociale de la famille-souche se manifesta encore plus au moyen âge sous le régime des

choix..... Chacun laisse un espace vide autour de sa maison. » (*Mœurs des Germains,* XVI.)

Les Francs avaient, il est vrai, subi la contagion des Romains établis sur le Rhin, mais pas au point de rompre complètement avec leurs traditions et leurs mœurs primitives. Toutefois, les traditions de la famille instable semblent avoir prévalu çà et là sur celles de la famille-souche. Ce sont elles qui ont porté les premiers rois francs à partager leurs royaumes entre leurs fils et les leudes à partager les domaines conquis ou reçus en héritage.

D'autre part, les traditions primitives de la famille-souche et des mœurs plus austères que celles des Gallo-Romains éloignaient les Francs des villes et les portaient à établir à la campagne ces fortes demeures seigneuriales, entourées de champs défrichés, qui constituèrent un grand nombre d'unités rurales, dont plusieurs subsistent encore aujourd'hui. Entretemps, le Christianisme développait chez ces rudes convertis la notion et la pratique du devoir et resserrait, dans la paix et l'amour, les liens de la famille et de la société.

« C'est sous ces influences, dit avec raison Le Play, que se constitua peu à peu cette puissante organisation de la société, qui eut pour fondement le fief, la tenure féodale et la famille-souche. » Un ensemble de services mutuels, ayant pour objet la protection des droits ainsi que la production et la répartition équitable des subsistances, liait sous l'autorité du suzerain et des vassaux supérieurs les possesseurs des fiefs inférieurs et des tenures qui en dépendaient.

La stabilité du *régime féodal* et la fidélité aux devoirs qui en faisaient la force avaient pour base principale la stabilité du *régime familial* et la fidélité aux devoirs qui le soutiennent.

Une remarque à propos du régime féodal. M. Jacques Flach a émis l'opinion, appuyée sur un ensemble de faits assez concluants, que le régime féodal, c'est-à-dire avec sa hiérarchie de vassaux inférieurs et supérieurs, n'a été constitué que vers le XI[e] siècle. Auparavant, il n'y avait généralement que des *seigneurs locaux* et le Roi.

francs-alleux, ou de la propriété libre et individuelle, qui s'était maintenue ou qui s'établit dans maintes localités, à côté d'autres où régnait le régime du fief ou de la communauté.

Dans les districts, occupés par les *francs-alleux*, la population se divisait en trois catégories. La masse s'adonnait spécialement à l'agriculture, mais elle n'était pas groupée par bourgs ou villages proprement dits. Chaque famille était établie au centre de son domaine aggloméré. Comprenant de 15 à 20 personnes, elle possédait une quantité de terre telle qu'elle pouvait la cultiver sans concours de salariés et sans être obligée de chercher au dehors un supplément de salaires. Elle transmettait le domaine aux générations successives sous le régime de la famille-souche et de la liberté testamentaire. Une seconde catégorie de familles, beaucoup moins nombreuse, se livrait aux métiers ruraux et aux industries manufacturières, étrangères aux agriculteurs. Ces métiers avaient habituellement pour objet le bâtiment, le mobilier, le matériel agricole et certaines pièces de vêtement. En certaines régions, ils se rattachaient à l'exploitation des mines et des forêts. Ces familles étaient ordinairement disséminées, parfois groupées en petits hameaux. Enfin à ces deux classes se mêlaient parfois, sur ces régions de propriété libre et individuelle, de grands propriétaires, qui s'étaient lentement élevés par le travail et l'épargne des générations successives. Cette classe, qui avait à son service des ouvriers et des domestiques salariés pour ses entreprises agricoles, forestières, minières, vivait avec les autres dans les conditions d'une parfaite égalité et exerçait gratuitement, en vertu du libre choix des chefs de famille, la police rurale et urbaine, la justice correctionnelle, le commandement de la force armée et les autres fonctions du pouvoir local.

Au milieu des luttes du moyen âge, les districts de *franc-alleu* s'allièrent parfois aux barons du voisinage, pour résister à l'oppression des suzerains, mais, en général, ceux qui étaient enclavés dans les grands États recherchaient la suzeraineté du roi. Au fond, leur préoccupation constante fut de conserver leur indépendance ; et, pour atteindre ce but, ils furent toujours prodigues d'hommes et d'argent, à la condition que ces sacrifices fussent librement consentis par les représentants de chaque district. Ils s'employèrent

aussi à faire édicter par le roi les lois d'intérêt général, de concert avec les députés des fiefs.

Le principal secret de ces francs-propriétaires de tout rang, pour créer ou conserver leur indépendance, fut leur fidélité au régime des domaines agglomérés, de la famille-souche et du libre testament, ainsi que leur union au sein d'une hiérarchie fondée à la fois sur la coutume et sur l'élection. Toutefois, en France, l'action centralisatrice des rois, aidés par les légistes, soumit peu à peu les libertés locales de cet excellent régime au despotisme d'une réglementation uniforme. En d'autres régions de l'Occident, les petits propriétaires de *franc-alleu* furent plus heureux et créèrent les premiers éléments du régime représentatif. Dans tous les Etats où ce régime fut maintenu, il a conservé le bienfait des libertés locales, sous les constitutions sociales les plus opposées, en Suisse et en Biscaye, comme en Ecosse et en Angleterre. Ce bienfait est dû à l'influence que les organisations spéciales de la famille-souche ont exercée sur les mœurs de ses membres (1).

Actuellement, les familles-souches se comptent encore en France par dizaines de mille, et, dans le reste de l'Europe, elles se comptent par millions, continuant à constituer des populations entières, et, partout où elles se conservent avec l'obligation du travail quotidien, et, ajoutons-le, sous l'influence de fortes croyances religieuses, elles font régner la paix, la prospérité et la liberté (2).

(1) Sous ce régime de propriété libre et stable, conclut Le Play, les petits ont toujours été plus aptes que les grands à fonder de bons gouvernements sur l'*équitable représentation des intérêts*. Cette supériorité ne tient pas seulement à ce que les petits propriétaires, voués à un travail opiniâtre, échappent à la corruption qu'engendrent la richesse et l'oisiveté, mais à la *liberté testamentaire* qui permet au père de placer, sous la direction du plus digne, chaque génération de la famille, tandis que le droit d'aînesse a régné beaucoup plus dans les classes supérieures.

« Si l'Angleterre, continue l'éminent observateur, unit de nos jours, mieux que toute autre grande nation, l'éclat et la solidité, c'est que depuis le XVI[e] siècle (loi 27 de Henri VIII), les grands propriétaires ont renoncé au droit d'aînesse des fiefs pour adopter la coutume du *franc-alleu,* c'est-à-dire pour instituer, à l'aide du testament, l'héritier le plus capable de défendre les intérêts de la famille et de la province. »

(2) Le Play signale quelques pays d'Europe où l'on trouve la famille-souche dans ses meilleurs modèles. Il nomme d'abord les pays scandinaves, la Norwège où les paysans montrent une rare aptitude à gouverner leurs affaires locales, la Suède, où ils ont constitué pendant longtemps une branche spéciale de la légis-

Couronnons cet aperçu sur les différents régimes de la famille par la description de la famille catalane, telle qu'elle a été faite avec beaucoup de talent par un écrivain du pays, don J. Cadafalch y Bugûna (1).

« La famille catalane se présente pure et simple dans ses éléments, ferme et robuste dans son organisation, noble et sainte dans ses inspirations; elle offre à la fois la confiance, l'harmonie et l'unité.

» Cet admirable ensemble, qui date de loin, qui a résisté à tant d'influences, qui a été transmis d'âge en âge, comme un legs précieux, à la génération présente, produit une vive impression sur tout homme impartial, observant avec attention le foyer domestique des Catalans.

» Il y a un père, qui, pénétré de son pouvoir, dirige sa petite société et en développe les sentiments, les yeux fixés sur l'avenir. S'il n'a eu pour tout héritage que l'amour du travail, il s'efforce, avec une imperturbable persévérance, d'acquérir un patrimoine. Si, au contraire, il a reçu des biens de ses parents, il se croit obligé de les améliorer et surtout de les conserver. On regarde avec défaveur, et même avec mépris, celui qui, livré au vice, néglige ou perd, avec les moyens de subsistance de la famille, le fruit et le souvenir d'un passé laborieux.

lature, et le Danemark, où ils se distinguent par la simplicité et le caractère original de leurs habitudes. En Allemagne, où il y a mélange de familles-souches et de familles instables, surtout près du Rhin, Le Play place en tête les paysans du Lunebourg-hânovrien, puis les duchés du Nord-Est, la Westphalie, le midi du Grand-Duché de Bade, du Wurtemberg et de la Bavière, la Corinthie, le Salzbourg, le Tyrol, le Vorarlberg et les plus petits cantons allemands de la Suisse. Les paysans à famille-souche offrant d'excellentes qualités se rencontrent dans plusieurs zônes de l'Italie, surtout dans l'ancien duché de Lucques, le nord de l'Apennin et les hautes vallées des Alpes; en Espagne, dans la Galice, le Léon, les Asturies, la Navarre, l'Aragon et surtout la Catalogne. Les plus beaux exemples viennent toutefois des provinces basques.

En Angleterre, Le Play a constaté que les grands propriétaires fonciers manquent de plus en plus à un des grands principes de la famille-souche par la séparation des parents et de l'héritier quand celui-ci se marie. J'ai en vain cherché, dit-il, pendant de longs séjours en Angleterre, parmi les grands propropriétaires, un seul cas de cohabitation. Selon lui, la cause de cette séparation réside dans les droits trop absolus de l'héritier et dans le caractère trop peu souple de la race.

(1) *Inconvenientes de la succession forzosa*, par don Joaquim Cadafalch y Buguna (Barcelone, 1862). Les passages que nous reproduisons se trouvent annexés au document F du 3e volume de la *Réforme sociale en France*, pp. 582-588.

» Le bon exemple est le meilleur enseignement. Aussi la bonne conduite d'un père de famille laborieux influe-t-elle d'une façon irrésistible sur l'esprit de la mère, lorsque celle-ci voit, d'ailleurs, sa dignité respectée. On a dit avec raison que la femme catalane, loin de montrer l'indolence trop commune en d'autres pays, est active, diligente, économe. Elle montre ses qualités, dès qu'elle entre en ménage, et elle en est récompensée par son époux. »

Voici en quels termes un mari lègue ordinairement un usufruit à sa femme : « En récompense des bons services que j'ai reçus et que je reçois tous les jours de mon épouse, je la constitue dame majeure, maîtresse et usufruitière de toute ma succession et de tous mes biens durant sa vie, à la condition qu'elle vivra chaste, sans prendre un autre mari, demeurant dans les habitudes du veuvage et gardant mon nom, sans distraire sa dot de ma succession et de mes biens... En droit, elle ne sera obligée de justifier d'aucun emploi ni de rendre aucun compte... et je défends à mon héritier de lui en demander. Néanmoins je veux que ma dite très chère épouse soit tenue et obligée d'entretenir les fils et les filles que nous avons eus en commun et d'acquitter les dettes de ma succession.

» Outre ces recommandations, le mari impose à sa femme des devoirs qui ne relèvent que de sa conscience et d'autres qui regardent leurs enfants. Il lui recommande surtout de fermer l'oreille à la corruption, et l'oblige, comme chef de famille, de donner aux enfants la meilleure éducation physique et morale. »

En Catalogne, l'institution d'un héritier se lie en réalité à l'idée d'un travail qui ne doit pas cesser. L'héritier est une autorité qui doit se conserver à tout prix; un auxiliaire qui permet à son père de se reposer; un élu qui s'engage à accomplir ses devoirs; un appui pour la famille entière; un dépositaire des véritables traditions, sans lesquelles il n'y a pas de solides progrès; enfin un gardien du foyer domestique, asile protecteur des générations futures.

« L'héritier est le bras qui seconde le père pendant l'âge mûr et le bâton qui le soutient dans sa vieillesse. Il apprend, sous la direction paternelle, à gouverner la famille dans quelque position qu'elle se trouve : il ne demande jamais qui profitera de ses sueurs; et il en arrive jusqu'à employer

ses propres capitaux, même la dot de sa femme, pour la dignité et la prospérité commune. »

Le père une fois mort, il peut y avoir dans la famille deux pouvoirs également forts, qui, malgré les facultés de toute sorte attribuées à la mère, savent vivre ensemble et fonctionner en bonne harmonie. Alors, en effet, ou la mère dirige, et le fils doit se borner à exécuter ses ordres; ou elle désire le repos, et, gardant seulement une direction nominale, elle délègue de son vivant tous ses pouvoirs à l'héritier.

Les familles, constituées sur des bases aussi solides, font face à tout événement, et chacun, selon son rang, accomplit sa destinée. Sous la direction du père, de la mère usufruitière ou de l'héritier, les autres fils ou filles se placent peu à peu, les premiers embrassant une profession, les secondes en contractant, grâce au patronage de la famille, des mariages avantageux.

Le père est maître de choisir celui de ses enfants, qui, par son intelligence et sa conduite, se montre le plus digne. Il ne le désigne pas toujours formellement de son vivant; mais l'aîné, fils ou fille, qui connaît la coutume séculaire, se dévoue tout d'abord à la maison, en traitant ses cadets comme ses propres enfants (1).

Les frères et les sœurs de l'héritier, qui ne se marient pas, vivent et vieillissent dans la maison paternelle, qu'ils considèrent comme la leur. En cas de décès prématuré du premier héritier ou de ses enfants, ils se trouvent naturellement appelés à protéger et à diriger la famille. Les cadets célibataires vivent d'abord près du père; et, après sa mort, ils gardent la même situation près de l'héritier et de ses enfants, le but de tous étant d'accroître le patrimoine créé par les aïeux. L'héritier voit toujours avec plaisir un frère ou un oncle habiter la maison; il s'attache aux vieux parents célibataires, et par esprit de famille, et par sentiment de gratitude pour les soins qu'il a reçus dans son enfance. Les

(1) Cette coutume a été formulée dans une loi *ab intestat* qui date de l'an 1307. La loi catalane invite le testateur à instituer *un héritier*, ayant mission de continuer l'œuvre de la famille. Cet héritier peut même être un étranger à la famille. Une quantité légitime, formant le quart des biens, doit être partagée également entre tous les enfants non pourvus.

Cette loi, vénérée de tous les Catalans, signale l'*institution d'héritier* comme la tête et le fondement du testament : *Caput et fundamentum testamenti.*

célibataires, de leur côté, trouvent le bonheur dans la maison paternelle, et ils ont coutume de léguer à l'héritier les biens personnels qu'ils ont acquis.

« Les législateurs catalans ont montré une profonde connaissance du cœur humain en traçant simplement un précepte au père par la loi *ab intestat* et en lui laissant la *liberté testamentaire*. Ils savaient bien qu'entre ses mains cette liberté ne serait pas une arme dangereuse. Ils crurent devoir la lui donner pour qu'il pût mieux remplir ses importants devoirs; *car il y a dans les familles des mystères et des exceptions que le père seul peut pénétrer et comprendre.* »

Comme confirmation de ce document, Le Play atteste que la Catalogne est la province d'Espagne qui a le mieux conservé la famille-souche dans toute sa pureté et qu'elle réunit au plus haut degré les deux conditions d'une forte nationalité : l'antique dévoûment à la commune, à la province et à la patrie; une énergique application aux meilleurs procédés de l'agriculture, de l'industrie manufacturière et du commerce. C'est la conviction qu'exprima le général catalan Ros de Olano en proclamant que la Catalogne est « la province qui pourrait être le modèle des nations; parce qu'elle est laborieuse dans la paix et énergique dans la guerre; parce que, ayant conservé la famille du moyen âge, elle a su s'approprier les arts du XIX^{e} siècle ». C'est bien vrai. Si toute l'Espagne avait les mœurs de la Catalogne, le peuple espagnol serait le premier peuple du monde.

A la lumière de cet aperçu historique et social sur la famille, exposons les arguments sur lesquels s'appuient les deux propositions de notre thèse.

II. Démonstration de la première propositition.

La nature crée entre les parents et les enfants une société autonome et hiérarchique, pour assurer, par le dévoûment et l'autorité des parents, l'éducation physique, intellectuelle et morale des enfants.

Posons bien l'*état de la question*, en la réduisant au choix à faire entre deux thèses opposées.

L'éducation des enfants jusqu'à leur parfaite émancipation, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils se suffisent dans la poursuite d'une destinée personnelle, a-t-elle pour principal auteur la

famille ou l'Etat? Dans cette mission et dans les droits et les devoirs qu'elle implique, la famille a-t-elle priorité sur l'Etat ou l'Etat sur la famille?

Notre thèse est que cette mission, avec les droits et les devoirs qu'elle implique, appartient, de droit naturel, à la famille; que la famille y a priorité sur l'Etat; que l'Etat, par suite, n'y a qu'un rôle secondaire, rôle subordonné à celui de la famille; et que l'Etat ne pourrait, sans empiètement injuste, supplanter la famille. Seule, l'indignité ou l'incapacité notoire des parents appelle et justifie en cette mission la subrogation de l'Etat.

C'est là, une thèse de droit naturel. Essayons de la démontrer avec méthode et clarté par deux arguments qui se corroborent l'un l'autre, l'argument tiré des exigences de l'éducation, – et l'argument tiré de la dépendance naturelle des enfants vis-à-vis de leurs parents.

Premier argument (tiré des exigences de l'éducation).

La bonne éducation des enfants importe souverainement à la perfection et au bonheur du genre humain. On peut dire qu'elle en constitue la première condition.

Le droit naturel doit donc consacrer de sa puissance inviolable, les droits et les devoirs dont la pratique est indispensable à cette éducation.

Or, en thèse générale et pour l'ensemble de l'humanité, cette bonne éducation ne peut être assurée qu'au sein de la famille, organisée en société hiérarchique et autonome, par le moyen des droits et des devoirs qui en découlent pour la parfaite soumission des enfants aux parents.

Donc, la nature constitue elle-même la famille sous cette forme hiérarchique et autonome, et elle investit, avec une puissance inviolable, les parents, des droits et des devoirs afférents à cette mission d'éducateurs.

Par suite, les parents ne relèvent dans cette mission, sauf violation grave de la loi naturelle, que de leur conscience et de leur dévoûment pour leurs enfants. L'Etat ne saurait donc être fondé en droit pour se substituer à eux ou leur imposer un système d'éducation contraire à leur conscience ou à leurs vœux.

Il convient de reprendre, pour les traiter à fond, les deux principales propositions de ce raisonnement.

1. Prouvons d'abord que les droits et les devoirs indispensables à l'éducation des enfants ont une importance souveraine, dont la loi naturelle ne peut permettre la violation.

La mesure des droits et des devoirs indispensables à l'éducation des enfants se règle sur l'importance de cette éducation au point de vue de la perfection et du bonheur général de l'humanité.

Or, cette importance est souveraine, parce que la bonne éducation des enfants est la première condition de la perfection et du bonheur du genre humain.

Donc, souveraine aussi est l'importance des droits et des devoirs, indispensables au succès de l'éducation.

On se convaincra aisément de la vérité de la mineure de notre syllogisme, par deux considérants d'une portée générale, un *considérant historique* et un *considérant psychologique.*

Le *considérant historique* nous montre, sous tous les climats et dans tous les pays, la plupart des hommes demeurant tels que l'éducation les a faits. Une infime minorité change dans un sens opposé à l'éducation qu'elle a reçue; je dirai même dans un sens opposé à la première éducation, à l'éducation familale qu'elle a reçue. De là le caractère si nettement distinct des familles et surtout des peuples, d'après les principes, les méthodes, et les leçons d'éducation qui prévalent dans la famille. C'est ainsi que le *milieu familial* produit le *milieu social.*

Sous les mêmes lois politiques, le même gouvernement, les mêmes influences de traditions nationales, il y a, au sein de tous les peuples, grands et petits, des classes sociales très différentes, et, dans chaque classe sociale, des familles à caractères très distincts. Les influences de l'hérédité ou de l'atavisme y mêlent leur action à celle de l'éducation. Celle-ci même l'emporte sur celle-là. Qui n'a constaté, dans les branches d'une famille provenant d'ancêtres communs, de très grandes différences dans la manière d'élever les enfants, et ces différences d'éducation se manifestant d'une manière tranchée dans les caractères et les destinées des enfants de ces différentes branches?

La puissance de l'éducation sur les habitudes et les destinées de l'enfant a été constatée par tous les missionnaires, qui éprouvent la plus grande peine à opérer des conversions durables parmi les hommes faits et se tournent comme

d'instinct vers l'éducation des enfants, pour former une race de convertis, sur laquelle ils puissent faire fonds.

Cette puissance de l'éducation familiale se constate également par l'observation quotidienne dans l'éducation publique du collège et de l'université. Cette éducation publique réussit rarement à changer les mauvaises dispositions et à effacer les mauvais plis, dont l'éducation familiale a été l'origine, par l'influence d'enseignements et d'exemples funestes. L'empreinte de l'éducation familiale en bien ou en mal est bien plus énergique que l'empreinte de l'éducation publique. Voilà pourquoi, dans les collèges et les universités, on voit entre les étudiants tant de différences et de contrastes. A l'école payenne d'Athènes, S. Basile et S. Grégoire de Nazianze, grâce à l'excellence de l'éducation reçue d'une sainte mère, sont demeurés des jeunes gens parfaits, tandis que Julien y apparaît dès le début, pour qui l'observait bien, comme l'atteste S. Basile, ce qu'il s'est montré plus tard à découvert.

Cette persuasion de l'influence prépondérante de l'éducation familiale était si forte chez l'austère S. Basile, ce grand docteur de l'Eglise, qu'il ne craignait pas d'envoyer au loin à l'école du sectaire Libanius des jeunes gens qu'il savait être bien élevés et d'un caractère trempé dans d'excellentes familles chrétiennes.

Ce considérant historique trouve sa confirmation et son explication dans un *considérant psychologique*.

En effet, bien qu'il faille reconnaître à l'enfant une activité spontanée dans sa raison et dans sa volonté pour former des idées, des raisonnements et des résolutions, cette activité d'elle-même est *bien faible;* elle a besoin de stimulants et de direction pour son exercice normal et son développement ferme et régulier. Il nous en coûte de grands efforts d'abstraction pour tirer nos idées primitives en tout ordre de choses, des images et des sensations, qui en sont le reflet lointain. Sans des guides expérimentés et dévoués, qui se mettent au niveau de son ignorance et de sa perpétuelle mobilité d'impressions, l'enfant ne formerait que lentement, et au hasard des phénomènes extérieurs et de ses sensations, les idées générales, d'où il doit tirer durant toute sa vie la première lumière de l'ordre moral. Rien donc n'est plus important que de lui inculquer ces idées conformément

aux règles éternelles du bien et du vrai et d'éveiller, dans sa volonté, des désirs, des résolutions et des efforts qui y correspondent. Si ce travail d'initiation est bien fait, grâce à des enseignements, des exhortations et des exemples sans cesse renouvelés et ramenés avec une insistance dévouée sous son intelligence et sous ses regards, l'enfant apprendra peu à peu à juger bien, à aimer bien et à vouloir bien; ce qui est en germe toute la perfection de l'homme. Ses aptitudes, que le Créateur a faites pour la vérité et la vertu, s'y orienteront naturellement; elles se transformeront ainsi en bonnes habitudes; et une fois habitué, par les influences d'une éducation qui le pénètre tout entier, à goûter les saines idées, les jugements droits, les affections légitimes, les travaux utiles et les plaisirs bienfaisants, l'enfant, devenu jeune homme, s'y enracinera de plus en plus, autant par le bonheur qu'il y trouve que par la force même des habitudes acquises. Viennent alors les troublantes séductions du mal et les exemples dégradants du vice : le jeune homme, accoutumé à poursuivre un autre idéal et aguerri aux luttes de la vie par la fréquence des bons efforts, saura résister virilement à ces séductions et à l'influence de ces exemples pour garder intact le trésor de sa paix et de son honneur. Si même il arrive qu'il tombe, ce ne sera que par une défaillance passagère; mais il lui répugnera de rester à terre, de prendre le vice pour son lit de repos, et de rompre ainsi avec les nobles traditions et les beaux souvenirs de son éducation première, en acceptant, en échange des purs enthousiasmes de ses jeunes années, la honte qui se dégage des consciences souillées et des cœurs flétris.

L'éducation est donc l'œuvre la plus puissante de l'humanité.

Quel en est le point de départ?

C'est l'enfant, tel que vous le voyez au berceau : une magnifique espérance dans un immense fond d'ignorance et de faiblesse.

Quel en est le terme souhaité?

C'est l'épanouissement de cette magnifique espérance dans tous les ordres de la perfection. C'est le développement harmonieux, progressif, durable des aptitudes religieuses, morales et intellectuelles de l'enfant. C'est l'affermissement graduel de toutes les puissances du bien et de toutes les qualités d'esprit, de cœur, de caractère, que Dieu a renfermées

dans cette jeune âme, et c'est leur protection assurée contre les mille accidents qui les ravageraient.

Aussi est-ce l'éducation qui fait les intelligences robustes, celles qui ne veulent se nourrir que de vérités et de certitudes. C'est elle qui fait les caractères droits et forts, incapables de trahir un devoir et de se plier à une injustice. C'est elle qui fait les cœurs purs, tendres, délicats et en même temps généreux et héroïques, les cœurs toujours prêts à se dévouer pour le soulagement des grandes infortunes, pour la garde ou le relèvement des nobles drapeaux, pour tous les sacrifices que réclame le soulagement des mille maux qui s'abattent sur la pauvre humanité.

Telles étant la puissance de l'éducation et son influence sur la perfection et le bonheur de l'homme, nous devons conclure que *le droit naturel fixe lui-même et consacre d'une sanction inviolable les droits et les devoirs, dont la pratique est indispensable à son plein succès.*

Ce n'est pas là une matière sur laquelle le législateur humain peut statuer librement. Le Législateur divin en a tracé les grandes lois.

2. Prouvons maintenant qu'en thèse générale, et pour l'ensemble de l'humanité, cette éducation, afin d'être bonne et efficace, doit se faire par la famille, organisée en société hiérarchique et autonome, par le moyen des droits et des devoirs qui relient les enfants aux parents. Il suivra de cette proposition rapprochée de la précédente que l'autorité des parents dans l'éducation de leurs enfants a priorité et supériorité absolue sur les droits de l'Etat.

Demandons-nous, en effet, pour mettre notre seconde proposition dans toute sa lumière et sa certitude, quelles conditions essentielles requiert l'éducation de l'enfant.

L'œuvre de l'éducation, pour produire tous ses fruits, doit être une *œuvre de sagesse*, une *œuvre d'autorité* et une *œuvre de dévoûment.*

Il y faut une sagesse élevée et pratique, qui en éclaire tous les détails. — Il y faut une autorité à la fois douce et forte, respectée et aimée, pour faire accepter par les enfants tous les efforts et tous les sacrifices qu'elle réclame de leur volonté. — Il y faut enfin un dévoûment profond, un dévoûment aussi spontané que constant, pour faire pratiquer

par les éducateurs avec un zèle inlassable, les devoirs parfois si épineux et si accablants qu'elle demande à leur générosité.

Or, en règle générale, et considérant ici l'humanité prise en bloc dans l'ordre naturel, seuls les parents possèdent pareille sagesse; seuls ils savent exercer parfaitement pareille autorité; seuls ils aiment assez leurs enfants pour assurer au succès de l'éducation pareil dévoûment.

Et d'abord, en règle générale, seuls les parents possèdent pareille *sagesse.*

L'œuvre de l'éducation, en effet, ne demande pas une sagesse théorique et de caractère uniforme, comme si tous les enfants tenaient de leur naissance à peu près la même somme de qualités et de défauts, et comme si tous pouvaient être jetés dans un même moule et recevoir une même formation pour des carrières identiques. Seuls, les idéologues peuvent rêver une pareille humanité et une pareille éducation. En fait, tous les enfants diffèrent du côté de leurs dispositions physiques, intellectuelles et morales, et, plus une race est élevée, plus, par les mille influences entrecroisées de l'atavisme et du milieu où naît l'enfant, les différences se multiplient et s'accentuent. De plus, dans une société civilisée, les traditions et les conditions de vie des familles se diversifient à l'infini et compliquent les difficultés d'une éducation qui doit adapter les enfants à ces traditions et à ces conditions de vie. Le caractère *original* des familles et des enfants ne peut être sacrifié à une *manie de réglementation uniforme.*

Vouloir élever tous les enfants de même façon à l'aide de quelques principes philosophiques, comme ceux qu'expose Platon, c'est comme si on voulait imposer à toute une population des habits, confectionnés à la mécanique, d'après quelques types systématiques. Seulement, il faudrait plutôt permettre à l'Etat d'être le mauvais tailleur de tous les citoyens que d'être le mauvais éducateur d'un seul enfant.

Pour bien élever un enfant, il faut donc le connaître à fond en l'observant de près dans tout le développement de ses facultés naissantes et de ses instincts primitifs. Il faut se rendre compte de ses tendances, de ses caprices, de ses défauts, et savoir distinguer les défauts qui tiennent à la mobilité de l'âge et les défauts qui sont les germes des vices durables. Seuls, les parents peuvent suivre de près leurs

enfants, et l'intérêt qu'ils leur portent éveille et aiguise suffisamment leur esprit d'observation, pour qu'ils acquièrent l'intelligence claire, précise et détaillée des tendances bonnes, indifférentes ou mauvaises de leurs enfants ainsi que des obstacles que ceux-ci ont à surmonter et des ressources qu'ils possèdent pour bien remplir les devoirs adaptés à leur âge et à leur condition de vie.

Des instituteurs formés et salariés par l'Etat ne sauraient avoir cette compétence de détail ni cet esprit d'observation pour le groupe disparate d'enfants qui leur sont confiés. Qu'ils puissent, dans une œuvre d'instruction et d'éducation postérieure, être les utiles auxiliaires des parents, nous l'admettons volontiers; encore tous n'y sont pas également aptes; tous ne représentent pas également l'esprit des familles dont ces enfants sont issus, pour pouvoir continuer avec fruit l'œuvre des parents; voilà pourquoi l'Etat ne peut imposer aux parents ses instituteurs; il ne peut que les offrir à leur choix.

Mais l'œuvre de l'éducation est aussi une œuvre *d'autorité* et l'autorité est le droit de commander et de défendre certains actes utiles ou nuisibles. Pour que l'éducation forme les enfants à la pratique habituelle du bien, il faut que cette autorité soit toujours en exercice. L'éducation doit par essence être autoritaire, usant sans cesse du frein contre les défauts naissants et du stimulant en faveur des bonnes actions, dont l'effort coûte. Or, cette autorité ne sera efficace que si elle est respectée et aimée des enfants. Ce n'est rien, en effet, de contraindre un enfant à obéir malgré lui; il faut lui apprendre à obéir de plein gré. Seuls, les actes que l'on fait volontiers et de cœur passent en bonnes habitudes, et le but suprême de l'éducation est de donner à l'enfant de bonnes habitudes auxquelles il ne veuille plus renoncer.

Avec la simple contrainte physique, avec les menaces et les punitions, on fait plier les enfants; mais on leur met au cœur un mauvais rêve d'émancipation et un mauvais désir de représailles ou de compensation, quand ils n'auront plus à redouter l'œil et la main du maître.

Il faut donc que les enfants aiment l'autorité à laquelle ils doivent obéir. Mais ils ne l'aimeront que si elle vient de

ceux dont ils se sentent aimés et ils l'aimeront dans la mesure même de l'amour qu'ils en obtiennent. Cet amour doit être réel, profond, désintéressé; car c'est le seul qui attire et attache les cœurs. Les enfants savent parfaitement distinguer cet amour vrai de celui qui n'en est que l'hypocrisie intéressée. On ne les trompe pas longtemps avec le pastiche de l'amour.

A ce point de vue, l'autorité des parents est hors de pair. L'enfant sent qu'il doit tout à ses parents et il se persuade aisément que ses parents, l'aimant en toute vérité et de tout leur cœur, ne veulent que son bien et ne lui commandent rien qui ne doive contribuer à ce bien. Si un ordre lui coûte, ce ne sera jamais parce qu'il vient de leurs parents, mais parce que son exécution exige en elle-même trop de peine et d'effort. Un fonctionnaire de l'Etat, tout en aimant sa fonction en général, n'aime pas, par le fait même, chaque enfant individuellement et il ne l'aimera jamais comme les parents aiment. Voilà pourquoi il n'obtiendra pas de l'ensemble des enfants cette obéissance de cœur que les bons parent savent s'assurer.

Qu'on ne nous cite pas les cas exceptionnels dans les rangs laïcs, ni les éducateurs prêtres ou religieux qui, sous l'inspiration de motifs surnaturels, savent aimer et commander par amour comme les meilleurs parents. Cette considération est étrangère à notre thèse, qui est une thèse générale de droit naturel et qui se limite à la question de savoir si le droit naturel investit les parents ou l'Etat du droit de faire ou de diriger en nom personnel, l'éducation des enfants.

Le troisième considérant, qui a pour objet le *dévoûment* requis dans l'éducation, ajoute aux deux premiers un poids encore plus considérable. La nature a dû vouloir que le droit d'élever les enfants appartînt aux parents, parce que dans, l'ordre naturel, il n'y a pas un amour capable de dévoûment plus généreux, plus minutieux et plus constant que l'amour des parents pour leurs enfants. Or, l'éducation, pour être parfaite, exige un dévoûment long, continu et parfois onéreux et accablant. Toujours s'observer soi-même et renoncer souvent à sa liberté pour ne pas donner aux enfants des exemples qui les froisseraient; puis, toujours observer les enfants, en les suivant dans tous leurs actes et toutes leurs démarches, pour éclairer leur ignorance et corriger leurs écarts; toujours

revenir sur les mêmes avis, les mêmes exhortations, les mêmes réprimandes, sans se lasser jamais; toujours soutenir son même zèle d'éducateur devant les mêmes défauts et les mêmes difficultés, pour arriver, par des progrès insensibles et malgré parfois des périodes de recul, à élever l'enfant à la notion, à l'amour et à la pratique fidèle de devoirs qu'il est si difficile de faire bien comprendre par des intelligences à si faible rayon; assurément c'est là un dévouement qui exige un grand amour, un amour pur, généreux, désintéressé. Or, tel est, plus que tout autre amour d'ordre naturel, l'amour que les parents portent à leurs enfants.

C'est pour ce triple motif que la nature investit les parents de la mission d'élever leurs enfants et leur donne ce droit, indépendamment et au-dessus des droits de l'Etat.

Nous avons longuement développé le premier argument tiré des exigences de l'éducation, pour prouver que la maîtrise de cette éducation appartient aux parents. Nous pourrons brièvement exposer le second argument tiré de la dépendance naturelle des enfants vis-à-vis de leurs parents.

Deuxième argument (tiré de la dépendance naturelle des enfants vis-à-vis de leurs parents).

Cet argument peut se résumer en un mot : les parents sont les *auteurs* de leurs enfants; ils leur ont donné, par un acte de leur libre volonté, sous le suprême concours de la Providence divine, l'être, la vie et la dignité éternelle. Ces enfants donc, pour autant qu'une personne humaine peut appartenir à une autre personne humaine, appartiennent à leurs parents, comme l'effet appartient à sa cause.

Considérez, en outre, que ces enfants viennent au monde avec d'immenses besoins et sans aucune ressource personnelle pour les satisfaire : quelques heures d'abandon suffisent pour mettre en péril leur existence. La nature a donc dû pourvoir à ce que des devoirs bien déterminés et confiés à des personnes dévouées et capables assurent une protection universelle, continue et efficace au droit que les enfants ont acquis, par le fait de leur naissance, à la triple éducation physique, intellectuelle et morale qu'exige leur destinée.

Or, quelles sont ces personnes dévouées et capables, dont le titre à ces devoirs de protection apparaît déterminé et incontestable, *partout* et *toujours?*

Les parents et eux seuls. Ils ont donné naissance à ce droit de leurs enfants; ils sont placés par la Providence tout près de leurs enfants; sauf le cas d'une profonde dégradation, ils aiment leurs enfants par le besoin même de leurs cœurs et avec toutes les forces de leurs volontés, parce qu'ils voient dans ces enfants une partie d'eux-mêmes et comme un prolongement de leurs vies et de leurs propres destinées. Comment ne seraient-ils pas les fondés en pouvoir de la nature, disons plus clairement de Dieu, pour assurer au fruit de leur union la protection que ses besoins réclament et pour remplir vis-à-vis de lui les devoirs correspondant aux droits qu'ils lui ont donnés?

Quelles personnes pourraient revendiquer cette mission à la place et contre le gré des parents?

Quelques idéologues mettent en avant cette personne anonyme à caractères si peu déterminés et si changeants, qui s'appelle l'Etat. Mais à quel titre?

La famille existait avant l'Etat. Déjà donc, avant la constitution de l'Etat, subsistait ce devoir d'élever l'enfant, avec les caractères nettement déterminés de cette mission.

En outre, si cette mission incombait à l'Etat, celui-ci aurait ou le devoir de se charger de tous les enfants qu'il plairait aux parents de procréer selon les hasards de la libre passion, ou il aurait le droit de réglementer le mariage et de limiter, selon ses ressources, les droits naturels des époux. Pour échapper à notre thèse sur le droit des parents à l'éducation physique et morale des enfants, on devrait opter entre ces deux thèses également arbitraires, également impossibles à justifier par un principe de droit naturel et également funestes, par leurs conséquences inévitables, à la fin commune de l'humanité.

Nous verrons, dans la section suivante de notre droit naturel, que l'Etat n'a d'autres droits ni d'autres devoirs que ceux qui résultent de sa mission essentielle, qui est de suppléer l'insuffisance générale des personnes privées ou des personnes particulières dans l'ordre de leur fin. Or, qui soutiendra que les parents sont généralement incapables de remplir vis-à-vis de leur enfant les devoirs auxquels ils lui ont donné droit par le fait de sa naissance?

Nos deux arguments restent ainsi debout, s'éclairant et se corroborant l'un l'autre.

Cette doctrine a généralement été adoptée et suivie par tous les peuples. Chaque page de leurs annales en témoigne. Les peuples les plus autoritaires et les plus amis de la réglementation, comme le peuple romain, respectaient le droit des parents d'élever leurs enfants et de faire appel aux maîtres qui méritaient leur confiance.

Platon toutefois, ce génie si sublime mais si utopiste, ayant conçu l'utopie d'une république idéale, où le pouvoir réunirait dans sa main tous les intérêts de l'individu et de la famille, avec le droit de faire de tous les citoyens des esclaves, afin de les rendre tous vertueux et heureux, arrachait, par une conséquence logique de son système, les enfants à leurs parents pour les faire élever en commun aux frais et sous la direction autoritaire de l'Etat. Heureusement, le bon sens, avec la voix de la nature et la force des traditions primitives de l'humanité a suffi, même au temps du paganisme, pour écarter des lois et des mœurs publiques cette funeste utopie. Vingt siècles après, à l'époque de ce grand vertige d'où sortirent les excès de la révolution française, on a osé redire que c'est à l'Etat et non aux parents qu'appartiennent les enfants. Condorcet et Danton avec les Jacobins ont soutenu cette thèse, et ils en concluaient que l'Etat a le droit de frapper l'enfant à son effigie, quand même son système d'éducation serait réprouvé par les parents et condamné par leur conviction et leur conscience.

Dans les derniers temps, cette formule a fait beaucoup d'adeptes dans le parti des incroyants qui sont prompts à en appeler au despotisme légal contre la liberté naturelle de leurs adversaires et invoquent volontiers le besoin de l'unité morale de la patrie pour proscrire les formes honnêtes d'enseignement et d'éducation, qui ne répondent pas à leurs visées politiques.

Opposons à cette théorie intransigeante, à la suite de nos arguments philosophiques, la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique, toujours d'accord, même contre ses intérêts apparents, avec les principes du droit naturel. L'Eglise proclame d'une voix claire et forte que l'enfant appartient à ses parents et que c'est aux parents à faire ou à diriger son éducation. Elle applique cette doctrine avec une logique qu'on ne saurait assez admirer. Ainsi, bien que nos papes proclament avec la plus sincère conviction la vérité absolue

du catholicisme dont ils exercent ici-bas la mission et les droits, ils n'ont jamais permis dans leurs Etats, où ils exerçaient leur pleine autorité, de baptiser les enfants juifs ou musulmans contre le gré de leurs parents. Jugeant que le baptême donne aux enfants le droit à une éducation chrétienne et voulant respecter dans les parents victimes d'une fausse religion le droit d'élever leurs enfants selon leur conscience invinciblement erronée, ils défendaient de donner ce baptême jusqu'à ce que les enfants fussent en âge de se former par eux-mêmes des convictions religieuses bien raisonnées et décisives sur leur destinée (1).

Proclamons-le donc au nom de toutes les grandes voix qui viennent de l'homme et de toutes les grandes traditions qui viennent de Dieu : le droit des parents à l'éducation de leurs enfants, hors les cas d'indignité et d'incapacité évidente, — exception dont il ne faut jamais tenir compte dans une solution générale, — a priorité et supériorité sur celui de l'Etat. Ce n'est pas à ces hommes que la Providence porte au sommet du pouvoir, pour y protéger les droits et la liberté de tous, qu'il appartient de ravir la couronne que Dieu a mise au front du père et de la mère. Le droit d'élever leurs enfants est pour les parents un devoir, une mission; et en même temps c'est leur besoin, leur honneur, leur félicité. Ce serait une injuste et odieuse cruauté que de le leur enlever.

Mais, dira-t-on peut-être, les parents sont bien souvent insuffisants pour exercer ce droit par eux-mêmes; le peuple n'a ni le temps, ni l'aptitude, ni la science qu'exige cet exercice. Soit! Que conclure de là? Qu'il faut aux parents des auxiliaires et que l'Etat peut les leur fournir. Nous le reconnaissons volontiers; mais il faut s'entendre sur le rôle de ces auxiliaires et sur les caractères de la mission dont l'Etat prétend les investir. Ce qui est contraire aux principes

(1) Qu'on n'allègue pas contre cette assertion l'incident si regrettable auquel le petit Mortara a donné son nom. Cet enfant, né de parents juifs dans les Etats pontificaux, sous le règne de Pie IX, avait été baptisé à l'insu de ses parents par l'effet d'un zèle aveugle et contraire aux règles de l'Eglise. Bien que tout cela eût été accompli contre ses prescriptions, le pape jugea que le baptême donnait à l'enfant le droit de recevoir une éducation chrétienne, que les parents ne voulaient pas lui donner. Ayant épuisé tous les moyens pour gagner les parents à ses justes désirs, Pie IX crut de son devoir de faire transporter l'enfant dans une maison d'éducation chrétienne, conciliant ainsi le plus possible le droit des parents avec celui de leur enfant, qui manifestait la volonté d'être élevé chrétiennement.

du droit naturel, c'est que l'Etat tire de là prétexte pour supplanter les parents, c'est que l'Etat leur dénie ce qu'il y a de plus important et d'inaliénable dans leur droit, c'est-à-dire la faculté de déterminer selon leurs inspirations personnelles, le genre d'instruction et d'éducation qui convient à leurs enfants, la faculté de faire passer dans cette instruction et dans cette éducation l'influence des principes que réclame leur conscience, la faculté enfin de choisir eux-mêmes ceux à qui ils confient, pour cette œuvre, une part de leur mission et de leur autorité (1).

(1) Dans le passé, les écoles primaires étaient considérées comme une succursale du foyer, pour le complément de l'instruction et de l'éducation familiale. Aussi, le rôle des pères de famille dans leur organisation était-il très grand.

Chez les Romains, il en était ainsi. Pline le Jeune est un témoin de cette tradition dans le discours adressé aux pères de familles de la ville de Côme, sa patrie. Il s'y élève contre les chaires de professeurs fondées, qui semblent s'imposer aux pères de familles. « Je ne sais, dit-il, qu'un moyen de prévenir ce désordre : c'est de ne confier qu'aux pères le soin du choix, et de les obliger à bien choisir par la nécessité de la contribution et par l'intérêt de bien placer leur dépense. » (Liv. IV, lettre 15.)

Dans la plupart des Etats allemands et en Suisse, la circonscription de l'école est depuis des siècles distincte de celle de la commune. Les chefs de famille, professant le culte auquel appartient l'école et habitant son rayon, peuvent devenir membres actifs d'un comité scolaire avec le pasteur. La loi votée en 1864 dans le grand-duché de Bade a consacré cette antique tradition, en remettant entièrement l'administration des écoles, leur budget et la nomination de l'instituteur à de pareils comités, formés des représentants des familles désignés dans une élection spéciale par tous les hommes mariés ou veufs.

Plusieurs des publicistes qui se sont appliqués à décrire l'histoire du régime scolaire, nous racontent comment l'intervention personnelle des pères de famille y apparait avec la création même des écoles paroissiales. Voir Eug. Rendu, *De l'éducation populaire dans l'Allemagne* Paris. 18 5[illegible]; — Frédéric Monnier, *L'instruction populaire en Allemagne, en Suisse, et dans les pays scandinaves,* (Paris, 1866) ; et *Bulletin de la Société d'économie sociale,* 14 janvier 1872; — F. Clair, *L'école à la prussienne en France,* 1871.

Toutes ces écoles étaient imprégnées de ce grand esprit chrétien, qui a passé dans le règlement général des écoles, publié le 12 août 1763, par un grand roi, personnellement peu religieux, Frédéric II : « Nous croyons nécessaire et utile, dit-il, de poser les fondements du véritable bien-être de nos peuples, en constituant une instruction raisonnable en même temps que chrétienne, pour donner à la jeunesse, avec la crainte de Dieu, les connaissances qui lui sont utiles... Les enfants ne pourront quitter l'école avant d'être instruits des principes du christianisme et de savoir lire et écrire... Les instituteurs, plus que les autres, doivent être animés *d'une solide piété*... Avant toute chose, *ils doivent posséder la vraie connaissance de Dieu et du Christ, en sorte que, fondant la rectitude de leur vie sur le Christianisme,* ils accomplissent leur mission *devant Dieu* en vue du salut et qu'ainsi, par le dévouement et le bon exemple, rendant heureux leurs élèves dans cette vie, *ils les préparent encore à la félicité éternelle.* » La contrainte relative à la

Ces principes pleinement exposés et démontrés justifient les termes de notre première proposition, à savoir que la société des parents et des enfants est une société *hiérarchique* et *autonome*.

Elle est *hiérarchique*, parce que les parents ont une véritable autorité sur leurs enfants.

Elle est *autonome*, parce que cette autorité vient directement de Dieu considéré comme auteur de la nature humaine, et qu'entre les limites marquées par sa fin, qui est l'éducation physique, intellectuelle et morale de l'enfant, cette autorité ne doit pas se faire légitimer par une autorité humaine supérieure.

fréquentation de l'école s'est établie en Allemagne dans ces conditions d'union intime entre l'instruction et l'éducation chrétienne.

Dans les vieilles coutumes et ordonnances de l'ancienne France apparaît l'esprit chrétien et familial de l'école. P. FAYET, dans un ouvrage ayant pour titre *La vérité pratique sur l'instruction gratuite et obligatoire* (Paris, Douniol, 1871), prouve par nombre de textes que partout en France, lorsqu'il s'agit de créer une école, de choisir le maître ou de le changer, les pères de famille intervenaient légalement, lorsque l'école n'avait pas été établie par une fondation privée et que le fondateur ou ses héritiers, devenus patrons scolaires, ne s'étaient pas réservé le droit d'institution.

Deux érudits de marque, M. LÉOPOLD DELISLE, dans ses *Études sur la condition de la classe agricole et l'état de l'agriculture en Normandie au moyen âge* et CH. DE ROBILLARD DE BEAUREPAIRE, dan ses *Recherches sur les établissements d'instruction publique dans le diocèse de Rouen* (Caen, 1863), accumulent les faits qui établissent que presque toutes les paroisses rurales de la Normandie étaient pourvues de maîtres par le concours de l'Eglise et de propriétaires fonciers faisant de généreuses fondations. La formule invariable reproduite presque partout dans ces actes de fondation établit que « les enfants apprendront à craindre et à louer Dieu; ils seront instruits dans la lecture, l'écriture, le calcul et principalement dans les bonnes mœurs ». M. de Beaurepaire a constaté qu'en 1685, sur 56 paroisses des doyennés du Hâvre, des Loges et de Saint-Romain, 42 étaient pourvues d'écoles. Au diocèse d'Evreux, cette instruction était aussi générale : « Il faut admirer le zèle de nos pères pour l'instruction de notre diocèse, disent les statuts de ce diocèse : il eût été difficile autrefois de trouver une paroisse un peu populeuse qui n'eût sa maison ou sa fondation pour école. »

On sait la réputation d'exactitude qu'ont et que méritent les ambassadeurs de Venise dans leurs rapports à la Sérénissime République. Or, aux débuts du XVI^e^ siècle, en 1533, un des ambassadeurs vénitiens, MARIO JUSTINIANO, écrit du peuple français : « Il n'est personne, si pauvre qu'il soit, qui n'apprenne à lire et à écrire. » (*Relations des Ambassadeurs Vénitiens*, t. I, p. 45.)

Consultons enfin un document de premier ordre, savoir le *Traité de la visite pastorale de Gerson* (éd. de Bâle, 1518, pars II, f. c. VII, c. 2); nous y trouvons la recommandation faite aux évêques de s'informer « s'il existe des écoles pour les enfants et comment ils y sont instruits, et de pourvoir à ce qu'il en soit établi là où elles manquent ». — A consulter, pour plus ample informé, l'ouvrage cité plus haut de CH. DE RIBBE, d'où nous avons extrait ces citations, liv. II, chap. IV.

Elle subsiste par elle-même, en vertu d'une délégation immédiate de Dieu.

Conséquences de la première proposition

1° Les droits des parents ont pour objet les moyens nécessaires à l'accomplissement de leurs devoirs dans les soins que réclame le développement physique et moral de leurs enfants.

2° Ces droits ne concernent pas seulement l'autorité à exercer sur la personne de leurs enfants. Les parents ont, en outre, le droit de suppléer dans l'ordre juridique et civil à l'incapacité de leurs enfants et celui d'user des biens de ceux-ci dans l'intérêt de leur mission.

3° Les parents ne peuvent être obligés à rendre compte à leurs enfants, à l'époque de leur majorité, des biens de ceux-ci. Pareille obligation serait contraire à la légitime supériorité des parents sur leurs enfants ainsi qu'au respect et à la reconnaissance que ceux-ci leur doivent pour l'immense bienfait de leur éducation. Les abus accidentels, auxquels peut prêter l'exercice de ce droit, ne sauraient prévaloir contre le principe qui le justifie.

4° La puissance paternelle, qui a pour objet tous ces droits peut se définir d'après M. Cépéda : l'ensemble des droits qui reviennent au père, et, après lui, à la mère, sur les personnes et les biens de leurs enfants légitimes durant le cours de leur minorité. Le père étant le chef naturel, possède à titre principal la plénitude de ces droits. A sa mort, cette plénitude passe à la mère.

5° Les droits de l'autorité paternelle s'éteignent quand la fin en est atteinte, c'est-à-dire quand le jeune homme a atteint son développement normal ou l'époque de sa majorité. Comme cette époque ne saurait être nettement déterminée par le droit naturel, la législateur peut la déterminer quant à ses effets civils pour chaque pays. L'autorité des parents décroît graduellement en approchant de sa limite.

6° Les parents ont le droit de disposer librement de leurs biens, tout en ayant le devoir de sauvegarder avant tout, dans ces dispositions, la prospérité de leur famille. Chaque enfant, toutefois, n'a droit vis-à-vis de ses parents qu'aux

ressources nécessaires pour se créer, par son travail, une condition de vie en accord avec celle qu'il a trouvée au foyer paternel.

Seconde proposition.

La fin secondaire de la société filiale est de multiplier, grâce à la haute puissance de tradition et de solidarité qui s'y incarne, des familles stables et prospères, qui soient la première force du corps social.

Le texte de cette proposition renferme trois assertions que nous prouverons successivement : 1° La fin assignée à la famille dans l'énoncé de la proposition, malgré son importance, n'est que secondaire en regard de celle qui est l'objet direct de la première proposition; — 2° La stabilité et la prospérité des familles provient des bonnes traditions et de l'intime solidarité qui en pénètrent les membres; — 3° Les familles stables et prospères constituent la première force du corps social.

Première assertion.

La fin sociale et publique de la famille ne saurait primer sa fin privée et propre, qui est le bien de ses membres. Pourquoi? Parce que l'homme est un *être personnel* par un titre antérieur et supérieur à celui qui le constitue *être social*. Chaque homme, en effet, par le fond de sa nature, est une personne ayant sous Dieu et en Dieu une fin propre et indépendante du milieu où il vit : il existe avant tout pour Dieu et pour lui-même, et son premier droit, auquel sont subordonnés tous ses devoirs vis-à-vis des autres hommes, est le droit de pouvoir poursuivre, sans empêchement, sa propre fin.

Voilà pourquoi, en créant la famille, Dieu a voulu avant tout créer un milieu de relations morales où l'homme trouverait un concours utile pour sa propre fin, avec le devoir corrélatif de concourir, sans préjudice de sa propre fin, à celle du prochain. La famille est ainsi pour l'homme et non l'homme pour la famille, formule qui indique la priorité de la fin propre et du droit personnel de chaque homme sur les devoirs qu'il contracte vis-à-vis des autres membres de la famille.

La famille a donc pour but principal de suppléer l'insuffisance de ses membres dans le développement de leurs aptitudes, dans l'apaisement de leurs besoins et dans la poursuite de leur destinée finale.

De même et par les suites logiques de ce dessein, en créant la *société publique* ou en la faisant sortir des exigences du milieu complexe où vit et se développe un groupe suffisamment nombreux de familles, Dieu a voulu fournir à toutes ces familles, par un ensemble de relations juridiques que sanctionne une autorité suprême, des conditions d'ordre et des ressources de travail, et partant de richesse, dont ces familles pourraient user en vue du bien personnel de leurs membres. Si les familles contractent ainsi des obligations envers la société publique, c'est à titre de compensation équitable pour les services plus grands qu'elles en reçoivent. De fait et conformément au plan de Dieu, l'ensemble des familles gagne à l'accomplissement fidèle de leurs devoirs vis-à-vis de la société dont elles sont membres.

Nous devons donc répudier la formule payenne : « le citoyen ou la famille pour la cité. » Cette formule implique la méconnaissance ou du moins une notion confuse et incomplète de la valeur et de la destinée personnelle de l'homme, ainsi que de la nature et de la destination principale de la famille (1).

(1) On a nommé la famille la « *cellule sociale* » par une métaphore empruntée aux sciences biologiques.

L'esprit philosophique doit généralement se défier des métaphores et ne les employer qu'en précisant leur sens si souvent équivoque ou trop étendu. La métaphore de cellule peut être admise dans un sens inadéquat, en tant que le bon ou le mauvais état de tout l'organisme résulte du bon ou du mauvais état des cellules composantes, qui ont chacune leur être et leur vie propre tout en se pénétrant d'influences réciproques. Mais si l'on doit admettre qu'un principe vital supérieur, distinct du principe vital particulier de chaque cellule, les modifie et les différencie pour les subordonner toutes à la fin d'un organisme plus vaste, qui constitue l'unité de la plante ou de l'animal, la métaphore ne pourrait s'appliquer sous cet aspect à la famille. Les cellules primitivement homogènes qui constituent les os, les nerfs, la moelle, le sang, les muscles rouges et striés et les muscles blancs et lisses, ont été profondément modifiées sous l'influence d'un principe vital supérieur, pour se plier aux fonctions si différentes des différents organes d'un organisme complet. Telle ne peut être l'action de l'organisme social ou de l'autorité publique sur les familles. L'Etat ne peut modifier les lois et l'activité propre des familles pour s'en servir comme de simples instruments. Cette conception des sociologues-organicistes sur laquelle nous aurons à revenir en traitant de la société civile et politique, est radicalement fausse.

Il reste donc acquis que la mission reconnue aux familles stables et prospères vis-à-vis du corps social n'en constitue qu'une fin *secondaire,* si importante soit-elle, par elle-même.

Seconde assertion.

La stabilité et la prospérité des familles provient des bonnes traditions et de l'intime solidarité qui en pénètre les membres.

Demandons-nous d'abord quelles sont ces bonnes traditions.

C'est au premier rang le *respect de l'autorité paternelle,* et, au sein de ce respect, la fidélité à cinq grandes lois qui font la perfection morale de l'homme, mais qui coûtant beaucoup à la faiblesse humaine, appelle à leur secours l'influence continue de leçons et d'exemples donnés par les parents, et que les enfants acceptent avec un véritable esprit d'obéissance.

Nous trouvons ces traditions fortement établies dans les familles stables et prospères, dont l'histoire nous est connue.

La première de ces traditions, le *respect de l'autorité du père et de la mère,* règne chez tous les grands peuples et dans toutes les grandes civilisations. Nous pourrions citer des centaines de témoignages venus des historiens de la Grèce et de Rome, où le culte des aïeux morts confirmait le respect des parents vivants. Dans la famille chinoise, le respect des parents, honorés comme les images sensibles de l'autorité et de la providence divine, est encore plus profond, et il soutient depuis quatre mille ans au cœur des populations de cet immense empire les vieilles traditions qui en expliquent les qualités très grandes, malgré les défauts qu'une aveugle routine y a soudés.

Dans les familles chrétiennes, le respect de l'autorité des parents a toujours été regardé comme un devoir religieux. Celui-ci a sa plus haute sanction dans la bénédiction que les parents donnent à leurs enfants chaque jour et surtout dans les circonstances les plus solennelles de la vie. Dans les « Livres de raison » dépouillés par Ch. de Ribbe, bien souvent il est fait mention de cette bénédiction dans le récit de la mort d'un père ou d'une mère. Dans ces mêmes livres comme dans les testaments qui nous été conservés, la

désignation de l'héritier est souvent exprimée dans une formule qui joint la transmission de l'autorité à celle des biens (1).

Sous les influences de cette puissante autorité, aimée autant que respectée par les enfants, règnent dans les familles prospères cinq grandes lois, que nous allons passer en revue, pour en constater la nécessité et les heureux fruits.

La première de ces lois est la *loi de la prière*, qui est à la fois le fruit et la sauvegarde de l'esprit religieux et la grande force de l'âme en face des devoirs et des épreuves de la vie. Sans les habitudes fermement retenues de la prière, les croyances religieuses perdent peu à peu leur empire sur la

(1) Empruntons un exemple intéressant à l'ouvrage cité plus haut de Ch. de Ribbe, pp. 386 et 541-543.

Une famille stable entre toutes est celle des Duranti, qui s'est perpétuée de 1410 jusqu'à nos jours, en donnant à la Provence *dix-huit* de ses procureurs et à la Cour des comptes *sept* de ses membres. Son histoire pourrait se reconstituer tout entière avec la série de ses testaments. C'est de ces testaments que nous allons citer quelques extraits. Le 15 octobre 1592, Jean Duranti déclare dans son testament « vouloir récompenser celle qui depuis son mariage a souffert en tous ses biens et adversités, s'est employée à l'augment de sa maison... » Il entend qu'elle soit dame, maitresse, administratice de tout son bien ainsi qu'elle était de son vivant, que ses enfants la respectent comme s'il était encore en vie. Puis il lui donne pour aide et conseil son fils Jérôme : « Je délaisse à mon fils Hiérosme l'autorité, honneur et prérogative sur tous mes autres enfants et veux qu'aucune chose ne soit faite sans son advis et sans l'adveu de ma bien-aymée femme, leur mère. » Un autre membre de cette famille, Antoine Duranti, écrit de même le 5 juillet 1648 : « Je charge tous mes enfants d'obéir à leur mère et à leur oncle, à peine de privation des dits légats. » Cent ans après, le 30 juillet 1749, Marc-Antoine Duranti consigne dans son testament des recommandations qui témoignent du même esprit : « Quoique je sois convaincu pleinement de la tendresse et du bon cœur de mon fils héritier pour sa chère mère, je l'exhorte néanmoins a avoir pour elle tout le respect et toute l'attention possibles. J'exhorte mon cher fils... d'entretenir la paix et l'union dans la famille et de ne rien entreprendre qu'après avoir pris conseil de son cher oncle. »

Ajoutons à cet exemple un autre tiré de testaments faits en Provence. Le 9 février 1453, Jehan de Forbin, notable citoyen de Marseille, père de Palamède, qui négocia la réunion de la Provence à la France, règle en ces termes la transmission de ses biens et de son autorité : « Je veux et ordonne que Jehan (l'ainé) gouverne tous mes biens jusqu'à ce que Palamède soit majeur et tant que ce dernier ne sera pas resté un an ici. Je prie Jehan et je lui commande de gouverner bien et loyalement, sous peine de ma malédiction, ce dont je ne crois pas nécessaire de le menacer. Il ne fera rien sans l'avis de son frère Jaume et j'entends que ma femme, leur mère, garde tout l'argent. Je supplie mes enfants de bien se comporter les uns à l'égard des autres en bonne amitié et sans discussion et je leur en fais l'injonction formelle. » Voilà avec quelle autorité il exprimait ses dernières volontés.

conscience et le cœur. Aussi pas de tradition plus belle et plus salutaire que la prière en commun, où la famille tout entière se retrempe dans les mêmes clartés et s'unit dans une même aspiration vers Dieu, leur bienfaiteur et leur père.

La *Cité antique* de Fustel de Coulanges, qui nous fait pénétrer si intimement dans les mœurs familiales d'Athènes et de Rome, nous montre quelle place importante y prenait l'accomplissement du devoir religieux (1).

Cette tradition de la prière en commun est également une tradition fidèlement gardée par les familles chrétiennes. La famille boer, dont les mœurs ont apparu si pures et si viriles dans la lutte gigantesque de ce petit peuple contre la puissante Angleterre, a toujours regardé comme le premier de ses devoirs l'invocation en commun de Dieu et la lecture, faite avant le repas principal, de la *Bible*.

Après la loi de la prière plaçons la *loi du travail*, qui fait fructifier les biens dus à la munificence divine.

Nous avons déjà dit dans notre thèse V combien cette loi est indispensable à la perfection de l'homme, outre qu'elle est la première source de la richesse privée et publique. Mais l'homme ne naît pas travailleur; il doit le devenir à l'aide d'une longue discipline et d'un viril apprentissage, qui triomphent de sa mollesse naturelle et le plient aux habitudes de l'effort persévérant. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les peuplades sauvages qui, abandonnées à elles-mêmes, préfèrent la misère dans l'oisiveté à l'abondance dans le travail. Aussi est-ce dès le jeune âge qu'on doit faire accepter et pratiquer par l'homme le devoir du travail et lui inspirer le mépris et la répugnance pour une vie de désœuvré. Voilà pourquoi la loi du travail doit être gardée avec un soin jaloux parmi les traditions et les leçons de la famille, quelle qu'en soit la richesse, car la richesse séparée du travail, qui la crée, devient pour l'homme, la famille et la société tout entière, un agent naturel de corruption.

C'est cet esprit de travail joint à la simplicité des mœurs qui a fait la supériorité des familles et des classes rurales. On a pu le constater récemment par l'exemple du peuple boer et jadis par l'exemple du peuple romain. « Nos grands aïeux, écrivait le savant Varron, avaient bien raison de mettre

(1) Voir plus haut, à l'article qui concerne la famille antique.

l'homme des champs au-dessus de l'homme des villes. Aussi avaient-ils partagé leur temps de façon à ne donner aux affaires de la ville que deux jours sur neuf, consacrant les sept autres exclusivement aux occupations rurales... De nos jours, il n'est guère de chefs de famille qui, laissant là la faux et la charrue, n'aient émigré dans l'enceinte de Rome et ne consacrent au cirque et au théâtre les mains qui, jadis, étaient occupées aux champs et aux vignobles. » (1)

Un des signes les moins équivoques de la décrépitude morale d'un peuple est le déclassement produit par le désir inquiet d'arriver vite à la fortune et par le dégoût d'une condition modeste dans une vie de travail. Alexis de Tocqueville, étudiant, dans son bel ouvrage, *L'ancien régime et la Révolution*, la désorganisation de l'ancien régime, signale, comme un trait de cette désorganisation ne se retrouvant nulle part au

(1) *De agricultura*, lib. II.

Les livres de raison sur les mémoires laissés par les familles prospères témoignent de l'esprit de travail qui y régnait. Faisons-leur deux emprunts, en les extrayant de l'ouvrage de Ch. de Ribbe.

La famille des Gardanne, ayant pour devise « Magna dos parentum virtus. » a vu, de 1611 jusqu'à nos jours, ses membres s'illustrer dans les consulats en Orient. Un d'entre eux, Ange-Nicolas de Gardanne, consul à Chypre en 1748 et à Tripoli en 1755, avait porté haut et ferme le drapeau de la France et avait fondu sa vaisselle et vendu les bijoux de sa femme pour armer des vaisseaux contre les pirates de la Méditerranée. De retour à Marseille en 1764, il écrit sous forme de mémoire une instruction à ses deux fils, et y insère ces paroles : « Bien employer le temps, c'est savoir vivre; être désœuvré, c'est végéter. Le premier est de l'homme, le second de l'animal. Levez-vous matin; c'est d'ailleurs salutaire pour la santé. Raisonnez sur votre état, voyez ce que vous lui devez et ce que vous pouvez faire de mieux. Distribuez vos heures, exécutez et ne renvoyez rien à demain de ce que vous pouvez faire aujourd'hui. Le désœuvrement conduit à la dissipation... il ne suffit pas de ne point faire mal et du mal: il faut faire bien, mieux et du bien... ».

D'Aguesseau, chancelier de France, dans son discours sur la vie et la mort de son père, raconte comment son père instruisait ses fils en voyage et leur inculquait l'esprit d'ordre et de travail : « Son carrosse devenait une classe. On y observait une règle presque aussi uniforme que si nous eussions été dans le lieu de notre séjour ordinaire. Après la prière des voyageurs, par laquelle ma mère ouvrait toujours la marche, nous expliquions les auteurs grecs et latins qui étaient l'objet actuel de nos études. Mon père se plaisait à nous faire bien pénétrer le sens des passages les plus difficiles... Souvent même, il nous obligeait à traduire du français en latin, pour suppléer aux thèmes que le voyage ne nous permettait pas de faire. Une lecture commune de quelque livre d'histoire ou de morale succédait à ces exercices ». C'est à cette forte école que le chancelier apprit le droit, les langues anciennes, l'anglais, l'italien, l'espagnol, le portugais et qu'il éleva son fils, auquel il adressa en 1716, dans ses fonctions de procureur général, le beau plan d'études publié dans le recueil de ses œuvres.

même degré qu'en France, l'aversion qui existe chez l'agriculteur pour la profession qui l'a enrichi. « On ne voit presque jamais, s'accordent à dire les documents de l'époque, qu'une génération de paysans riches. Un cultivateur parvient-il par son industrie à acquérir un peu de bien, il fait aussitôt quitter à son fils la charrue et lui achète un office. » (1)

Pour conserver l'amour du travail pur et viril au sein de la richesse, il faut donc qu'à la loi du travail qui crée cette richesse s'ajoute la *tempérance* qui en écarte les excès et les abus. La frugalité des mœurs, la modération dans les plaisirs permis, la proscription du luxe qui exalte la vanité et des raffinements du bien-être qui aiguisent la sensualité, sont nécessaires à l'hygiène de l'âme et du corps. Voilà pourquoi dans les pays civilisés, où le bien-être et le luxe ont des appas si séduisants et éveillent des convoitises si faciles à satisfaire, il faut que la tempérance soit une vertu de famille et une tradition du foyer domestique. Sans pareille tradition, fortement soutenue par l'autorité paternelle, les enfants des familles riches ne sauraient échapper aux séductions du luxe et du sensualisme énervant. Ainsi dans ces familles, le plan d'éducation devrait-il s'inspirer du règlement de vie du

(1) DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la Révolution,* p. 189. CH. DE RIBBE à qui nous empruntons les lignes écrites plus haut, fait remarquer que ce mal a commencé au XVI[e] siècle, lorsque l'idéal du progrès cessa d'être lié au développement fécond des libertés des campagnes, pour se concentrer dans les plaisirs et la bureaucratie des villes; et il cite ce témoignage du célèbre BERNARD PALISSY : « Je m'esmerveille d'un tas de fols laboureurs, qui, soudain qu'ils ont un peu de bien gagné avec grand labeur en leur jeunesse, auront honte après de faire leurs enfants de leur estat de labourage, ains (mais) les feront du premier jour plus grands qu'eux-mêmes .. et ce que le pauvre homme aura gagné à grand peine et labeur, il en despensera une grande partie à faire son fils « Monsieur : » lequel monsieur aura encore honte de se trouver en compagnie de son père et sera desplaisant qu'on dira qu'il est fils d'un laboureur. Et si, de cas fortuit, le bonhomme a certains autres enfants, ce sera ce monsieur-là qui mangera les autres et aura la meilleure part, sans avoir esgard qu'il a beaucoup cousté aux escholes, pendant que ses autres frères cultivaient la terre avec leur père. »

Henri IV, dont on ne louera jamais assez le génie politique, le bon sens et la fermeté de caractère, essaya, non sans succès, de réagir contre ce fléau, en s'attaquant au principe du mal, l'exemple de la noblesse terrienne, que le luxe et la vie de plaisirs des derniers Valois avait attirée et retenait à Paris. Il recommanda avec toute son autorité l'excellent ouvrage d'OLIVIER DE SERRES, *Théâtre d'agriculture et Mesnage des champs,* où la vie rurale et les progrès de l'agriculture sont exposés et célébrés dans des termes qui l'enthousiasmèrent. « Lui-même, comme le raconte HARDOUIN DE PÉRÉFIXE dans l'*Histoire du roi*

duc de Bourgogne et de ses frères, publié par Mgr Dupanloup dans le premier tome de son traité sur l'éducation. C'est la fidélité aux vieilles et fortes traditions familiales qui a porté Louis XIV à ordonner que ses petits-fils ne mangeraient le matin à leur collation que du pain sec et ne boiraient que du vin coupé d'eau.

Mais pour que l'autorité paternelle puisse sanctionner efficacement dans l'éducation des enfants ces traditions de travail et de frugalité contre les tentations d'une vie de plaisirs, que la perspective d'un opulent héritage aiguillonne si naturellement, le législateur doit laisser à cette autorité la *liberté testamentaire*, qui en est le complément, de par le droit naturel.

La quatrième tradition de la famille, destinée à passer de là dans la société tout entière est la *loi de la justice*, qui implique la sincérité des paroles et l'honnêteté des actes. C'est au sein de la famille que les enfants doivent acquérir, par des enseignements sans cesse répétés et appuyés d'exemples, l'habitude de la franchise, de la loyauté et de cette parfaite probité dans toute leur conduite, qui se soutienne plus tard dans la vie publique et devienne dans les relations sociales et l'action politique leur force et leur honneur. Ces vertus exigent comme condition de belle venue

Henry-le-Grand, (éd. de 1749, pp. 271-272), il déclara hautement à sa noblesse qu'il voulait qu'ils s'accoutumassent à vivre chacun de son bien, et pour cet effet, qu'il serait bien aise, puisqu'on jouissait de la paix, qu'ils allassent voir leurs maisons et donner ordre à faire valoir leurs terres. Ainsi, il les soulageait des grandes et ruineuses dépenses de la Cour en les renvoyant dans les provinces, et leur apprenait que le meilleur fonds que l'on puisse faire est celui d'un bon ménage. Avec cela, sachant que la noblesse française se pique d'imiter le roi en toutes chose, il leur montrait par son propre exemple à retrancher la superfluité des habits; car il allait ordinairement vêtu de drap gris avec un pourpoint de satin ou de taffetas sans découpures, passements ni broderies. Il louait ceux qui se vêtaient de la sorte et se riait des autres, qui portaient, disait-il, leurs moulins et leurs bois de haute futaie sur leur dos. »

Olivier de Serres atteste dans son ouvrage que « ç'a esté de tout temps l'humeur de la noblesse française d'habiter aux champs, n'habitant aux villes que pour faire service au Roy et pourvoir aux affaires pressées ». Au reste, les relations des ambassadeurs vénitiens, si estimées par la justesse d'observation qui s'y constate à chaque page, contiennent d'intéressants détails sur la vie simple et occupée que gardait aux champs la partie de la noblesse française demeurée fidèle aux traditions de l'existence provinciale. La plaie de l'absentéisme s'est étendue sous les derniers Valois; elle a fortement diminué sous Henri IV et a fait de nouveaux progrès sous Louis XIV et Louis XV; toutefois, une partie notable de la noblesse y a échappé.

et de parfaite croissance un terrain de culture abrité sous le toit domestique. Les exemples du monde ne suffisent pas, par leur influence propre, à les faire germer et fructifier dans les âmes qui n'en auraient pas puisé la tradition dans le souvenir des ancêtres.

Par contre, on trouve jusque dans les pays les plus corrompus, des traditions de sincérité et de probité transmises dans toute leur pureté et leur force à travers de longues générations et assurant ainsi, comme récompense aux familles qui en sont les héritières, une estime universelle. Nous avons pu citer à ce sujet un exemple significatif dans les familles des *Parsis* de l'Hindoustan, qui en dehors de toute législation et de tout gouvernement, par la seule seule force des traditions familiales, gardiennes de leurs croyances religieuses et morales, ont su acquérir et conserver une réputation de loyauté en paroles et de probité en affaires, à laquelle tout l'Orient rend hommage et à laquelle les commerçants *parsis* doivent une prospérité sans rivale parmi les peuples orientaux (1).

Enfin est-il besoin de dire que la *loi des chastes mœurs* doit être le couronnement et l'égide protectrice des autres traditions de la famille, pour en assurer la stabilité et la prospérité? Nous croyons avoir établi ce point avec une clarté et une force suffisante en développant dans notre thèse XVI les trois premières lois qui doivent régir l'union conjugale. Nous y avons fait ressortir l'importance souveraine qu'aura toujours au point de vue des parents comme au point de vue des enfants le respect des lois de la chasteté.

Mais à ces cinq traditions, pour en être le lien et la force permanente, doit se joindre le *principe de la solidarité* la plus intime, comprise dans son sens le plus élevé. La solidarité, qui peut se traduire par la belle formule sociale « Chacun pour tous et tous pour chacun », doit avoir sa plus pure et sa plus haute expression dans la famille et y entretenir un échange continu de services et de dévoûments.

Dans les familles stables et prospères, qui traversent les siècles avec l'héritage des cinq traditions que nous venons d'analyser, l'honneur de la famille est l'honneur de chacun de ses membres, et l'honneur de chacun de ceux-ci est consi-

(1) Voir plus haut, 1re section, pp. 36-38.

déré par tous comme faisant partie Intégrale de l'honneur attaché au nom. De là cette sollicitude d'en écarter toute tâche et toute poussière; de là ces efforts collectifs pour que tous se pénètrent de l'esprit de la famille, en soutiennent le bon renom, en raffermissent la prospérité, si elle était ébranlée ou menacée. De là aussi ces dévoûments tendres, délicats, généreux par lesquels on s'entr'aide dans l'accomplissement des devoirs onéreux ou dans le support des pénibles épreuves. De là encore cette heureuse contagion de la joie et de la douleur, qui fait de la joie ou de la douleur personnelle d'un membre de la famille une joie ou une douleur commune à tous. De là enfin les sacrifices parfois héroïques, qui se font au sein de la famille, sacrifices de l'intérêt individuel en faveur de l'intérêt collectif, sans calcul ou espoir de compensation, rien que par amour et par besoin de contribuer au bonheur des siens.

Cet esprit de sacrifice trouve sa manifestation la plus fréquente et la plus bienfaisante dans les familles-souches, décrites en tête de cette thèse, où nous voyons l'héritier dépenser toutes ses forces et sacrifier toutes ses réserves à bien placer ses frères et ses sœurs et ceux-ci parer, par leurs ressources personnelles, aux calamités qui atteignent ou menacent d'atteindre l'établissement auquel est attaché l'honneur du nom et le souvenir des aïeux.

Qui niera que cette concentration, inspirée par l'amour, des peines, des efforts, des bons exemples, des dévoûments et des sacrifices ne soit pour la famille, qui en recueille les fruits, un puissant principe de durée et de prospérité?

Troisième assertion.

Les familles stables et prospères constituent la première force du corps social.

Prouvons-le en analysant les conditions de prospérité du corps social, et en montrant d'une part l'influence des familles stables et prospères sur ces conditions, et d'autre part la supériorité de cette influence sur celle du régime politique ou des autres associations d'ordre civil ou social.

La condition fondamentale de la prospérité des peuples se trouve dans le nombre, la constitution robuste, ainsi que les qualités intellectuelles et morales des citoyens. Or, ces

conditions dépendent d'abord des qualités prolifiques des familles, ensuite de l'éducation physique, intellectuelle et morale ainsi que du régime de vie et de travail au sein desquels les enfants sont élevés. C'est ainsi que les familles rurales ont été toujours le meilleur fonds de réserve des fortes populations et y ont le mieux représenté la race avec son originalité caractéristique. Les familles des pays montagneux surtout, comme le note Ch. de Ribbe, par le fait même d'une plus grande énergie de travail, de mœurs plus frugales, d'une moralité supérieure, d'une plus grande stabilité de traditions et d'une plus sûre protection contre les influences corruptrices des villes, constituent, par leur lente émigration dans les milieux plus riches, un perpétuel rajeunissement de la population urbaine. Au reste, le puissant mouvement d'émigration qui assure aux Etats-Unis d'Amérique et à l'Australie l'immense développement de leur population et de leur prospérité est dû tout entier à l'initiative de familles laborieuses, énergiques, douées d'une riche vitalité, parmi lesquelles il faut surtout citer les familles irlandaises, canadiennes, italiennes et allemandes.

Le régime politique, dira-t-on, exerce une grande influence sur la prospérité des peuples. C'est vrai. Mais cette influence est incomparablement moindre que celle du caractère propre des familles. Dans presque tous les pays régis par une même constitution et un même gouvernement politique, vous trouvez des zônes très différentes sous le rapport de la moralité des populations. Pour en être convaincu, ils suffit de comparer en France la Bretagne, le Poitou, l'Auvergne, la Franche-Comté ainsi que les départements limitrophes des Alpes et des Pyrénées à la Champagne, à la Gascogne et aux départements avoisinant Paris, et en Belgique certaines provinces flamandes au Hainaut. Par contre, un regard jeté sur les peuples et les régions politiques les plus différents vous découvre des zônes semblables. C'est bien une preuve que le régime politique a une influence bien plus faible sur la moralité et, par suite, sur la prospérité des peuples que l'esprit et les traditions des familles.

De même le régime social, dont la perfection se trouve dans le groupement par corporations à la fois bien distinctes et bien unies, exerce, il est vrai, sur la prospérité d'un peuple une influence très grande. Cependant le régime familial, lui

encore, est d'une efficacité bien supérieure. Aussi l'abolition des corporations médiévales n'a pas empêché l'essor des peuples modernes, et, d'autre part, des pays à forte constitution familiale, comme le pays basque, les pays anglo-saxons, et, en général, les zônes rurales de l'Europe, ont gardé jusqu'ici, malgré les changements politiques et sociaux qui les ont atteints, leur caractère propre et leurs anciennes traditions.

Nous pourrions étendre cette preuve bien plus loin et faire remarquer que les plus grandes perturbations sociales et les plus grands changements de régime politique ont, sur le régime de vie et les mœurs originales d'un peuple, bien moins d'influence qu'on ne croit. Au contraire, la loi du partage forcé, qui atteint directement la constitution de la famille, a exercé, en France et en Belgique, une influence très puissante. Ce régime est en grande partie la cause de l'arrêt de la population en France et il ralentit d'année en année le développement normal de la population en Belgique, outre qu'il a introduit dans ces deux pays un principe actif de morcellement dans les propriétés et d'instabilité dans le commerce et l'industrie.

La puissance sociale des familles stables et prospères se manifeste dans l'aristocratie de naissance, qui a fourni tant de grands hommes dans tous les ordres du génie et du mérite. Nous croyons en avoir donné une preuve suffisante à la fin de notre thèse XIII. Cependant nous croyons utile d'y ajouter un groupe de faits qui la confirme et la corrobore.

Les dynasties royales constituent les familles les plus prospères et les plus élevées de toutes, quoiqu'elles soient plus exposées que toutes les autres par leur élévation, leur richesse et leur prospérité temporelle à la corruption du sensualisme et de l'orgueil. Mais d'autre part, par l'effet de leurs traditions et du principe de responsabilité et de solidarité qui s'y incarne si puissamment, elles ont, proportion gardée, fourni un bien plus grand nombre de grands hommes que les autres classes sociales. On compte au moins douze rois qui sont saints, et une centaine de reines et de princes et princesses issus de sang royal, qui ont été canonisés ou béatifiés à raison de leurs vertus et de leurs mérites.

Considérons en détail deux de ces familles, la maison carlovingienne et la maison capétienne. La maison carlovingienne nous offre cinq hommes d'un mérite supérieur, qui se suivent : Pepin de Landen, le chef de cette famille, Pepin de Herstal, Charles Martel, Pepin le Bref et Charlemagne. De plus, de Pepin le Bref est descendu, par Carloman, Othon le Grand, le véritable fondateur de l'empire germanique, et, par Charlemagne, Lothaire I. Parmi les Capétiens, en ligne directe, nous trouvons Robert le Fort, Hugues le Grand, Hugues Capet, Philippe-Auguste, S. Louis IX, Philippe-le-Hardi et Philippe le Bel; et en ligne indirecte, par Charles de Valois, second fils de Philippe le Hardi, Charles V le Sage, Louis XI, Charles VIII, Louis XII; ensuite par Robert, comte de Clermont, fils de saint Louis, les rois bourbons Henri IV, Louis XIV, et par le frère de Louis XIV, la famille d'Orléans, où nous voyons autour de Louis-Philippe plusieurs princes, comme le prince de Joinville, le duc de Nemours et le duc d'Aumale, doués de talents supérieurs. Enfin, dans la branche cadette des Bourbons, nous trouvons l'homme de génie, qui s'appelle le grand Condé. Nous aurions encore pu citer dans la branche aînée des Bourbons Louis XVIII et le comte de Chambord, tous deux fins lettrés et doués de remarquables talents. Comment nier qu'il y ait parmi ces noms une somme de qualités d'esprit et de caractère, qui suppose un terrain de culture vraiment exceptionnel? On peut se demander si une pareille somme de talents et de mérites se trouve parmi un millier d'hommes pris dans le meilleur milieu des classes inférieures (1).

(1) Au-dessous de ces grandes dynasties, il y a des familles stables et prospères où se révèle, d'une manière également saisissante, la puissance de l'hérédité et de l'éducation familiale. Choisissons quelques exemples en France.

Voici la famille DE BAYARD. Quels ancêtres! Presque tous sont des modèles d'amour patriotique. Antoine du Terrail, son cinquième aïeul, meurt à la bataille de Varces. Robert, son fils, est tué au service de Humbert I, dauphin du Viennois. Philippe du Terrail expire aux pieds du roi Jean à la bataille de Poitiers. Pierre I, un des fils de Philippe, est frappé mortellement à la bataille d'Azincourt et son frère Jean à celle de Verneuil. Pierre II, aïeul de Bayard, est tué à Montlhéry, et Aymard, père du chevalier, reçoit à Guinegate de profondes blessures qui le rendent impotent jusqu'à sa mort. Bayard succombe en héros chrétien le 30 avril 1524, et le dernier représentant de cette admirable famille meurt au siège de Gravelines en 1644.

La Provence, célèbre par des familles-souches, qui sont de vraies pépinières de soldats et de marins, nous présente les BEAUSSIER, dont *quatre* furent chefs d'escadre, *neuf* capitaines de vaisseau, *un grand nombre* lieutenants, et qui, de 1605 à 1789,

Une preuve d'ordre spécial de la puissance sociale qui dérive des familles à fortes traditions, nous vient de la carrière militaire. Durant des siècles en Europe et encore maintenant en Prusse le corps des officiers se recrute surtout dans l'aristocratie. Ce recrutement si restreint a cependant suffi pour produire nombre de généraux du plus haut mérite. Il faut bien en tomber d'accord, presque tous les généraux de génie que l'Europe a pu admirer depuis le moyen âge, y compris Napoléon Bonaparte, sont issus de familles nobles, qui sont généralement à caractère traditionnel très accentué. Parmi les généraux de génie de l'antiquité bien connus, le même fait se constate. Les Camille, les Quintus Capitolinus, les Fabius, les Marcellus, les Scipion, les Pompée et les César appartenaient à l'aristocratie romaine et l'emportent sur Marius, le plus célèbre général issu des rangs plébéïens. Joignez-y, pour la Grèce, Miltiade, Thémistocle, Cimon, Alcibiade, Agésilas, et, pour la Macédoine, Alexandre le Grand, qui n'a d'égal dans l'antiquité qu'Annibal, de la noble famille des Barca, et César, issu de l'illustre gens

donnèrent à Toulon, leur ville natale, *quinze* consuls, *seize* capitaines commandant la force armée, *six* intendants de la force armée, *six* intendants de la santé, *cinq* intendants de la police et *vingt-et-un* conseillers municipaux. (Octave Teissier, *Histoire de Toulon au moyen âge,* 1869, p. 26 des preuves justificatives, cité par de Ribbe, p. 162.)

Cette même Provence, dont nous avons déjà fait connaître les Gardanne de Marseille, nous offre encore comme exemple la famille du Laurens, dont le chef Louis, médecin d'Arles et mort en 1575, a laissé *huit fils, tous hommes distingués,* parmi lesquels on compte trois docteurs en droit, dont un, l'aîné, Honoré, est devenu archevêque d'Embrun; trois docteurs en médecine, dont un, André, est devenu premier médecin de Henri IV; un docteur en théologie, devenu chanoine et premier théologal, et enfin le plus jeune, trois fois provincial de l'ordre des Capucins. Le testament de Louis, le père de ces huit enfants, est un modèle de sagesse et d'autorité paternelle.

Autre exemple de la puissance sociale des traditions familiales en Provence : on y trouve, au Parlement, *sept* Rabasse de Vergons procureurs généraux, *sept* Coriolis et *quatre* Grimaldi présidents à mortier, *six* Thomassin, également présidents, plus un avocat-général et *six* conseillers, enfin *dix-huit* Duranti procureurs du pays et *sept* membres de la Cour des comptes. (Cf. plus haut, p. 662.)

Citons, comme exemple particulier dans la peinture, la famille des Vanloo, dont *sept* membres furent académiciens et peintres du roi; celle des Vernet, dont le premier, Joseph, qui arriva à la célébrité, fut père et grand-père de peintres renommés, parmi lesquels Horace Vernet, et celle des Parrocel, dont le chef, Barthélemy Parrocel (1605), a un lignée d'une dizaine de peintres de valeur.

Quels souvenirs enfin de familles stables et prospères n'évoquent pas les noms des Lamoignon, des d'Aguesseau et plus haut les noms des Guize et des Montmorency?

Iulia. A coup sûr, le génie militaire suppose une puissance de tête et de volonté exceptionnelle : il semble qu'il faille un milieu exceptionnel pour le produire.

Demandons un dernier ordre de preuves en faveur de notre thèse sur la famille considérée comme la première force du corps social, à deux pays bien différents, mais tous deux caractérisés par la libre expansion de familles à traditions fortes et originales.

Le premier exemple nous est offert par ce *pays basque,* tant dans sa partie espagnole que dans sa partie française, que nous avons fait connaître plus haut.

« La Biscaye espagnole nous montre, écrit Ch. de Ribbe, d'accord avec Le Play, le dévoûment au bien public produisant des associations modèles en tout genre pour l'assistance publique, pour l'entretien des hospices, pour les assurances mutuelles contre la mortalité des bestiaux. Grâce à d'abondantes libéralités privées, les moindres villages sont pourvus des institutions les plus utiles, de beaux édifices et n'ont presque plus de progrès à réaliser... Le système électoral y repose toujours sur la famille; le devoir du suffrage y est encore exercé par les chefs de maison; les anciennes assemblées générales y sont représentées aujourd'hui par des juntes et les délibérations rendues publiques sans inconvénient... « L'étranger qui assiste pour la première fois aux juntes générales de la Biscaye, dit un publiciste de ce pays (De Moriana) est étonné de deux choses : du profond amour et de l'intérêt religieux avec lequel les deux cents représentants dont elles sont formées, s'occupent des affaires publiques, qu'ils regardent comme leurs affaires personnelles, et de la parfaite connaissance de ces affaires avec laquelle parlent et discutent de simples et rustiques cultivateurs en vestes et en culottes. Car il faut remarquer que les trois quarts des députés ont quitté la charrue pour venir au congrès biscayen. » (1)

(1) Ch. de Ribbe, ouvrage cité, liv. I, chap. V, p. 135-136. L'auteur reproduit en note l'extrait suivant d'une communication faite à la Société d'économie sociale (9 février 1868) par A. de Trueba, archiviste de la Biscaye : « Dans le village de la Sopuerta, mon pays natal, au sein d'une vallée de trois cents foyers, il y a un hôpital et trois écoles soutenues par des particuliers. Pendant les dix dernières années, les particuliers natifs du pays ont dépensé 200,000 réaux (50,000 fr.) en travaux d'utilité publique. Il est fréquent de rencontrer dans les parties les plus pauvres de la Biscaye des édifices remarquables, des institutions de charité ou

L'instruction publique est très avancée dans la Biscaye. Sur une étendue de moins de 400 kilomètres carrés, on compte 20,000 enfants fréquentant l'école, bien que les habitations y soient isolées au milieu des montagnes. Les statistiques de l'instruction primaire en Espagne classent les pays basques au premier rang pour l'instruction primaire. La Biscaye est, en outre, un pays célèbre par son courage et son patriotisme. On y rappelle encore un fait mémorable qui date de trois siècles. En 1595, on consigna dans un édit royal que la Biscaye avait tellement perdu de sang et sur terre et sur mer au service du Souverain que la plus grande partie de ses habitants mâles avait péri, de telle sorte que cette province comptait plus de dix mille veuves.

Empruntons notre second exemple au souvenir du petit peuple boer, qui a versé si généreusement son sang pour sa patrie et sa liberté. Les institutions et les mœurs de ce peuple, telle qu'elles se sont brusquement révélées à l'admiration des vieux peuples d'Europe, sont essentiellement familiales et mettent dans tout leur relief la vitalité et la supériorité morale de l'esprit de famille librement développé sous l'influence de puissantes croyances religieuses. La religion, les mœurs frugales et l'héroïsme de ce peuple, les qualités militaires et la culture intellectuelle de ses chefs.

d'instruction, dus totalement ou en grande partie à la libéralité des émigrants qui, ayant acquis une fortune en Amérique, sont rentrés au pays natal pour y passer le reste de leur vie et employent leurs richesses, leur activité et leur expérience pour améliorer leur village. »

Arthur Young, le célèbre observateur anglais dans ses *Voyages en France pendant les années 1787-1789* (Ed. Guillaumin, t. I, p. 77), contemple avec une admiration sans limite dans le Béarn (pays basque français) les domaines des paysans : « En prenant la route de Moneins, écrit-il, je suis tombé sur une scène *si nouvelle pour moi en France* que j'en pouvais à peine croire mes yeux. Une longue suite de chaumières bien bâties, bien closes et confortables, construites en pierres et couvertes de tuiles, ayant chacune son petit jardin entouré d'une haie nettement taillée, ombragé de pêchers et d'autres arbres à fruits, de beaux chênes épars dans les clôtures et çà et là de jeunes arbres traités avec ce soin, cette attention quiète du propriétaire que rien ne saurait remplacer. De chaque maison dépend une ferme parfaitement enclose, le gazon des tournières dans les champs de blé est fauché ras et ces champs communiquent ensemble par des barrières ouvertes dans les haies... Ce pays est tout entier entre les mains de petits propriétaires, sans que les fermes se morcellent assez pour rendre la population misérable ou vicieuse. Partout, on respire un air de propreté, de bien-être et d'aisance dans les étables fraichement construites, dans les petits jardins, dans les clôtures... »

le patriotisme ardent des femmes et des enfants, l'humanité et la courtoisie chevaleresque déployées après la bataille vis-à-vis des ennemis blessés ou prisonniers, l'entente mutuelle à travers les hasards de la guerre et l'acceptation stoïque des dures conditions de paix après l'écrasement progressif de toutes les forces et de tous les efforts, dénotent une puissante et magnifique race d'hommes. Or, cette race s'est créée spontanément, sur le « veldt » africain, au sein de quelques familles croyantes et laborieuses. C'est un fruit de *culture familiale.*

Et maintenant, mettons fin à cette section du droit naturel qui a pour objet le droit domestique, en revendiquant au nom de ce droit, devant toutes les législations présentes et futures, le maintien du caractère *autonome* et *hiérarchique* de la famille, avec la *liberté de l'éducation et du testament.*

Le père et la mère connaissent et aiment mieux leurs enfants que l'Etat et ils savent mieux que lui former leurs mœurs et les diriger vers leur destinée. Que l'Etat les aide dans cette mission par un large concours, c'est juste : mais que ce concours ne se transforme jamais en despotisme ou en usurpation.

V

Le Droit Civil et Politique

Thèse XIX.

La société civile peut se définir une société d'hommes juridiquement unis sous une autorité suprême et indépendante, en vue d'assurer leur paix et leur prospérité communes dans l'ordre temporel. — Elle a donc pour fin de compléter l'insuffisance des individus, des familles et des sociétés particulières vis-à-vis de ce double bien. — De cette fin résulte une double mission : une mission principale, ayant pour objet la paix publique par la juste détermination et la protection efficace de tous les droits civils et politiques; une mission secondaire, qui est de promouvoir la prospérité générale de la société, par les ressources et les services qu'elle exige.

Qu'on veuille bien, tout d'abord, consulter les notions générales sur la société et sur l'autorité, que nous avons placées en tête du droit domestique, lequel a pour objet la première des sociétés naturelles; — ensuite les principes et les faits d'ordre économique que nous avons insérés dans notre droit social, à la thèse XIV, n^{os} 4 et 5, pour en déduire les relations de l'Etat et de la Liberté dans l'ordre économique. On y trouve l'exposé de plusieurs systèmes de sociologie sur ces relations, et, entre autres, l'exposé des principes en cette matière de l'Encyclique *Rerum Novarum*.

Mais nous devons ajouter à ces exposés d'autres exposés, qui appartiennent plus exclusivement au droit civil et politique.

Dans cette matière, les conceptions confuses, systématiques, fausses, foisonnent. Il y a même un progrès effrayant dans la germination des théories juridiques et politiques sans points d'attache à la métaphysique du droit naturel. Or, selon le mot spirituel de Kant, la plus belle doctrine de

droit sans métaphysique est comme le buste dont le renard de la fable disait : « Quelle belle tête!... c'est dommage qu'elle n'ait pas de cervelle. »

I. Les théories scolastiques sur la fin de l'Etat et sa mission.

L'école scolastique prend origine à Aristote. Cherchons quelle est la théorie du Stagirite sur la nature et la fin de l'Etat et du pouvoir civil. Nous constaterons combien elle est différente de celle que plusieurs parmi les scolastiques lui prêtent sur la foi de quelques textes trop généraux et trop indéterminés.

1. *Théorie d'Aristote.*

Nous la trouvons exposée dans les huit livres de sa *Politique*. Détachons-en les extraits principaux qui se rapportent à notre sujet.

Aristote, dès le début, détermine bien la question à traiter et la méthode pour la traiter. Tout Etat, dit-il, est évidemment une association; et toute association ne se forme qu'en vue de quelque bien, puisque les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît bon. Il est donc clair que toutes les associations visent à un bien d'une certaine espèce et que le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres; et celle-là, on la nomme précisément Etat ou association politique. » (1)

On voit aussitôt qu'Aristote part du préjugé que l'Etat est supérieur en excellence à toutes les autres associations. Toutefois, il rejette l'opinion de son maître Platon, qui faisait de l'Etat une famille universelle. « On ne peut supposer, écrit-il, qu'entre l'Etat et la famille « toute la différence est du plus au moins, sans être *spécifique*. » « Toute cette théorie de Platon est fausse. Il suffira, pour s'en convaincre, d'adopter dans cette étude notre méthode habituelle (la méthode analytique). Ici, comme partout ailleurs, il convient de réduire le composé à ses éléments indécomposables... En cherchant ainsi quels sont les éléments

(1) Nous suivrons l'édition française de Barthélemy Saint-Hilaire (2 éd Paris. Dumont, à l'Institut, 1848), en la contrôlant sur l'édition grecque de Firmin Didot, (1862, vol. I, pp. 482-634).

constitutifs de l'Etat, nous reconnaîtrons mieux en quoi ils diffèrent... Ici, comme partout ailleurs, remonter à l'origine des choses et en suivre avec soin le développement est la voie la plus sûre d'observation. » Malheureusement, il faut bien l'avouer, Aristote est aveuglé par une idée préconçue et il analyse mal l'origine de la société civile.

Il établit en effet, que la société est un fait de nature, que la nature pousse à la formation de la famille pour la propagation de l'espèce humaine; que les familles en s'associant forment un village et que l'Etat est formé de l'association des villages et qu'il est la *fin* de toutes les autres associations. « L'association de plusieurs villages forme un Etat complet, arrivé à ce point de *se suffire absolument à lui-même,* né d'abord des besoins de la vie et les satisfaisant *tous.* » « *Se suffire à soi-même est à la fois une fin et un bien.* » Aristote en conclut que la suffissance absolue en tout ordre de bien est la *fin* et le *bien* de l'Etat. On voit qu'il penche, par le poids payen, à confier à l'Etat tous les biens et tous les droits des citoyens.

Avançant dans son premier chapitre, il va jusqu'à dire : « On ne peut douter que l'Etat ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu; car le tout l'emporte nécessairement sur la partie, puisque, le tout une fois détruit, il n'y a plus de parties, plus de pieds, plus de mains, si ce n'est par une pure analogie de mots, comme on dit une main de pierre; car la main séparée du corps est tout aussi peu une main réelle. » Un pareil texte est décisif pour prouver que, dans la conception d'Aristote, l'Etat absorbait la famille ou que la famille ne subsistait dans son essence propre de famille que grâce à l'Etat.

Toutefois, dans certains autres passages, il obéit à des vues moins despotiques et semble adopter la conception si juste que l'Etat est le complément de la famille pour en suppléer l'insuffisance dans l'art de vivre bien et parfaitement. Vers la fin de son premier chapitre, il reconnaît que « le droit est la règle de l'association politique » et que « la justice (c'est-à-dire la justice légale qui promulgue et fait observer les relations juridiques) est une nécessité sociale ». Fort bien, mais il aurait dû ajouter que c'est là la première raison d'être et la principale fin de l'Etat, et que la justice légale n'est pas *toute la justice.*

Au chapitre V, Aristote trouve qu'il faut nécessairement s'occuper, dans les études politiques, des relations et des actions bonnes ou mauvaises de la famille, parce que « comme les individus tiennent à la famille, la famille tient à l'Etat; or, *la vertu des parties doit se rapporter à celle de l'ensemble;* il faut donc que l'éducation des enfants et des femmes soit en harmonie avec l'organisation politique, s'il importe réellement que les enfants et les femme soient bien réglés pour que l'Etat le soit comme eux. » Il déclare qu'il en est ainsi.

Cette considération confirme ce que nous disions plus haut, que le philosophe grec étend outre mesure l'importance et l'autorité de l'Etat. Il subordonne directement la famille à l'Etat. Ce principe devait le conduire à revendiquer pour l'Etat l'éducation des enfants. Et, en effet, voici ses paroles textuelles au livre V, chapitre I : « Comme l'Etat tout entier n'a qu'un seul et même but, l'éducation doit être nécessairement *une et identique pour tous ses membres;* d'où il suit qu'elle doit être un objet de surveillance publique et non particulière... Ce qui est commun doit s'apprendre en commun, et c'est une grave erreur de croire que chaque citoyen est *maître de lui-même;* ils appartiennent tous à l'Etat, puisqu'ils en sont tous des éléments et que les soins donnés aux parties doivent concorder avec les soins donnés à l'ensemble... Pour nous, il est de toute évidence que la loi doit régler l'éducation et que l'éducation doit être publique. » (1)

Nulle part il ne désavoue nettement ces principes. S'il combat le socialisme de Platon, ce n'est pas au nom du droit que les hommes privés et les familles auraient à la liberté; c'est pour des considérations d'un autre ordre.

(1) Notons l'aveu que fait Aristote du système contraire : « Bien qu'aujourd'hui *chacun instruise ses enfants chez soi par les méthodes et sur les sujets qu'il lui plait;* » et à la fin du livre IV, il avait dit : « Nous verrons ensuite s'il vaut mieux que l'éducation soit faite en commun par l'Etat ou laissée aux familles, *comme dans la plupart des gouvernements actuels.* » On voit donc qu'à Athènes l'usage général était en faveur de l'éducation libre et privée. A Sparte, il en était autrement. Aussi, Aristote dit-il : « A cet égard, on ne saurait trop louer les Lacédoniens. L'éducation de leurs enfants est commune, et ils y attachent une importance extrême. » Ce double fait de l'éducation privée à Athènes et de l'éducation publique à Sparte est très instructif, quand on le rapproche de leurs conséquences. Athènes a produit non seulement de grands hommes d'Etat, mais des génies dans tous les domaines des lettres et des arts. Son influence rayonne encore au sommet de notre civilisation artistique et littéraire. Sparte a produit deux ou trois grands généraux comme Agésilas, et son influence a été nulle sur le progrès de la civilisation.

On voit donc par l'exemple du plus puissant des penseurs anciens combien le milieu payen était peu favorable aux vraies doctrines de liberté, comme il l'était peu aux vraies doctrines d'égalité.

Passons aux philosophes scolastiques chrétiens. La vénération pour « le maître » Aristote, ne leur a pas fait adopter ses erreurs.

2. *Théorie de S. Thomas d'Aquin.*

Recueillons cette théorie des différentes parties de ses œuvres, soit dans une citation textuelle, soit dans un résumé exact.

Dans sa *Somme théologique*, il enseigne d'abord que « la fin de la loi humaine est la *paix temporelle* (1). »

Elargissant cette notion, il enseigne ensuite que la loi civile est ordonnée *au bien commun*, comme à sa fin propre, première et principale, « lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune (2). »

Plus loin, comparant la loi humaine à la loi divine, il enseigne que la loi humaine ne concerne que les *relations civiles* et, par suite, les *actes extérieurs*. Aussi la loi civile est tout entière une loi de justice. Même quand elle commande des actes d'autres vertus, elle les commande comme exigés par la justice (3).

Dans une partie suivante de sa *Somme*, le saint Docteur s'explique sur la nature et l'objet de cette justice, déterminée par les lois civiles et qu'il appelle justice légale. « La justice légale est une vertu spéciale par essence, en tant que son objet propre est le *bien commun*. C'est ainsi qu'elle se trouve dans le prince (les gouvernants) en ordre principal et comme un plan d'architecture, et dans les sujets en ordre secondaire et sous forme d'œuvre à exécuter, *et sic est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative.* » (4)

Dans cette partie, il enseigne que « la loi humaine ne défend pas tous les vices qu'évitent les hommes honnêtes,

(1) 1. 2. q. 98. a. 1. Ce qu'il confirme Quodl. 12. a. 24 et de Malo : a. 1. concl. 1.

(2) 1. 2. q. 90. a. 3. Ce qu'il répète 2. 2. q. 95. a. 4.

(3) 1. 2. q. 100. a. 2. et il invoque sur ce point la théorie d'Aristote Eth. Lib. 5. cap. 1. (L'Ethique à Nicomaque.)

(4) 2. 2. q. 50. a. 6.

mais seulement *les plus graves*, que l'on peut faire éviter par la majorité, *graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere*, et surtout ceux qui nuisent à autrui et sans la prohibition desquels la société humaine ne pourrait subsister. » (1)

A l'article suivant de la même question, il conclut de ce que la loi humaine est ordonnée en vue du bien commun, qu'elle peut commander certains actes dans toutes les classes de vertus, mais non tous les actes de toutes les vertus. « Elle ne peut commander que les actes pouvant se subordonner au bien commun, soit immédiatement, comme les actes qui directement sont faits pour le bien commun, soit médiatement, comme les actes prescrits pour mettre les citoyens à même de conserver *le bien de la justice et de la paix*. » Il semble ici n'avoir en vue que ce seul ordre de bien (2).

A l'article 4, il enseigne que les « lois, si elles sont justes, tirent de la loi éternelle leur force obligatoire. Or, la justice des lois vient et de leur *fin*, quand elles sont ordonnées au bien commun; et de leur *auteur*, quand elles n'excèdent pas sa sphère d'autorité; et de leur *forme*, quand les charges imposées en vue du bien commun le sont selon une égalité de proportion entre les citoyens. » (3)

« Les lois sont injustes de deux manières : d'une manière, par *opposition au bien commun*, quand elles sont contraires à une des trois conditions énumérées plus haut. De pareilles lois sont plutôt des actes de violence que des lois... Aussi *n'obligent-elles pas en conscience*, sinon peut-être pour éviter le scandale ou le trouble, motif pour lequel un homme doit même savoir sacrifier son droit privé... Les lois peuvent aussi être injustes d'une autre manière, savoir *par opposition à la loi divine*, cas dans lequel il n'est pas permis de les observer. » (4)

Le passage le plus explicite de la *Somme* sur la fin totale de la société civile nous semble le suivant : « Il faut savoir qu'autre est la fin de la loi humaine, autre la fin de la loi divine : car la loi humaine a pour fin la *tranquillité temporelle* de la cité, et elle parvient à cette fin en réprimant les actes

(1) 2. 2. q. 96. a. 2.
(2) 2. 2. q. 96. a. 3.
(3) 2. 2. q. 96. a. 4.
(4) Ib.

extérieurs mauvais, en tant qu'ils seraient propre à troubler la paix de la cité. La loi divine, au contraire, a pour fin de conduire l'homme à la félicité éternelle. Or, tout péché est un obstacle à l'acquisition de cette félicité, et ce ne sont plus seulement les actes extérieurs, mais les actes intérieurs, qui empêchent de l'atteindre. » (1)

Dans sa *Somme contre les Gentils* (Summa contra Gentes), il ne tient pas un autre langage. Il dira nettement que le bien commun (fin des lois civiles) est *la concorde de la société humaine* et que le chef de l'Etat a en vue dans son administration *la paix qui consiste dans la concorde bien réglée entre les citoyens* : « rector civitatis intendit in operatione pacem, quæ consistit in civium ordinata concordia ».

Un témoignage encore plus frappant est celui où il motive sa préférence pour le régime monarchique : « Ce qu'il y a de plus avantageux à la multitude, c'est d'être gouvernée par un seul : ce qui ressort évidemment *de la fin du gouvernement, qui est la paix;* car la paix est l'union des sujets, telle est la fin de celui qui gouverne. » (3)

On peut et on doit donc dire que le Docteur de la *Somme théologique* n'a pas assigné pour fin propre à la société et aux lois civiles la prospérité matérielle ni même la perfection morale de la société, mais le règne de l'ordre par la fidélité aux relations juridiques qui doivent unir les citoyens. Nous ne disons pas qu'il ait formellement exclu cette fin secondaire; mais il ne l'a pas regardée comme une fin propre et essentielle.

Telle était également la doctrine d'un de ses maîtres les plus célèbres, Alexandre de Halès. Celui-ci, examinant l'objection tirée contre l'origine divine des lois humaines, du fait que la loi divine punit certains actes permis ou tolérés par la loi humaine, répond d'abord par les paroles de S. Augustin, savoir que « la loi humaine a raison de permettre certains actes que punit la Providence divine : car cette loi exige

(1) 1. 2. q. 98 a. 1.

(2) *Summa contra Gentes,* Lib. 3, cap. 146.

(3) Lib. 4, cap. 76. — Dans son opuscule *De Malo,* il dit avec la même netteté que le bien commun ou le bien universel de la société civile est la paix : « Rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum; rex autem, qui est illi superior, intendit bonum universale : scilicet *totius regni pacem.* » (*De Malo,* a. 1, concl. 1.)

uniquement ce qui suffit à maintenir la paix parmi les hommes mal disposés ». Puis, il explique ces paroles en disant que « la loi temporelle ne doit réprimer que les crimes opposés *à sa fin, laquelle est le maintien de la paix entre les hommes* » (1).

Cependant dans son traité *De regimine principum*, où il suppose un prince chrétien soumis à l'autorité de l'Eglise, au sein d'une société pleinement chrétienne, S. Thomas étend plus loin l'autorité civile, et il en élève plus haut la fin et les devoirs. « Comme le roi, écrit-il, doit se soumettre à l'autorité et à l'administration qui appartiennent aux prêtres, il doit présider *à tous les devoirs d'ordre humain* et les régler par sa propre autorité... Il est de son devoir d'assurer au peuple *une vie heureuse*, selon l'ordre de convenance avec la béatitude céleste : *ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam.* » (2)

S. Thomas ne détermine par les biens qui constituent cette vie heureuse, ni la part qu'y doit prendre l'Etat, ni l'espèce de subordination qui doit exister entre ces biens et le salut ou entre la fin poursuivie par l'Etat et la fin dernière. Une subordination indirecte et une intention virtuelle et générale peuvent se concilier avec le texte du saint Docteur.

3. *Les scolastiques jusqu'à l'époque de Suarès.*

Jusqu'à Suarès et au-delà, cette théorie semble régner dans l'Ecole. Ecoutons-en quelques échos.

S. Bonaventure, l'ami et l'émule en gloire théologique de S. Thomas, se demande si les rois temporels sont nécessaires

(1) Alexandre de Halès, *Commentaire sur le Maître des sentences (Pierre Lombard)*, Pars. 3. q. 26. membrum 7. a. 3.

(2) *De regimine principum*, Lib. I, cap. 15. On discute l'authenticité de cet ouvrage. Il semble bien établi que le 1er livre et le 2d jusqu'aux mots « opportunum est igitur » du 4e chapitre sont de Saint Thomas et que le restant de ce 2d livre est de Ptolémée de Lucques, qui l'aurait rédigé d'après les notes laissées par S. Thomas. Mais il n'est guère certain que le 3e et le 4e livres soient de Ptolémée.

Dans ce 4e livre, au chap. 13, se trouve un passage qui favorise la théorie de l'organicisme politique, que nous n'aimons guère : « Sic enim de vera et perfecta politica contingit quemadmodum de corpore bene disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore... et hac quidem ratione motus fuit Philosophus assimilare rempublicam seu politicam *naturali et organico* corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente, sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum, et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria motibus respondens et in alterutrum subministrans. » Ces mots ne sont donc pas de S. Thomas.

aux chrétiens comme ils l'étaient aux payens, et dans sa réponse, il semble ne considérer dans la mission du pouvoir civil que la paix : « A cause de l'inclination au mal et de la concupiscence qui s'insurge en nos membres et d'où naissent les différends et les guerres, les chrétiens ont besoin d'un roi, prince temporel, aussi bien que les payens; c'est pourquoi les rois et les princes sont non seulement d'institution humaine entre les chrétiens, mais de disposition divine. » (1)

Guillaume de Paris est encore plus explicite. Comparant la providence des rois à la providence divine et amené ainsi à s'expliquer sur la fin et les bienfaits de l'autorité royale, il écrit : « Tu ne peux douter que, par la providence et la sollicitude du roi, tous les biens et en temps de paix et en temps de guerre ne découlent sur le royaume et qu'en même temps par lui tous les maux n'en soient bannis, et cela par la justice : per judicium. Or, les biens en temps de paix sont : la *paix* et la *tranquillité* de sujet et la *garde de ce qu'ils possèdent* : pax, tranquillitas subditorum, custodiaque rerum eorum; les biens au temps de la guerre sont la défense, la victoire et ce qui découle de la victoire, par exemple, les dépouilles de l'ennemi. » (2)

Les commentateurs les plus célèbres de la *Somme* de S. Thomas, le Cardinal Cajetan et le Cardinal Tolet citent les passages reproduits plus haut, sans y faire mention d'une autre fin. Tolet même, à un autre endroit de son commentaire dit nettement : « Il n'appartient pas à la république de punir les péchés contre Dieu seul. Pour vous en convaincre, remarquez que la république punit plutôt les péchés contre le prochain que les péchés contre Dieu seul, bien que ceux-ci soient parfois plus graves, parce que les péchés contre le prochain troublent davantage le gouvernement et la *tranquillité extérieure,* qui est la *fin immédiate* des sociétés civiles. » (3)

Vasquez et le Cardinal de Lugo, qui ont écrit à l'époque de Suarès et peuvent soutenir la comparaison avec lui, enseignent la même théorie que S. Thomas.

(1) *Commentaire sur le Maître des sentences,* in 2 lib. D. 44. a. 3. q. 1. Concl. Il semble donc n'avoir pas en vue l'insuffisance des biens matériels.

(2) Guillelmus Parisiensis, *De universo orbe,* p. 3. cap. 14. col. 2, 13.

(3) Commentaire in 2. 2. q. 10. a. 11. concl. 5.

Le fait est plus significatif pour Lugo, qui a écrit avec une rare compétence un vaste traité sur la justice et par le caractère de ce traité a dû être plus porté à méditer cette théorie. Or, il s'exprime comme suit : « De même que le chef de l'Etat est tenu de procurer *la tranquillité politique et la paix* des citoyens, *qui sont la fin du* gouvernement politique, ainsi le supérieur doit faire aimer la perfection, parce que telle est la fin de la congrégation religieuse », et plus loin : « Le prince *ne doit se proposer que la tranquillité et la paix* de la république, dont il est chargé. » (1)

4. *Théorie de Suarès.*

Suarès, dans son remarquable traité *De Legibus*, traitant *ex professo* de la fin et de la mission des lois civiles, introduit dans la vieille théorie *la notion de la félicité naturelle* des hommes, mais *avec des limites et des correctifs;* car il nie que le pouvoir civil ait pour mission de conduire l'homme à sa fin dernière, même dans l'ordre naturel, et qu'il doive procurer la félicité de la vie présente à chacun des membres de la communauté, en tant qu'ils sont personnes privées : il ne doit vouloir la félicité privée qu'en tant qu'elle rejaillit sur le corps social lui-même.

Il expose cette théorie dans sa réfutation de Fortunius Garcia, qui idendifiait les lois civiles et les lois ecclésiastiques, comme si leur fin était identique. « Même dans l'ordre purement naturel, écrit le célèbre théologien, la fin intrinsèque du pouvoir législatif n'est pas la félicité des hommes dans la vie future; bien plus, la fin de ce pouvoir n'est pas la félicité naturelle de chacun des hommes dans cette vie, *en tant que ces personnes sont privées;* mais cette fin est la félicité de la communauté humaine parfaite (qui est pour Suarès la société civile), dont il a soin, et de chacun des hommes *en tant qu'ils sont membres de la communauté.* Le pouvoir doit faire en sorte qu'ils vivent dans la paix et la justice, qu'ils soient *pourvus suffisamment des biens qui*

(1) *De justilia et jure*, D. 9. n. 24 et D. 10. s. 2. n. 61. — Dans son traité *De Fide*, D. 19. s. 2. n. 82, il écrit ces mots encore plus explicites à propos du droit de punir le péché d'infidélité : « Le péché d'infidélité est tout à fait en dehors de la sphère et des limites (extra forum et limites) du pouvoir politique : car, le principat temporel a pour fin la tranquillité de la république et le bien qui est dans l'ordre de la paix et de la commune sécurité des citoyens. A cette fin, *il ne peut commander que ce qui est nécessaire au maintien de la paix et de la concorde publique.* »

servent à la conservation et aux commodités de la vie corporelle, et qu'ils aient cette probité de mœurs qui est nécessaire à la paix extérieure, à la félicité de la République et à la conservation perpétuelle de la race humaine. » (1)

A la suite de ce passage, l' « eximius doctor » affirme avec la même précision que les « lois et les pouvoirs ne doivent vouloir le bien des particuliers qu'en vue de la communauté », et il conclut en disant que « les lois civiles n'ont pas pour objet le bien de la félicité privée qui ne rejaillit pas sur le bonheur de la communauté. »

Mais Suarès ne nous dit pas dans quel ordre et quelle mesure ni par quels moyens doivent être procurés les biens qui font la félicité commune de la société civile et la félicité des citoyens, en tant que membres de cette société.

Cette théorie ne s'accrédita guère dans l'Ecole au XVII[e] et au XVIII[e] siècle. Au XIX[e] siècle, elle obtint grande vogue, grâce surtout à Taparelli qui la fit sienne, dans son célèbre *Essai sur le droit naturel,* et lui imprima un cachet de haute raison philosophique.

5. *Théorie de Taparelli.*

D'après cette théorie, exposée par cet auteur au livre IV, la fin naturelle de la société civile est de faciliter aux individus, par le moyen de l'ordre extérieur, la félicité naturelle (447 et 727). — Cette félicité naturelle doit être prise dans sa subordination légitime à notre fin dernière, bien que celle-ci n'appartienne pas à l'objet formel des lois civiles, leur but immédiat étant l'ordre temporel et extérieur (722, 724). — On ne peut, avec Romagnosi, borner la fin naturelle de la société civile à la paix, à l'équité et à la sécurité; car on ne peut vouloir que la paix dans l'ordre et la sécurité en faveur de la vertu et, d'autre part, l'équité n'est qu'une juste proportion. Or, les notions d'ordre, de vertu et de proportion sont des notions essentiellement relatives : il faut les mettre en rapport avec la fin nécessaire des actes humains; séparées de l'idée qui les détermine, elles ne sont plus que des mots vagues et équivoques (723). — Cette fin ainsi déterminée de la société civile suppose un double moyen : la *protection assurée* des droits et le *concours*

(1) Suares, *De legibus,* lib. 3. cap. 11, n. 7.

actif pour l'apaisement des besoins (728 et 739). — Gouverner, c'est diriger les hommes vers leur bien commun, par une action sociale qui ait prise à la fois sur la raison et les passions ou sur l'homme tout entier (731-732) (1).

Dans son numéro 726, le philosophe chrétien se sépare nettement de l'école qui sacrifie l'individu à l'Etat, en affirmant que « si le bien privé d'*un* individu particulier doit être subordonné au bien social, la mesure du bien social est le bien qui rejaillit sur l'ensemble des individus (726). » D'autre part, il rejette l'interventionnisme outré de Montesquieu qui prétend, au livre XXII de son *Esprit des lois*, chap. 29, que « l'Etat doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, le vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé. » Cette formule lui semble aboutir à la formule socialiste de Mazzini : « L'individu doit à la société son travail, la société doit à l'individu le pain de l'âme et celui du corps, l'éducation et les moyens de travail. » (727)

Après avoir développé sa théorie sur la première mission de la société, la protection des droits tant généraux que particuliers contre les causes physiques et morales qui la menacent, — théorie où l'accord est plus complet entre les philosophes chrétiens, — l'auteur aborde la seconde mission : la mission de coopération civile pour la perfection des citoyens. C'est sur ce terrain que nous trouvons des divergences au sein de la même école scolastique. Signalons les parties originales de la théorie de l'éminent écrivain.

Il commence par constater le fait de la perfectibilité humaine, et par distinguer entre la perfection essentielle, qui est la perfection *morale*, et la perfection *accidentelle*, laquelle appartient à l'ordre *intellectuel et matériel*; et il pose en thèse que la société, à raison des tendances humaines, est destinée à se perfectionner dans l'ordre intellectuel et matériel, en prenant des accroissements indéfinis, sous la direction d'un bon gouvernement (857-858, 864).

Dans l'*ordre intellectuel*, Taparelli demande d'abord une sollicitude spéciale des pouvoirs publics pour la propagande

1) Taparelli d'Azeglio, *Saggio di Diritto naturale* (avec traduction française, édition Casterman, 1857). Nous indiquons les passages par les numéros, dont la série suit tout l'ouvrage, divisé en huit livres et complété par un volume de notes.

de la vérité religieuse, dont le but suprême est l'unité religieuse dans la pleine vérité acceptée de conviction partout et protégée contre la corruption intérieure et l'attaque extérieure (869-902). — En outre, la société doit promouvoir le progrès des sciences inférieures d'après des règles proportionnelles, selon l'importance de ces sciences ou selon l'utilité de leur spécialisation pour les intelligences et les carrières spéciales (905-913). — Il y a obligation pour l'Etat de coopérer efficacement à la diffusion universelle de l'enseignement primaire (914). — Au contraire, l'universalité de l'enseignement supérieur est périlleuse, entr'autres motifs : parce qu'elle fait déserter le travail manuel (915). — De là résulte la nécessité d'un système modéré (916).

Dans l'*ordre moral*, l'Etat doit faire l'*éducation civile* du peuple en agissant, d'une manière positive et négative, sur l'intelligence, l'imagination, la sensibilité pour exciter la volonté à aimer le bien honnête et à pratiquer les vertus sociales (922-927). — Pour que l'harmonie des volontés puisse exister dans l'ordre des droits et des devoirs publics, le souverain possède l'autorité de les définir (928). — L'Etat doit enlever au crime ses attraits, fournir au peuple des délassements bienfaisants et stimuler le bon vouloir par des récompenses proportionnées au mérite et à l'efficacité du bon exemple (929-933). — Il doit surtout faire estimer et aimer la patrie, considérée dans la personne du souverain, des citoyens associés entre eux, du territoire, des souvenirs glorieux et des intérêts communs. L'amour de la patrie doit favoriser le progrès et la perfection de la patrie. Il crée l'esprit national ou l'esprit public qui est une certaine manière propre d'envisager les choses, découlant de cet ensemble de jugements, d'affections, de sentiments collectifs, produit par la vie commune à travers les différentes phases de la nation (934-946) (1).

(1) Reproduisons ici, à titre d'exemple, le court numéro 947 sur le fruit de l'éducation civile des peuples.

« Lorsque l'autorité, après avoir établi dans le cœur de ses sujets le respect qui lui est dû, parvient à y joindre l'affection pour la personne qui gouverne, la concorde dans la poursuite du bien commun, l'amour des institutions et du territoire de la patrie, lorsqu'elle atteint ce but, par les moyens que nous avons indiqués, c'est-à-dire par la justice évidente de ses commandements, par l'action qu'elle exerce sur l'imagination poussée par tous les objets sensibles vers un bien que la raison approuve; lorsqu'elle fait tout cela, il est impossible qu'il ne se forme pas,

Dans l'*ordre matériel*, le pouvoir civil a d'abord une mission de prévoyance, pour prévenir le déficit des denrées alimentaires par des *lois sur les subsistances*. Ces lois doivent être réglées par deux principes : 1° L'autorité sociale doit prendre la voie qui offre le plus de garanties pour l'alimentation publique et qui porte le moins atteinte à la liberté individuelle ; 2° Si, toutes chances égales d'ailleurs, il conste que l'abondance s'obtient mieux par la liberté du commerce, le système *restrictif* est par là même illicite (764-765). — Le privilège, qui crée un monopole apportant une restriction à la liberté, doit être justifié par un droit supérieur qui suspende le droit de la liberté. Tel est le privilège du brevet d'invention, qui stimule le chercheur par un monopole temporaire accordé à l'inventeur (766). — De plus, la société doit travailler à augmenter sa richesse dans de justes proportions (1155). — L'Etat en prélève une partie sous forme d'impôts. Il faut que les impôts soient utiles, modérés, proportionnés aux forces productives, dirigés vers un but d'utilité générale ; qu'ils pèsent plutôt sur le revenu que sur le capital ; que la perception en soit facile et économique, et qu'ils favorisent l'honnêteté publique et tous les autres biens sociaux (1178). — Des besoins extraordinaires exigent des capitaux extraordinaires. De là les emprunts publics et une dette publique, qui, entr'autres avantages, fait des créanciers de l'Etat les soutiens de l'Etat. L'emprunt doit être couvert par des engagements fidèlement tenus et être graduellement remboursé à l'aide d'une caisse d'amortissement qui en éteint la dette (1184).

Voilà, dans leur ordre naturel, les principales idées du grand philosophe moderne sur la fin et la double mission de l'Etat et sur les applications les plus importantes de cette double

dans la totalité de ses sujets, un mouvement uniforme, une parfaite unité sociale. La mauvaise fortune n'est pas capable d'abattre une nation ainsi constituée : celle-ci est assurée, autant qu'on peut l'être ici-bas, d'une existence tranquille, inaltérable, et c'est là le fruit de l'éducation civile des peuples. »

Assurément, ces considérations prises en bloc sont belles : mais n'y a-t-il pas là un peu d'exagération et d'utopie? N'est-ce pas prêter à l'action du pouvoir civil une influence trop grande et confondre avec cette action celle d'autres causes qui sont d'un autre ordre? L'influence de la société religieuse, de la famille, des traditions locales et de la civilisation générale semblent ici trop oubliées. En étendant trop loin l'action de l'Etat, on est porté à en exagérer les droits et les interventions.

mission. Ces idées constituent une théorie apparentée à celle de Suarès. Prise dans son ensemble mais avec quelques réserves et correctifs insinués dans notre note, elle se tient assez bien à égale distance du libéralisme anarchique et de l'interventionnisme despotique. Nous nous bornons à cet exposé pour faire connaître la tradition scolastique sur la matière de notre thèse au XIX^e^ siècle, car Taparelli d'Azeglio nous en semble, pour ses théories politiques et sociales, le premier représentant.

II. Théories étrangères.

Nous avons maintenant à faire connaître les systèmes étrangers à la tradition scolastique.

Nous les ramènerons à trois classes : 1° Les systèmes qui pèchent *par défaut*, en accordant trop peu à l'autorité civile et trop à la liberté individuelle. Parmi ces systèmes, dominent, dans l'ordre philosophique, celui de Locke et surtout celui de Kant, et, dans l'ordre économique, celui d'Adam Smith; — 2° les systèmes qui pèchent *par excès*, en accordant trop à l'autorité civile et trop peu à la liberté individuelle : nous y rencontrerons à la fois le despotisme anarchique de J.-J. Rousseau et l'idéalisme absolutiste de Hegel; — 3° enfin les systèmes qui pèchent *par confusion ou indétermination de leur principe fondamental*, aboutissant à l'arbitraire des applications, mais généralement dans le sens du socialisme d'Etat : là s'offrent, dans un pêle-mêle assez disparate, les écoles du *positivisme*, de l'*historisme*, de l'*organicisme* et de l'*évolutionnisme*.

Donnons une idée de tous ces systèmes, en signalant surtout les caractères qui en font l'originalité.

1. *Systèmes qui pèchent par défaut.*

Ces systèmes nous viennent principalement d'une école anglaise et écossaise représentée en philosophie par Locke et en économie politique par Adam Smith; et d'une école allemande, dont le chef fut Kant.

1. Locke (1632-1704) écrivit en 1690 un *Essai sur le gouvernement civil*, qui a eu une grande influence comme, au reste, tous ses ouvrages, où le sensisme et la méthode expérimentale

se concilient avec certaines idées de détail très élevées et une foule d'aperçus qui dénotent un rare talent d'observation.

Le principe fondamental de sa théorie politique est que les hommes naissent *égaux, libres et indépendants* les uns des autres. De là la nécessité d'un *contrat social* qui soumet toutes ces libertés à une loi d'ordre général, pour en réprimer ou en éviter les conflits. Naturellement, les hommes ne veulent faire au pouvoir public, dans lequel s'incarne ce principe d'ordre, que les sacrifices strictement nécessaires. Or, comme Locke est *optimiste*, il réduit ces sacrifices et les droits de l'autorité à peu de chose : la répression des délits et des abus (1).

Ce système, par son optimisme et son recours au contrat social ou à la volonté de la multitude comme fondement et mesure des droits de l'autorité, constitue une théorie de libéralisme politique qui a rencontré grande faveur en Angleterre.

2. Adam Smith (1723-1790), après s'être signalé par un ouvrage philosophique, imprégné de sensisme mais écrit avec une grande originalité de vue, *La théorie des sentiments moraux*, attira sur lui l'admiration de toute l'Angleterre et l'attention de l'Europe par un ouvrage d'économie politique, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, où il célèbre la liberté et la division du travail humain, comme les deux grands facteurs de la richesse. Vers la fin de sa vie, il écrivit un traité de droit civil et politique qu'il ne put achever. Il y expose, dans un sens trop large, la théorie du Self-government, où l'autorité est trop sacrifiée à la liberté. Se préoccupant presque exclusivement de la prospérité matérielle des peuples et y exagérant le rôle de l'initiative et de la responsabilité individuelles, il semble limiter les devoirs de l'Etat à ceux de *stricte justice* en lui enlevant presque tous les droits de surveillance et de protection vis-à-vis des intérêts intellectuels, moraux et religieux de la nation. Dans l'ordre économique, il n'admet qu'à titre

(1) Sa théorie du contrat social lui sert pour justifier contre les partisans des Stuart la révolution de 1689, qui mit Guillaume d'Orange sur le trône de son beau-père, Jacques II. Il en fonde la légitimité sur la sanction donnée par la nation à l'avènement d'une dynastie et à l'établissement d'une constitution. Il patronne la monarchie constitutionnelle.

exceptionnel la direction et la coopération de l'Etat et ne fait appel à ses prohibitions que contre les infractions à la justice commutative. Ce système va peut-être plus loin que celui de Locke dans la voie du libéralisme politique et économique.

On a fait à l'école d'Adam Smith trois reproches. Le premier est d'avoir négligé systématiquement l'élément *historique*, en ne prétendant consulter que des principes absolus, d'où on tirerait, par voie de déduction, des lois universelles, sans connexion avec les facteurs *particuliers et accidentels*, qui différencient les conditions économiques et sociales des peuples. Le fruit de ces spéculations serait un « homo œconomicus », être abstrait, auquel ne s'appliqueraient que des lois abstraites. — Le second reproche serait celui d'avoir érigé l'égoïsme au rang de principe suprême de l'ordre économique. — Le troisième serait de ne se préoccuper que de la prospérité des classes riches.

Ce triple reproche est exagéré.

Smith et son école ont pu pécher par excès de généralisation, mais non par négation systématique de l'élément historique. Ainsi Adam Smith parle, à maintes reprises, des changements historiques qui se sont produits dans les conditions sociales, des nécessités momentanées ou locales qui conseillent telle ou telle politique et de la difficulté que les capitaux et les bras éprouvent quand ils doivent changer d'industrie. Citons comme preuve qu'il n'a pas été le théoricien absolu de la liberté générale, sans égard aux conditions de temps et de lieu, qui peuvent réclamer l'intervention de l'Etat, son éloge de l'acte de navigation de Cromwell et de Charles II; sa thèse sur les droits éducateurs ou les droits protecteurs pour encourager les industries naissantes, encore faibles, et permettre l'éducation industrielle du pays; ses observations, si pleines de sens expérimental, sur la nécessité de ne passer que lentement d'un régime d'entraves à un régime de liberté commerciale; enfin, ses réserves en faveur de la protection, même permanente, des industries qui seraient nécessaires à la sécurité du pays.

Ses partisans, Ricardo, Malthus et J.-B. Say, mettent, eux aussi, des limites et des correctifs à leur théorie du libre-échange.

En outre, tout en étudiant les conséquences du principe de l'intérêt dans l'ordre économique et en faisant remarquer,

par exemple, que ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien des soins qu'ils apportent à leurs propres intérêts, Smith ne prétend pas que l'intérêt privé puisse être le *seul* régulateur de l'industrie. Tout en invoquant souvent l'harmonie *générale* des intérêts, — ce qui est une loi providentielle de l'ordre social, — il sait aussi parler des « grandes vues de l'intérêt général » et de la « bienveillance », en même temps qu'il signale le « misérable esprit de monopole », les « clameurs importunes de l'intérêt privé », l' « excès de cupidité » et l' « excès d'avarice ».

Au reproche de ne pas se préoccuper du sort de la classe ouvrière, on peut opposer plusieurs passages de Smith tout contraires. Ainsi il n'admet pas que l'on puisse « regarder comme heureuse et prospère une société dont les membres les plus nombreux sont réduits à la pauvreté et à la misère ». « La seule équité exige, dit-il, que ceux qui nourrissent, habillent et logent tout le corps de la nation, aient, dans le produit de leur propre travail, une part suffisante pour être eux-mêmes logés, nourris et vêtus. » C'est en vertu de ces principes qu'il blâme les règlements en faveur des patrons et contre les ouvriers, règlements que consacrait la législation anglaise de cette époque; qu'il combat le servage et la condition, fort analogue au servage, des ouvriers des houillères et des salines d'Écosse; qu'il réprouve le régime du domicile obligatoire imposé aux pauvres; et enfin qu'il s'élève contre les impôts de consommation sur les objets de première nécessité. Il blâme même ouvertement le régime mercantile de son temps parce que « l'industrie qu'il encourage principalement, c'est celle sur laquelle porte le bénéfice des gens riches et puissants ». « Celle qui alimente les profits du faible et de l'indigent, ajoute-t-il, est presque toujours négligée. » (1)

(1) Voir ces citations dans l'ouvrage si bien charpenté de M. J. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*, pp. 188-189.

Reproduisons à titre d'exemple ce passage caractéristique : « En encourageant l'importation du fil étranger pour toiles et en le faisant ainsi venir en concurrence avec celui que filent nos ouvriers, nos manufactures cherchent à acheter au meilleur marché possible l'ouvrage des pauvres gens qui vivent de ce métier. Ils ne sont pas moins attentifs à tenir à bas prix les salaires de leurs tisserands que ceux des pauvres fileuses; et, s'ils cherchent tant à hausser le prix de l'ouvrage fait ou à faire baisser celui de la matière première, ce n'est nullement pour le profit de l'ouvrier. » *Richesse des nations*, liv. IV, chapitre VII (t. II, p. 288).

On doit donc convenir que l'école d'Adam Smith fait à l'intervention de l'Etat la part trop restreinte, et qu'elle exagère les droits et les heureux effets de la liberté; mais on ne peut l'accuser d'égoïsme et de matérialisme. Elle veut partout à la liberté le frein de la conscience privée et de l'opinion publique avec le stimulant des vertus chrétiennes. Son tort est de croire ce frein et ce stimulant suffisants par eux-mêmes dans la plupart des cas.

De l'esprit d'observation pratique, passons à l'esprit de spéculation pure et d'Adam Smith à Kant.

3. Emmanuel Kant (1724-1804), suffisamment connu par la prodigieuse variété et l'originalité de ses nombreux ouvrages, a exposé, dans sa *Métaphysique des mœurs,* une théorie de libéralisme politique, poussé à ses dernières limites. Résumons cette théorie.

Kant distingue entre le droit *naturel,* civil et politique, et le droit *positif* : le second a pour règle absolue le premier et celui-ci se tire de principes « a priori ». C'est un droit rationnel.

En outre, il distingue encore plus radicalement ce *droit* naturel de la *morale* ou de l'Éthique. C'est même là une des parties les plus originales et les plus caractéristiques de son système (1).

La législation morale, qui est interne, est adéquatement distincte de la législation juridique, qui est externe.

La moralité, objet de la législation interne, est une loi où l'action, présentée *objectivement* comme nécessaire, est le motif qui, *subjectivement,* détermine la volonté à la faire. L'objet et le motif subjectif doivent s'identifier : « l'honnête pour l'honnête », telle est sa formule générale.

La légalité, objet de la législation juridique, est simplement la conformité de l'action externe à la loi, quel que soit le motif ou le mobile qui détermine subjectivement cette conformité.

(1) Kant, *La métaphysique des mœurs,* ouvrage divisé en deux parties : « Eléments métaphysiques de la doctrine du droit » et « Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu ». Ces deux parties s'appuient sur « La doctrine de la raison pratique », qui a pour objet « les lois à priori » ou « les impératifs catégoriques » que la raison pratique ou la conscience impose à la volonté libre. — A consulter, dans notre *Philosophie morale,* l'exposé et la réfutation du système moral de Kant.

La morale ou l'Ethique embrasse à la fois les actes intérieurs et les actes extérieurs, car le motif du devoir interne peut nous déterminer à accomplir les uns et les autres. Au contraire, le droit ne s'applique qu'aux actions extérieures, car seules elles peuvent être l'objet de la contrainte.

La condition du droit est la liberté. Le but du droit est l'accord de deux libertés dans l'ordre. « Est conforme au droit toute action qui permet à la liberté de chacun de s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de tous. » La notion du droit est donc limitée aux relations extérieures des hommes : tout acte interne y échappe. Aussi tous les devoirs de droit dérivent de ce principe : « Agir extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant des lois générales. »

De cette notion du droit résulte immédiatement la notion de la contrainte. Car si c'est un principe de la raison que la liberté de chacun doit s'accorder avec la liberté de tous, toute action qui s'oppose à une liberté est contraire au droit, c'est un acte injuste : la contrainte employée pour l'écarter est conforme à la loi générale des libertés. Donc cette contrainte est juste.

Le droit (social) pour Kant est ce droit de contrainte. Il ne peut, en effet, consister dans la faculté d'exiger que les autres reconnaissent la justice de nos prétentions. C'est là un acte intérieur, étranger à la sphère du droit. Le droit n'est donc que le pouvoir de les faire agir conformément à ce qui est juste, par la contrainte ou la menace de la contrainte.

Le dernier mot de Kant sur la nature du droit est donc que « le droit consiste dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun ». Telle est sa formule.

Ce principe a conduit Kant, dans sa théorie de droit public, à réduire le plus possible le rôle et les interventions de l'autorité au profit de la liberté. Le minimum d'autorité et le maximum de liberté est sa devise; ou plutôt, comme cette formule est assez vague, puisqu'elle ne détermine pas la mesure relative de ces deux facteurs, il limite l'autorité au simple ordre externe et aux cas de conflits dans l'exercice extérieur des libertés humaines.

Ce principe lui-même a une double raison d'être pour Kant. La première est la dignité supérieure de la liberté humaine, qu'il faut abandonner à elle-même, sauf le recours à la contrainte sur son exercice extérieur pour éviter un désordre préjudiciable à tous. La seconde est l'exigence de la moralité, qui n'admet pas le mobile de la contrainte pour déterminer un acte libre, mais n'y veut que l' « impératif catégorique », loi toute intérieure, que le recours à la contrainte tend à affaiblir.

La mission de l'autorité civile devient ainsi une mission plutôt négative que positive. Son exercice est un pis-aller, qui doit se justifier par une raison de nécessité. C'est la théorie de l'Etat-gendarme, dont il faut se passer le plus qu'il se pourra.

La morale autonome de Kant le mène donc, dans l'ordre du droit public et de l'autorité civile et politique, aux excès et aux périls de l'individualisme et du libéralisme le plus radical.

2. *Systèmes qui pèchent par excès.*

Ces systèmes nous viennent de l'école Jacobine, en France, dont le premier chef fut J.-J. Rousseau, et de l'école Hégélienne, en Allemagne, école qui emprunte son nom à son chef Hégel.

Nous ne rangeons pas parmi ces systèmes ceux de la démocratie chrétienne, protestante avec Stöcker, catholique avec le prince A. de Lichtenstein ou Mgr Hitze, — systèmes décrits dans notre droit social, — parce que ces systèmes ne pèchent que par quelques applications poussées trop loin d'un principe vrai. Ces systèmes étendent outre mesure l'insuffisance de la libre initiative et, par suite, l'intervention obligatoire de l'Etat; mais ils ne prétendent pas sacrifier à l'Etat la liberté honnête qui se suffit à elle-même.

1. J.-J. Rousseau (1712-1778) s'est inspiré visiblement de Locke, tout en poussant son système social et politique dans une voie différente. Comme Locke, il prend, pour point de départ, l'égalité et l'indépendance naturelles des hommes et, comme fondement du droit social et politique, le « contrat social » ou la volonté universelle du peuple.

Nous aurons à analyser, dans la thèse suivante, sa théorie sur le contrat social comme origine du pouvoir civil et fondement de tous les droits de l'Etat. Considérons ici seulement l'extension qu'il donne à ces droits ou le départ qu'il fait entre les droits de l'autorité et les droits de la liberté individuelle.

Tout en partageant l'optimisme de Locke sur le fond de la nature humaine, il en tire, non une doctrine de liberté légitimant les inégalités accidentelles, comme le philosophe anglais, mais une doctrine de despotisme au profit d'une étroite égalité.

L'Etat, en effet, pour lui, c'est la « volonté générale », source de tous les droits, et à laquelle tous les citoyens doivent pleine obéissance. Malgré certains aveux très rares que le jugement du peuple est sujet à se tromper et que « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours », il regarde cette volonté générale comme infaillible ou impeccable. Il n'accorde aux supériorités naturelles et sociales que des devoirs sans droits ni privilèges. Il disait déjà, dans sa préface de *Narcisse*, où l'on présage l'auteur du *Discours sur l'inégalité*, que, dans un Etat bien constitué, tous les hommes sont si bien égaux que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur; « encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites ». Il condamne de façon absolue la concurrence dont il trace le plus sombre tableau, et ne permet la propriété qu'en vertu d'une loi d'Etat; mais, pour en rendre les applications moins inégales, il fait appel à l'impôt progressif : « La taxe, dit-il, de celui qui a du superflu peut aller au besoin jusqu'à la concurrence de ce qui excède son nécessaire. »

Regardant l'état social comme une chute inévitable de l'état d'égalité et d'indépendance primitive et la propriété comme une espèce de péché originel de cet état social, il veut que la loi civile régularise ce qui ne peut être empêché, crée un nouvel ordre à force de raison et de volonté, et substitue ainsi à l'inoffensive indépendance de l'homme isolé l'omnipotence absolue de l'autorité politique.

Son despotisme politique le porte, lui si tolérant comme philosophe, à mettre la religion entre les mains de l'Etat.

Il oblige tous les citoyens à admettre une religion publique, dont il énumère les principaux dogmes : l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienveillante, prévoyante et pourvoyante; la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social. Il menace de l'exil quiconque renonce de prêter serment à ces dogmes. « Que si quelqu'un, ajoute-t-il, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant les lois! »

Enfin, dans son esprit de tyrannie et d'austérité républicaine, inspiré de Platon, il limite étroitement l'industrie, entrave le commerce et proscrît les arts. Il se demande même, au chapitre XV du 3e livre du *Contrat social,* si la servitude ne serait pas nécessaire comme aux temps païens pour maintenir parmi les citoyens un égal état de liberté et il répond par un peut-être. Il ira même jusqu'à dire que le législateur doit se sentir de force à *transformer* la nature humaine.

C'est cette idéologie féroce qui a pénétré l'école Jacobine de la Révolution française. J.-J. Rousseau en a été le véritable inspirateur.

2. Hégel (1770-1831) a appliqué aux sciences politiques sa théorie panthéiste du progrès indéfini, par laquelle il s'efforce d'expliquer l'évolution de toutes les forces de l'être, selon la loi d'un *triple moment* ou d'une triple phase, la thèse, l'antithèse et la synthèse, telle que l'autorité, la liberté et la compénétration ou l'identité des deux forces contradictoires dans un état de perfection supérieure. Cette théorie n'est qu'un magnifique jeu d'esprit, qui fait violence sur bien des points aux réalités du monde vivant. En niant le libre arbitre et en admettant comme deux dogmes « a priori » la nécessité et l'unité de l'être sous ses multiples aspects, Hégel se plaçait hors de la science réelle du droit.

Ces deux dogmes l'ont porté à considérer l'Etat comme une *substance générale,* dont les individus ne sont que des *accidents* ou des modes passagers. L'individu se doit donc tout entier à la société, puisqu'il n'est rien sans elle. La société est donc, non un moyen pour les individus, mais un but. D'une pareille idéologie on peut faire sortir le système le plus outré de despotisme.

Hégel distingue la société civile née de la famille pour la protection des intérêts individuels et l'Etat. Dans les petits pays, la société civile se confond avec l'Etat et engendre le particularisme. Mais celui-ci disparaît dans les grands Etats « *universitaires* », qui constituent un progrès. Cet Etat poursuit avant tout la réalisation d'une idée propre, à laquelle il n'hésite pas à sacrifier les intérêts privés. C'est le règne de l'idée, de l'universel, de l'esprit objectif, le but dont la famille et la commune ne sont que les moyens.

Ainsi pour Hégel, la république n'est pas la plus parfaite forme de l'Etat, parce qu'elle accorde trop aux intérêts privés ou aux tendances particularistes. La forme politique normale est la monarchie : c'est dans l'action souveraine et indépendante d'un seul chef que l'idée nationale trouve son expression adéquate. Le prince est l'Etat fait homme : c'est la raison impersonnelle devenue raison consciente, la volonté générale devenue volonté personnelle.

Hégel veut naturellement dans une nation la plus forte unité de langue, de religion, de lois, de traditions, de mœurs, d'intérêts et d'idées. Pour vivre en communauté politique, il faut vivre en communauté d'idées.

Toute annexion, dira-t-il, est injuste, à moins que le conquérant ne représente une idée plus grande, plus féconde et plus viable que le peuple conquis, et alors il a le droit de la lui faire adopter.

L'histoire n'est qu'une lutte incessante entre les Etats, lutte où, en dépit des apparences contraires, triomphe toujours la nationalité la plus vigoureuse, celle qui représente l'idée la plus parfaite et la plus viable. A travers ses défaites et ses victoires, l'idée de l'Etat se réalise graduellement, approchant toujours de l'idéal. Chaque Etat représente cet idéal par quelque aspect; aucun ne le réalise dans sa plénitude. Aucun, par conséquent, n'est immortel. Semblables aux notions logiques, absorbées l'une après l'autre par une rivale plus puissante, en vertu de la même loi, les nations succombent tour à tour et se transmettent, développée et grandie, l'idée politique dont elles ont été les dépositaires, la civilisation dont elles ont été le foyer.

Hégel compare ainsi la dialectique de l'histoire à la dialectique de nos idées : la première est le développement de la raison sur la scène publique du monde, comme la

seconde est le développement de la raison dans la pensée individuelle.

Cette théorie conduit le philosophe à l'apologie de la guerre et à celle de la conquête. La guerre est une crise inévitable dans l'évolution de l'idée. La guerre véritable, légitime, nécessaire, c'est la guerre pour les idées, la guerre au service de la raison, comme le XIX^e^ siècle le comprend de mieux en mieux. Jadis, c'étaient des passions, maintenant ce sont des principes qui sont en jeu. C'est là un progrès. Aussi, la victoire est-elle le jugement de Dieu (du Dieu panthéiste ou de l'être absolu). L'Etat vainqueur est plus vrai, plus rapproché de l'Etat idéal que l'Etat vaincu. Ainsi comprise, l'histoire nous apparaît comme la série des représailles divines qui frappent inévitablement ce qui est inférieur et devenu trop imparfait.

A toutes les époques, il est un peuple en qui l'esprit s'incarne plus complètement que dans les autres et qui marche à la tête de la civilisation générale. Heureux est ce peuple : rien ne doit lui coûter pour remplir sa destinée (1).

Malgré une foule d'aperçus, marqués au coin d'une profonde originalité, et certaines vues très élevées sur l'histoire du monde, ce célèbre système ne nous offre qu'une idéologie a priori sans valeur objective. Cette idéologie tourne à l'apothéose du despotisme politique, du succès et des pires abus de la force : elle a puissamment contribué à favoriser en Allemagne la statolâtrie, les divisions de religions et de races, et le pangermanisme.

La logique de notre méthode exigerait que nous traitions ici du despotisme politique que professe l'*école socialiste*. Mais cette théorie politique est la conséquence de leur théorie sociale et économique, que nous croyons avoir suffisamment analysée et réfutée plus haut dans notre droit social.

(1) Voir, dans notre *Philosophie morale*, l'exposé plus complet de tout le système panthéiste de Hégel et de son application spéciale à la doctrine des mœurs.

M. Alfred Wéber, professeur à l'université de Strasbourg, dans son *Histoire de la philosophie européenne* (Paris, Fishbacher, 1897), a fort bien exposé la théorie sociale et politique du célèbre philosophe. Nous en avons résumé une partie.

3. *Systèmes qui pèchent par confusion ou indétermination de leur principe fondamental* : positivistes, historicistes, organicistes, évolutionnistes.

Les systèmes précédents reposaient sur un principe fondamental bien déterminé, quoique faux ou incomplet. Par réaction contre les abus des idées ou des principes absolus en sciences sociales et politiques, des écoles sont nées au XIX[e] siècle, pour substituer, aux notions qu'elles jugeaient trop *absolues* et à une méthode qu'elles jugeaient trop *déductive*, des notions de simple *relativité* et une méthode presqu'exclusivement *inductive*, méthode fondée sur des observations de faits, malheureusement isolés des principes qui doivent les éclairer et les expliquer. Généralement, ces nouvelles théories, que l'on nomme positivisme, historicisme, organicisme, évolutionnisme, s'accordent à exagérer la mission de l'Etat et la puissance de la loi et du droit positif.

Ces écoles ont de multiples points de contact entre elles et se fractionnent en nuances, dont quelques-unes se rapprochent des doctrines de liberté, tandis que d'autres voisinent avec les théories du socialisme évolutionniste et opportuniste.

1. Considérons d'abord le *positivisme* d'Auguste Comte, qui est le fondateur de cette école.

Auguste Comte (1798-1857) a le mérite d'avoir élargi le champ de la sociologie et d'en avoir fait une vaste science, où il veut que tous les éléments soient étudiés tour à tour en eux-mêmes et dans leurs rapports d'action et de réaction les uns sur les autres; ensuite, d'avoir bien établi la division entre la *statique* sociale et la *dynamique* sociale, réservant à la première l'étude de la coexistence et de l'accord, durant une phase donnée, entre les différents organes et fonctions de la société, et à la seconde l'étude du développement, à travers le temps, de chacun de ces organes ou fonctions; enfin, d'avoir préconisé et appliqué, pour la découverte des lois si complexes de la coexistence et du mouvement des différentes forces économiques et sociales, une méthode d'observation et de comparaison, qui s'inspire à la fois de celles des historiens et des biologistes. Il a assez bien perfectionné l'art de classer les faits observés.

Le vice capital de son système est d'avoir outré cette méthode jusqu'à méconnaître les lois fondamentales de l'ordre

moral et les propriétés essentielles de la nature humaine. Dans son dédain de la métaphysique, qui admet des principes absolus et s'aide des distinctions si lumineuses entre les propriétés naturelles et les modifications accidentelles des choses, il ne reconnaît aux faits qu'un caractère relatif et phénoménal et prétend n'en acquérir la certitude que par le moyen de l'observation et d'une induction qui en est le prolongement. Tout en niant l'absolu, il est déterministe, et, en prétendant interpréter les faits économiques et sociaux, sans faire appel à la liberté, à la conscience et aux lois absolues de l'ordre moral et juridique, il se condamne, s'il veut faire une induction valable, à d'inévitables contradictions.

La doctrine positiviste conduit, comme la méthode opposée de Hégel, à la méconnaissance des droits de la personne humaine et des devoirs de l'autorité sociale. Le *fait accompli* se justifie par lui-même, et toute loi qui réussit à imprimer une direction unitaire au mouvement des libertés individuelles est regardée comme une bonne loi (1).

(1) Auguste Comte a laissé le *Système de politique positive* (1828), le *Cours de philosophie positive* en six volumes (parus entre 1839 et 1842), et le *Traité de sociologie* (1851). — Joseph Bertrand, l'illustre mathématicien, a prouvé, dans un article fortement documenté, paru il y a trois ou quatre ans dans la *Revue des Deux-Mondes,* article que je n'ai plus sous la main, qu'Auguste Comte, malgré ses prétentions, a été médiocre en sciences mathématiques et physiques.

Son mérite a été surfait par ses disciples. Ingram le nomme le plus grand penseur français du XIXe siècle, et Stuart Mill dit d'une division systématique de l'histoire du monde, présentée par Comte et où nous ne trouvons vraiment rien de bien extraordinaire : « Il est impossible de donner même une seule idée du mérite extraordinaire de cette analyse historique. Quiconque se refuse à croire que de la philosophie de l'histoire on puisse faire une science doit suspendre son jugement jusqu'après la lecture de ces volumes de Comte. »

Quelle est cette analyse, qui arrache à un homme de la valeur de Stuart Mill cette enthousiaste exclamation? C'est la célèbre distinction, inspirée peut-être par S. Simon, des trois phases que traverse le développement des sociétés : 1° l'état *théologique,* où les hommes expliquent les phénomènes par des puissances supérieures mais personnelles, état subdivisé lui-même en trois périodes : fétichisme, polythéisme et monothéisme; — 2° l'état *métaphysique,* où ils expliquent les phénomènes par des entités ou abstractions, auxquelles ils donnent le caractère de lois absolues; — 3° l'état *scientifique* ou *positif,* dans lequel ils les expliquent par des relations qu'ils s'abstiennent de définir et qu'ils ne revêtent pas du caractère métaphysique de causalité. — Or, cette division n'a rien de bien original et elle est fondée sur une analyse très confuse. Les deux premières phases se compénètrent à tel point que les plus grands métaphysiciens, témoin Aristote, ont été des monothéistes convaincus. Quant à la troisième phase, elle ne s'applique qu'à un petit groupe de philosophes et elle existait déjà dans la Grèce antique, qui a eu ses sceptiques, et dans l'Inde antique, où des écoles de contemplateurs stériles professaient le panthéisme idéaliste.

Pour découvrir et démontrer les principes du droit civil et politique, nous n'avons donc à faire aucun emprunt à l'école positiviste. Nous pouvons simplement en recevoir une leçon de méthode pour rendre l'observation des faits plus précise et plus rigoureuse.

2. Passons à l'*historicisme*, que l'on nomme parfois l'école du *socialisme d'Etat*, parce qu'elle étend trop loin la mission et les droits de l'Etat et qu'elle le fait sans principes bien déterminés, ce qui l'entraîne vers le socialisme.

Cette école, née en Allemagne, comme l'école positiviste est née en France, semble être une réaction autant contre l'idéologie de Kant et de Hégel que contre les excès du libéralisme classique, trop absolu dans ses affirmations sur la constance des lois de l'ordre économique.

L'école historique oppose à cette certitude et à cette fixité des lois qui régissent le monde économique et social et qui, par suite, doivent régir l'ordre civil et politique, la doctrine de la *relativité* et de la *variabilité* historique des lois. Au principe de la liberté que l'Etat doit laisser aux individus et aux familles, sauf les lois préventives ou répressives des délits de droit commun, on opposera la doctrine contraire de l'Etat *moteur* et *régulateur* de la société. Sous le premier aspect, c'est l'école de l'historicisme; sous le second aspect, celle du socialisme d'Etat (1).

(1) Parmi les principaux tenants de ce système en Allemagne, citons : Wilhelm Roscher, qui a publié, en 1843, douze ans après la mort de Hégel, son principal ouvrage, *Grundriss zu vorlezungen über die staatswirthschaft nach geschichtlicher methode*. Roscher n'exclut toutefois pas la méthode philosophique, tout en accordant la prépondérance à la méthode historique. Son principal ouvrage, *Geschichte der national œkonomik in Deutschland* (1874), est un monument d'érudition. — Bruno Hildebrand, qui édita en 1848 le premier volume d'un ouvrage, qu'il ne continua pas, sur l'économie sociale du présent et de l'avenir. « L'objet de son ouvrage, nous dit-il, est d'ouvrir une route, dans le domaine économique, à une méthode et à une direction historique complète et de transformer la science en doctrine des lois du développement économique des nations. » — Karl Knies, qui, en 1855, publia un exposé complet et une défense de la méthode historique appliquée à la science économique, où il écarte plus résolument que Hildebrand les principes absolus et les lois naturelles. Il y soutient que l'organisation économique actuelle, pas plus qu'aucune de celles qui l'ont précédée, ne peut être regardée comme absolument bonne et juste, mais seulement comme une phase d'une évolution historique continue. Ces trois auteurs ne sont généralement pas exclusifs. — Leurs successeurs sont moins modérés. Tel G. Schmoller, qui a étudié, d'une manière spéciale, l'histoire des petits métiers en Allemagne et exerce par

L'économique des peuples, a écrit HILDEBRAND en 1876, est, comme leur langue, leur littérature, leurs arts et leurs lois, une branche de leur civilisation. Elle se meut dans certaines limites, c'est toujours un produit de la liberté et du travail de l'esprit humain. La science économique n'est pas abstraite; ni ses observations ni ses lois ne sont immuables comme celles des sciences exactes.

Ces paroles sont susceptibles d'un sens vrai et légitime, mais l'école historique les interprète dans un sens contraire aux déductions de l'économie classique. Elle va beaucoup plus loin vers l'extrême opposé.

ADOLF WAGNER, jadis recteur de l'université de Berlin, a indiqué nettement dans sa Grundlegung, qui fait partie du vaste *Lehrbuch der politischen Œkonomie* publié par lui de concert avec le professeur NASSE, l'antagonisme irréductible de cette école avec l'école d'Adam Smith, même modérée et corrigée sur les points de détail; il montre que cet antagonisme a pour objet non seulement la méthode, mais « le fonds même des conceptions économiques, juridiques et politiques ». « Le point, écrit-il, autour duquel tout tourne, est cette vieille question des rapports entre l'individu et la société, par conséquent, quiconque, avec l'ancienne philosophie juridique et politique et l'ancienne économie nationale, fait de l'individu *ce centre,* arrive fatalement aux résultats insoutenables que l'école physiocratique et celle de Smith ont déterminés dans le champ économique avec leur théorie de la concurrence libre. » C'est là une grande exagération.

Wagner et toute son école recherchent donc avant tout les

son enseignement une influence très grande. Sa méthode est certainement trop historique et beaucoup trop peu philosophique. Il est en même temps étatiste et va jusqu'à écrire que « l'Etat est la plus grandiose institution morale qui existe pour l'éducation de la race humaine ». — Plus radical toutefois est SCHAEFFLE, célèbre par son opuscule, *La quintessence du socialisme*, où il révèle clairement ses sympathies pour le socialisme évolutionniste. — Après lui, nommons LUJO BRENTANO, auteur de *Die Klassische national-œkonomie* et d'une excellente histoire des gildes. En lui reprochant d'exagérer « l'obligatoire » dans l'organisation de l'état social et surtout des corporations, et en critiquant sa méthode trop peu philosophique, nous devons le louer de l'inspiration morale et des vues élevées qui animent ses écrits. — Nommons encore ADOLF WAGNER, SIMMEL, JHERING, VON SCHEEL et VON STEEN.

En Angleterre, parmi les partisans de cette école, se sont signalés CLIFFE LESLIE et THOROLD ROGERS, le célèbre professeur d'Oxford, et, en France, MM. CH. GIDE, ALFRED FOUILLÉE, ESPINAS et, à certains égards, FUNCK BRENTANO.

conditions de la vie économique de la société et déterminent ensuite la sphère de liberté économique de l'individu, *sans principes absolus,* mais en s'inspirant du principe tout relatif et si élastique des *effets de l'utilité sociale.* Wagner justifie l'action de l'Etat chaque fois qu'elle lui semble plus utile, au point de vue économique, que la libre initiative, ce qui peut mener très loin sur la voie du socialisme d'Etat. Pour propager ses idées, il fonda en 1872 sa revue *Staatssocialist.*

Cette école historique semble avoir eu pour précurseur en Allemagne, sur le terrain juridique, DE SAVIGNY, ancien recteur de l'université de Berlin. Dès 1815, dans un ouvrage qui eut une grande célébrité, *De la vocation de notre temps pour la législation et la science du droit,* il s'exprimait ainsi : « Aussi loin que nous remontons l'histoire, nous voyons que le droit civil de chaque peuple a toujours son caractère déterminé et particulier... Le droit n'est donc pas une *règle absolue* comme la morale (conception quelque peu Kantiste), qu'on puisse appliquer indifféremment dans n'importe quel pays. C'est une des forces du corps social, avec lequel il change et se développe, d'après les lois qui sont au-dessus des caprices du jour. C'est par une action lente et un développement *organique* que se produit le droit. Il se crée *spontanément* par la coutume, par la jurisprudence, par les actes particuliers de l'autorité, sous l'empire *d'une raison plus haute que la raison humaine* et que celle-ci tenterait vainement de plier à ses vues et à ses opinions du moment. »

Assurément, il naît, à raison des circonstances nouvelles où se trouve un peuple, des besoins nouveaux, et, par suite, des exigences ou des convenances sociales nouvelles, provoquant des applications juridiques nouvelles, mais ces applications doivent sortir de principes absolus et immuables, comme la loi naturelle dont ils émanent.

Des systèmes, construits sur le sable mouvant de la « relativité », peuvent avoir un mérite accidentel d'opportunité, mais le philosophe ne peut y reconnaître les conclusions logiques d'une doctrine rationnelle.

Le péril très réel de cette méthode, c'est de favoriser le socialisme d'Etat, parce que l'Etat, disposant de la force publique et agissant avec ensemble, crée facilement un mouvement d'opinion, que le sociologue historique interprétera comme l'écho d'une nécessité sociale. Les revendications

pleines de menaces et de cris de colère des socialistes pourraient, elles aussi, être interprétées par les sociologues de l'historicisme comme répondant aux exigences de telle situation économique ou sociale donnée. Ces sociologues sans principes absolus seront incapables de résister sérieusement à la logique des théories socialistes. Le parti socialiste verra dans leurs concessions plutôt un effet de peur que de conviction et il saura exploiter contre eux l'illogisme de leurs demi-mesures (1).

3. Au positivisme et à l'historicisme se rattachent l'*organicisme* et l'*évolutionnisme* unis.

A. Comte s'est plu à nommer la société « le plus vivant des êtres connus ».

Herbert Spencer, s'inspirant à la fois de Comte et de Darwin, unit l'organicisme et l'évolutionnisme : La manière, écrivait-il au tome 2, n° 223, de ses *Principes de sociologie*, présente une croissance continue; à mesure qu'elle croît, ses parties deviennent distinctes et prennent des fonctions dissemblables... L'assistance mutuelle qu'elles se prêtent amène une dépendance mutuelle des parties : enfin les parties unies par ce lien de dépendance mutuelle... composent un *organisme formé sur le même principe général* qu'un organisme individuel.

Faisant consister la moralité dans la prédominance des instincts altruistes sur les instincts égoïstes, il enseigne qu'au début, dans l'homme comme dans tout le règne animal,

(1) Le Congrès socialiste de 1892, à la demande de Kautsky, a caractérisé comme suit la théorie de cette école : « Le prétendu socialisme d'Etat, en tant qu'il s'occupe de réformes sociales et d'amélioration dans le sort des classes laborieuses, est un système de demi-mesures, qui procède de la crainte du socialisme démocratique. A l'aide de petites concessions et de palliatifs de tout genre, il a pour but de détourner les travailleurs du socialisme démocratique et de désarmer ce dernier. Celui-ci n'a jamais manqué de demander, ou bien, — si la demande venait d'autre part, — d'approuver toutes les mesures publiques qui peuvent relever la condition des classes laborieuses sous le régime économique actuel; mais il ne considère les mesures de ce genre que comme des acomptes, qui n'égarent point les efforts qu'il fait pour la transformation socialiste de l'Etat et de la société. Le socialisme démocratique est essentiellement révolutionnaire : le socialisme d'Etat est conservateur. Ils sont l'un avec l'autre dans une opposition irréductible. »

On consultera avec grand fruit, sur ces différentes écoles de droit social et politique, l'excellent ouvrage de M. Joseph Rambaud, *Histoire des doctrines économiques* (Paris Larose, 1899) et l'*Histoire de l'économie politique* de M. J.-R. Ingram (item, 1893).

c'est l'égoïsme individuel qui prédomine; celui-ci est le principe exclusif de la lutte pour l'existence, jusqu'à ce que l'expérience, chaque jour plus grande, des avantages de la paix et de l'harmonie, ait transformé l'égoïsme individuel en altruisme social. Cette expérience, ainsi que l'instinct social, qui en est le fruit, se fixe peu à peu, par voie d'hérédité et sous forme d'accroissements infinitésimaux, dans les diverses races et les diverses familles. De là résulte une loi de progrès moral et social, qui aura, pour terme naturel, la prédominance complète de l'instinct et de l'intérêt social sur l'instinct et l'intérêt privé. Dans l'entretemps, avant le règne définitif et universel de l'altruisme, il faut recourir à des appareils et à des mesures de contrainte publique pour faire échec aux sentiments égoïstes. L'ensemble de ces appareils et de ces mesures de contrainte publique constitue le gouvernement.

La puissance du gouvernement doit donc être en raison inverse du progrès social. Le gouvernement est un mal nécessaire, mais provisoire. Le gouvernement doit chercher à se restreindre et préparer sa destitution.

Dans son *Essai sur le gouvernement représentatif*, il s'exprime comme suit en développant cette théorie : « Une société peut être jugée d'après la proportion entre la contrainte exercée sur les citoyens au nom de la loi humaine et l'obéissance volontaire à la loi de l'égalité dans la liberté. Où l'une fait défaut, l'autre la remplace. Si la loi morale n'a pas un pouvoir suffisant sur les cœurs, la contrainte la remplace; mais aussi, quand la loi morale devient assez forte, la contrainte doit disparaître : alors tout gouvernement devient inutile, un mal même, et les hommes ressentent une telle aversion pour les entraves de l'autorité, ils se montrent si jaloux de leurs droits que tout gouvernement devient impossible. »

Il émet sur cette théorie, qui favorise à la fois le despotisme et l'anarchisme, cette réflexion qui absout toute révolution triomphante : « Admirable sentiment de la nature : le même sentiment qui nous rend propres à la liberté nous rend libres! » Comme si le vice n'inspirait pas plus que la vertu l'aversion du pouvoir et de la contrainte! Au reste, Spencer a penché de plus en plus vers l'individualisme. Ses ouvrages, *La statistique sociale*, *L'homme en face de l'Etat*, et *La Justice*, marquent ce progrès à des degrés différents.

Dans son *Essai sur le gouvernement représentatif* déjà cité, il exprime tout l'optimisme de sa théorie de progrès social : « Nous marchons, écrit-il après les lignes reproduites plus haut, vers une forme où l'autorité sera réduite au minimum et la liberté portée au maximum. La nature humaine sera si bien façonnée par la discipline sociale, si propre à la vie en société, qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et qu'elle se contiendra elle-même... L'être social se défait de ses enveloppes comme d'écailles, tout en gardant le bien qu'il a acquis sous leur protection. » On peut se demander quels seront les principes internes et les règles de cette moralité pour pouvoir la bien juger et la réaliser, et comment cette œuvre de progrès s'accomplira. Sera-ce en vertu de l'action du milieu et de la transmission indéfinie des modifications favorables qu'éprouve le cerveau des ascendants, selon la théorie du Darwinisme social, cher à Spencer?

L'histoire, malheureusement, ne constate pas ce progrès continu, surtout si vous la considérez hors des milieux chrétiens. Il faut vraiment une forte dose de foi dans la théorie darwinienne pour croire qu'un jour, par l'effet de cette transmission progressive des modifications avantageuses, l'ensemble des hommes auront un cerveau parfait et des sensations parfaites, avec une parfaite science et une parfaite vertu.

Schaeffle, un des principaux partisans de l'historicisme social, s'est également lancé dans la théorie de l'organicisme, en poussant le plus loin possible les analogies organiques dans son ouvrage, *Structure et vie du corps social.*

Lilienfeld, auteur de la *Pathologie sociale,* a écrit une *Méthode d'induction ou méthode organique appliquée à l'étude des phénomènes sociaux,* où il affirme que « la *condition sine qua non* pour que la sociologie puisse être élevée au rang d'une science positive, est que la société humaine soit considérée comme un *organisme vivant réel,* composé de cellules à l'égal des organismes individuels de la nature ».

M. Tarde, esprit des plus distingués, bien qu'admirateur et disciple de Comte, rejette ces métaphores comme un stérile encombrement. « On ne saura jamais, écrit-il dans ses *Etudes de psychologie sociale,* ce que ce nuage pris pour une nébuleuse, — le milieu social, — et ce que cette comparaison

prise pour une raison, — l'organisme social, — ont fait de mal à la sociologie en se combinant. » « Le reproche que je fais à la thèse de l'organisme social, c'est d'être le déguisement positiviste de l'esprit de chimère. Stérile en vérités, — car elle ne nous découvre rien que ce que nous savions déjà; et ce qu'elle prétend découvrir, elle ne fait que nous le traduire en un langage obscur, — elle est remarquablement féconde en illusions, en discours chimériques, apocalyptiques parfois, et aussi en aveuglements systématiques. »

Pour justifier ce verdict si brutal de M. Tarde, il suffirait de citer la *Cité moderne* de M. Izoulet, professeur au Collège de France, et son invention de l'*hyperzoaire*, être social qui résulte de notre association comme hommes. C'est l'*hyperzoaire* qui nous donne l'âme et la vie; c'est lui qui nous fait une raison et une justice; et il est à chacun de nous ce que chacun de nous, pauvre petit métazoaire, est aux innombrables protozoaires ou cellules primordiales dont notre être est composé et dont notre cerveau pensant est la résultante (1).

Plusieurs sociologues chrétiens se servent volontiers de cette métaphore d'organisme social; soit, pourvu qu'ils n'en tirent aucune déduction qui assimile l'Etat à l'âme qui informe le corps social. Mais il est faux de dire avec un sociologue, que reprend avec raison M. Rambaud, que S. Thomas pose directement « l'idée de l'organisme vivant de la société comme fondement de la sociologie et du droit public », car le 3e et le 4e livres de l'ouvrage *De regime principum* ne sont pas de S. Thomas.

S. Thomas, au reste, n'aurait pas fait d'une métaphore aussi vague et aussi confuse le fondement d'une doctrine de droit. Cette métaphore, adoptée comme notion fondamentale du droit social et politique, n'est pas seulement dangereuse, dit à bon droit M. Rambaud, parce que l'évolutionnisme matérialiste et spencérien l'a mise en grande faveur; mais aussi parce qu'elle implique logiquement une véritable similitude entre l'âme et le pouvoir civil, similitude qui est ou bien radicalement fausse ou bien inconciliable avec la liberté morale et civile des individus dans leurs rapports avec l'Etat officiellement neutre et indépendant. Même l'Etat chrétien,

(1) Ouvrage cité plus haut par M. J. Rambaud. Voir sa critique de la *Cité moderne* dans la *Revue catholique des institutions et du droit* (novembre et décembre 1897).

s'inspirant de l'*Evangile* et soumis à l'autorité de l'Eglise, ne pourrait être encore considéré comme l'âme de la société chrétienne (1).

III. Démonstration de la première proposition.

La société civile peut se définir une société naturelle d'hommes, juridiquement unis sous une autorité suprême et indépendante, en vue d'assurer leur paix et leur prospérité communes dans l'ordre temporel.

Rappelons-nous notre définition générale d'une société humaine : « une union morale et stable de plusieurs hommes en accord efficace pour poursuivre une même fin ».

La *nature de la fin* poursuivie et la *nature de l'accord* en vue de cette fin spécifient les sociétés humaines, c'est-à-dire qu'elles en sont la note distinctive et qu'elles en constituent les différentes espèces.

La société civile doit donc se définir par ce double élément. C'est ce qui se fait par la formule même de notre proposition. Nous assignons comme *fin* à la société civile le règne stable de la paix et la suffisance des ressources requises pour la prospérité commune des membres associés dans l'ordre temporel. L'*accord* établi en vue de cette fin est un accord constitué dans un ensemble de relations juridiques, promulguées et sanctionnées par un pouvoir souverain et indépendant.

Nous affirmons, en outre, que pareille société n'est pas une institution artificielle et arbitraire, mais qu'elle est *naturelle*. Elle sort des exigences et des rapports spontanés de la nature humaine, quand un nombre suffisant d'hommes se trouvent réunis dans des circonstances spéciales où se manifestent le besoin et la possibilité de pareille association.

(1) Voir le R. P. Meyer, *Principes fondamentaux de la sociologie chrétienne* (traduction française 1894), pp. 36-49. Nous regrettons de lire dans cet ouvrage que l'*organisme administrateur* (Etat) est, par rapport à la matière constitutive de la société (individus, familles, associations particulières), *ce que l'âme est par rapport à l'organisme du corps qu'elle gouverne;* et que « l'idée chrétienne de l'organisme moral de la société et son *application pratique absolue* sont le secret du salut social ». Cette théorie, qui exagère la mission et l'influence de l'Etat, nous semble peu en harmonie avec la doctrine traditionnelle de l'école scolastique, que nous avons exposée plus haut, et avec la doctrine de l'Encyclique *Rerum Novarum,* dont nous avons reproduit, dans notre droit social, les passages les plus saillants. Cf. aussi nos *Institutiones philosophiæ moralis et socialis,* pp. 398-403; 357; 436-439; 459; et surtout 464-465.

Pour bien démontrer cette thèse, distinguons bien ce que confondent plusieurs écrivains : la *cause générale*, qui porte les hommes à établir une société libre et particulière, et la *cause spéciale*, qui les porte à établir la société civile, telle qu'elle a été définie dans la thèse.

La cause générale, qui donne naissance à la constitution d'une société particulière quelconque, est la *sociabilité* humaine ou le *besoin*, — besoin, au sens large du mot, comprenant même le simple désir, — qu'éprouvent les hommes de s'unir par l'échange stable de droits et de devoirs réciproques, pour s'aider dans la poursuite de leur fin, et la *volonté*, résultat de ce besoin, qui leur fait accepter pareil échange en vue des avantages qu'il leur procure.

La cause spéciale, qui donne naissance à la constitution de la société civile, est le *besoin*, au sens *strict* du mot, qu'éprouvent les hommes, par suite des *circonstances spéciales* où ils se trouvent, de s'unir d'une union *complète, stable et efficace*, sous un *pouvoir ayant droit de contrainte*, pour *se protéger et s'aider* dans la poursuite de *leur fin commune*, — et la *volonté, résultat de ce besoin personnel ou des exigences clairement connues du bien commun*, qui leur fait accepter les devoirs qu'impose pareille union *en vue des avantages personnels ou communs qu'elle procure*.

Tous les termes de cette formule sont à peser.

Les hommes, en vertu de leur insuffisance individuelle et de leur sociabilité, tendent à former entre eux des sociétés libres et particulières de différents ordres et ils en ont le droit, pourvu qu'ils y respectent la loi juridique naturelle. Mais les exigences de leur fin, rapprochées de leur insuffisance individuelle dans certains milieux, créent en eux un tel besoin de protection et d'aide efficace que leur conscience peut leur imposer le devoir de constituer une société obligatoire sous un pouvoir coercitif pleinement admis. Ce devoir étant manifesté dans leur conscience, ils doivent s'y conformer et ils peuvent même forcer une minorité aveugle ou mal disposée à se laisser incorporer dans cette société et à se soumettre à ce pouvoir.

Le *fait humain*, d'où sort le droit, et même le devoir pour les habitants d'une région déterminée de se constituer en société civile, est généralement constitué par les périls de l'anarchie locale, le besoin de se défendre contre un envahis-

seur étranger et les obstacles créés au libre échange de services par le défaut d'entente et de sanction pour les mesures de commune utilité.

Ainsi, pour bien saisir la *genèse* de la constitution de la société civile comme société obligatoire, le *besoin* qu'éprouve une population jusque là vivant à l'état de société vague et libre, de se constituer en société à relations juridiques permanentes sous une autorité souveraine, crée en elle à la fois le *droit* et même, si ce besoin est urgent, le *devoir* de constituer pareille société.

Ces exigences du bien commun, à défaut même des exigences du besoin personnel pour quelques-uns, créent dans les membres de cette société le devoir de s'y conformer et, s'ils se refusent à ce devoir, ils peuvent y être contraints. Le droit du bien commun est un *droit coercitif,* auquel tous doivent coopérer. C'est donc un droit armé, par la loi naturelle, de la force publique.

La *forme substantielle* de la société civile (c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue d'une société libre) est la *souveraineté* ou l'autorité suprême et indépendante, qui définit, promulgue et sanctionne les droits et les devoirs constituant le *droit public* de tous les membres, soit entre eux, soit vis-à-vis du pouvoir lui-même.

Ce *droit public* est donc l'ensemble des droits et des devoirs soit des citoyens entre eux, soit des citoyens vis-à-vis du pouvoir, placés sous la protection efficace de l'autorité sociale. Ces droits et ces devoirs ainsi déterminés sont d'ordre *externe* et *public.* Ces droits et ces devoirs d'ordre public se distinguent, par cette sanction du pouvoir, des droits et des devoirs d'ordre exclusivement privé et constituent les *relations juridiques* de l'ordre social.

La question si importante de l'*origine juridique de la souveraineté,* principe et fondement de ces relations juridiques qui unissent les citoyens, sera approfondie dans la thèse suivante.

Corollaire : distinction des droits civils et des droits politiques.

Les *droits civils* sont les droits que possèdent les citoyens pour leur usage et avantage *personnel* soit entre eux, soit

vis-à-vis du pouvoir. Telles sont, par exemple, l'inviolabilité du domicile, la liberté testamentaire, la liberté religieuse, la liberté d'association, les garanties judiciaires pour tout accusé. Les *droits politiques* sont les droits que possèdent les citoyens dans la participation aux affaires publiques ou au gouvernement, sous sa triple forme de pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Cette participation peut avoir pour objet le droit électoral ou l'éligibilité aux fonctions publiques, ou l'exercice direct d'une part de ces fonctions.

Les droits politiques ont, pour première fin, le bon fonctionnement des pouvoirs publics et, par suite, l'avantage *commun* du corps social et non l'avantage personnel des membres considérés comme hommes privés. Aussi tous les privilèges attachés à ces fonctions doivent-ils être justifiés par un *motif d'intérêt général*. C'est cet intérêt général qui doit dicter le choix des candidats à ces fonctions et l'octroi des privilèges qui leur sont accordés.

Remarquons, dans l'ordre des faits, que certains régimes accordent aux citoyens de grands droits civils et peu de droits politiques. L'inverse se vérifie également. Le régime révolutionnaire qui régna en France de 1791 à 1799 en offre un exemple mémorable. Le suffrage universel et la proclamation de l'égalité des Français devant la loi n'ont pas empêché le despotisme centralisateur d'écraser la liberté individuelle des citoyens. Actuellement encore en France, le droit politique principal, celui du suffrage universel, est plus étendu qu'en Angleterre, tandis que la liberté civile des citoyens et des associations qu'ils veulent former sont bien moindres.

IV. Démonstration de la deuxième proposition.

La société civile a pour fin de compléter l'insuffisance des individus, des familles et des sociétés particulières dans l'ordre temporel de la paix et de la prospérité publiques.

Notre seconde proposition détache de la première la notion de la *fin*, pour la bien définir, la démontrer, et en bien exposer les caractères. C'est d'importance capitale, car cette fin est la mesure de tous les droits et de toute l'action des pouvoirs publics. Elle en marque à la fois l'*objet* et les *limites*.

Quelle est donc cette fin?

C'est celle qui a été à l'origine le *principe générateur* de la société; la fin répondant à un *besoin commun* des membres et *qui a déterminé leur consentement commun*. Ce besoin commun est une *vraie nécessité* puisqu'il a créé, comme nous l'avons établi dans la première proposition, le *devoir en conscience* de constituer cette société et le *droit de contraindre, même par la force,* une minorité réfractaire à s'incorporer à cette société et à en subir les lois.

Seules, les exigences du bien commun des membres, au point de vue de leur fin, ont pu créer une obligation si rigoureuse et si grave dans les consciences privées et un droit si puissant contre les opposants.

Or, de pareilles exigences, raison d'être de l'Etat social et de tous les droits et devoirs qu'il implique, supposent une triple condition : 1° Qu'elles aient pour objet des biens non seulement utiles, mais moralement nécessaires à la poursuite convenable de notre fin dernière; — 2° Qu'il y ait impuissance dans la liberté privée de se les procurer convenablement; — 3° Que cette impuissance ne constitue pas un fait particulier et accidentel, ou un fait propre à quelques membres, mais un fait *général,* un fait propre à l'ensemble des membres, les exceptions n'étant que particulières.

Sans cette triple condition, on ne saurait justifier l'obligation faite aux hommes de renoncer à une part de leur liberté individuelle pour se soumettre à un pouvoir souverain et leur droit de contraindre les opposants à la même soumission. La liberté individuelle, en effet, doit être considérée comme un *bien*, comme une conséquence de notre personnalité, comme un *principe de mérite et de perfection;* car seules, les actions vraiment libres s'élèvent à l'honneur de l'ordre moral, à la dignité d'un acte de vertu, à un de ces degrés du bien honnête, où se réalise notre sublime fin.

Il faut donc en tomber d'accord : l'autorité sociale, qui restreint la liberté commune de tous les membres de la société, par une obligation qui lie les consciences avec le droit de recourir à la coercition physique, doit tirer son droit fondamental des exigences d'un bien commun, supérieur au bien privé de toutes ces libertés individuelles, dont elle

exige le sacrifice. Ce bien supérieur ne peut être le bien particulier d'un individu, ni un bien commun, que la liberté indépendante de chacun suffit à se procurer; non, ce doit être un bien commun, exigé pour l'accomplissement plus facile et plus sûr des fins individuelles et que les hommes, considérés à l'état libre ou librement associés, sont incapables de se procurer.

La raison d'être de la société civile est donc de *compléter l'insuffisance réelle* des hommes libres dans l'*ensemble des biens généraux* qui répondent *aux exigences de leur fin.*

La société civile ne saurait donc avoir pour but de rendre tous les citoyens vertueux et heureux, — sublime chimère de Platon, — car chaque homme, pour être stimulé efficacement à la pratique du bien, doit se considérer lui-même comme l'agent principal de sa perfection et de son bonheur; ni de fournir à ses membres, pris individuellement, les biens particuliers qui leur manquent, car le besoin ou le désir de ces biens est, dans les desseins de la Providence, le stimulant ordinaire de l'effort et du travail personnel; ni de soulager l'indigence ou d'apaiser les besoins, même graves, de chaque malheureux, car la charité privée est chargée par un strict devoir de cette mission et s'en acquitte généralement avec plus d'efficacité et de mérite que ne ferait l'Etat. La société civile a pour fin unique de compléter l'*insuffisance* de ses membres considérés collectivement ou des différentes classes sociales, prises en bloc, dans l'ordre des mesures générales ou des moyens d'action communs, pour permettre à ces citoyens ou à ces classes sociales de se procurer par l'effort personnel, sans trop d'obstacles extérieurs ou de difficultés intérieures, les biens particuliers que réclame l'accomplissement de leur fin propre.

Ces moyens d'action ont pour but d'assurer la paix tant extérieure qu'intérieure et de favoriser un certain état de prospérité générale, profitable à tous. En conséquence, l'Etat ne doit pas supplanter les libertés individuelles, il doit en compléter l'insuffisance et en corriger les écarts dans tout ce qui touche le bien commun de la société. Il doit être, non l'ennemi, le rival ou même le concurrent de la liberté honnête, mais son protecteur, son stimulant, son auxiliaire; son *protecteur efficace*, son *stimulant énergique*, son *auxiliaire dévoué.*

Ces mots marquent à la fois l'*objet* et les *limites* de la fin et, par suite, des devoirs d'Etat. Or, l'Etat, n'existant pas pour lui-même, mais exclusivement pour le bien commun de la société, n'a aucun droit pour son avantage personnel; *il n'a des droits que pour remplir ses devoirs.* La mesure de ceux-ci est donc la mesure de ceux-là.

Insistons encore sur la première conclusion de ce principe fondamental. L'Etat ne peut jamais entraver : il doit, au contraire, favoriser les libertés inoffensives, les initiatives utiles, l'évolution régulière des forces individuelles et le droit, fondé en nature, qu'ont les hommes de s'associer ou de contracter entre eux, conformément aux prescriptions de la justice privée et sans lésions de l'intérêt général. L'Etat ne peut donner des ordres là où la liberté n'a pas besoin de ses services. *Il ne peut faire que ce qu'il doit faire.*

La seconde conclusion de ce principe, c'est que l'Etat ne peut commander que des *actes externes;* il n'a pas droit d'imposer les actes intérieurs, par exemple, de soumission volontaire, d'estime, d'amour pour les ordres qu'il donne. Il faut qu'il mérite ces actes intérieurs par le bien-fondé de ses ordres.

Pourquoi les *actes externes* tombent-ils seuls sous le pouvoir et les lois de l'Etat?

Tout juste parce que l'Etat ne peut vinculer les libertés individuelles plus que sa fin ne l'exige. Or, sa fin n'exige que les actes extérieurs : car ils suffisent pour assurer l'ordre public ou pour fournir les ressources ou les services dont l'Etat a besoin dans les mesures que réclame de lui la prospérité publique. C'est à cette mission d'ordre temporel et extérieur que se borne la fin de l'Etat, conformément à la doctrine, exposée plus haut, de la grande Ecole scolastique. Il ne peut donc imposer aux consciences le redoutable fardeau de jugements et de sentiments obligatoires, quand l'exécution extérieure de ses ordres suffit à sa fin. Au reste, l'Etat ne saurait pas sanctionner les lois qui restreindraient la liberté intérieure des consciences.

C'est là, en même temps, un autre motif pour lequel l'Etat doit veiller à ne pas empiéter, dans ses lois d'ordre extérieur, sur la liberté des citoyens. Ceux-ci, en effet, ont le droit de juger ces lois, et, quand celles-ci ne se justifient pas par les exigences du bien commun, qui en sont la seule règle, l'Etat

se déconsidère et s'affaiblit. Sa force en est diminuée, car sa vraie force est faite des respects et des dévoûments durables des citoyens.

Pour juger, à l'aide d'un critère sûr, les applications saines ou fausses de ce principe, il faudrait bien connaître la matière sociale à laquelle ce principe s'applique. Ainsi naît le *problème de la suffisance ou de l'insuffisance des libertés humaines,* sur lequel nous avons à nous expliquer.

C'est là un problème bien ardu et bien complexe, obscurci par bien de fausses théories et d'aveugles préjugés. Essayons d'en montrer toute l'importance et d'en éclairer les principales données.

Pour savoir ce que l'Etat peut et ce qu'il ne peut pas, jusqu'où s'étend son intervention nécessaire ou utile, et où commence son ingérence nuisible et illégitime, il faudrait bien déterminer, dans chaque ordre de biens utiles à notre fin ou dans chaque ordre de mesures utiles à la paix et à la prospérité générales, jusqu'où s'étend la suffisance et où commence l'insuffisance des forces individuelles et des libres associations.

Un pareil jugement est d'autant plus difficile à bien former dans les applications de détail que nombre de ces applications ont un caractère relatif. La connaissance générale de la nature humaine n'y suffit pas toujours. Il y faut bien souvent la connaissance spéciale du milieu historique. L'insuffisance des libertés individuelles provient, tantôt des causes *accidentelles* et *passagères* que l'on pourrait peu à peu éliminer, tantôt elle tient à des conditions *naturelles* et *stables* auxquelles on ne peut faire violence. Parfois elle est comme intermédiaire entre ces deux extrêmes et il faudrait, pour en avoir raison, une transformation radicale des opinions, des mœurs et des conditions de vie où une société se meut.

Les divergences sur ces différents aspects du problème de la suffisance ou de l'insuffisance des libertés privées aboutiront naturellement à des divergences sur la nature et l'étendue des interventions de l'Etat.

Un principe sur lequel on devrait s'accorder, c'est que l'Etat doit être non seulement le *protecteur,* mais l'*éducateur* de la liberté. Il doit le plus possible stimuler les libres

initiatives et habituer les citoyens à faire, pour leur prospérité particulière et pour la prospérité publique, ce dont ils sont capables. Les sociétés les plus prospères et surtout celles dont la prospérité est la plus durable sont celles où il y a le plus d'initiative, de responsabilité personnel et d'effort individuel. Nous croyons l'avoir démontré dans notre droit social avec surabondance de preuves.

Mais sur le *fond* même du problème qui a pour objet la suffisance ou la capacité des libertés individuelles considérées en général, il règne deux théories extrêmes, dont le sociologue doit éviter les fausses conclusions. Ce sont les théories du *pessimisme* et de l'*optimisme*.

Le *pessimiste* voit en noir la nature humaine; il s'exagère les vices de la liberté privée, les désordres de l'égoïsme individuel ou collectif, les antagonismes des différents intérêts et des classes sociales. Il en appelle donc naturellement presque toujours et en tout aux prescriptions de la loi et aux interventions du pouvoir. Il est porté à la théorie du despotisme officiel et de la statolâtrie.

L'*optimiste,* au sens de l'école naturaliste, voit trop en beau la nature humaine. Il s'exagère la perfection des tendances naturelles, des forces individuelles et des libres associations abandonnées à elles-mêmes. L'optimiste croit que la nature toute seule produit entre les intérêts, les besoins et les passions des hommes une parfaite harmonie. C'est là de l'optimisme bien aveuglant. Celui-là se trompe étrangement, qui ne croit qu'aux vertus ou qui se persuade que, dans les luttes de la liberté absolue, les vertus triompheront *toujours par leur efficacité naturelle* des vices.

Nous pouvons constater l'influence de ces théories d'ordre psychologique et moral sur la théorie qui a pour objet l'ordre civil et politique dans les deux chefs anglais de l'école libérale et de l'école despotique, Locke et Hobbes.

Tous les deux, peut-être égaux en génie et en influence sur leur époque, sont partis du même principe, trop absolu, l'égalité naturelle des hommes. Mais Locke, considérant, à travers son optimisme universel, l'homme comme généralement bon et porté à bien user de sa volonté pour son vrai bien et le bien commun de la société, incline à un libéralisme individuel et social presqu'illimité. Pour bien interpréter

tous ces généreux desseins et toutes ces bonnes volontés, il réduit l'Etat à n'être qu'un mandataire, exécutant de confiance les volontés du peuple, son mandant, et n'admettant d'autre principe de droit civil et politique qu'un *contrat social*, synthèse harmonique de toutes les volontés individuelles, où il ne soupçonne ni heurts ni conflits. Hobbes, de son côté, considérant, à travers son pessimisme universel, l'homme comme généralement égoïste et porté à abuser de sa liberté, au profit de ses intérêts et de ses passions, contre le bien commun de l'humanité, incline à un despotisme absolu, presqu'illimité. Pour maîtriser tous ces desseins et ces volontés en lutte perpétuelle, il contraint l'Etat à se faire monarque absolu et héréditaire, résolu à combattre les volontés du peuple, son sujet, et n'admettant d'autre principe de droit civil et politique que l'intérêt de la paix publique. D'après ce système, la force crée le droit, parce que la force capable de briser toutes les résistances et de maîtriser toutes les volontés est une *nécessité sociale*, vu les vices de l'homme et le péril causé par les divisions et les luttes issues de la liberté. Cette force du despotisme, étant le seul remède à ce mal sans cesse renaissant, devient ainsi le droit (1).

Voilà comment ces deux fausses théories d'ordre psychologique et moral, l'optimisme et le pessimisme, ont engendré deux théories politiques également fausses dans leur sens absolu, la théorie du libéralisme et du despotisme radicaux.

Remarquons qu'on peut être tour à tour optimiste ou pessimiste, selon le régime dans lequel on considère les hommes, le régime de ses préférences ou le régime contraire. Tels sont les socialistes, qui ne voient que vices et misères parmi les hommes sous le régime capitaliste, et, par contre, floraison magnifique de vertus et de biens sous le régime collectiviste.

* Essayons de découvrir la vraie voie entre le pessimisme et l'optimisme naturaliste, en inclinant vers l'optimisme chrétien, sous la double clarté de la raison et de la foi.

(1) Nous aurons à nous expliquer à fond sur ces deux systèmes dans une autre thèse.

Et d'abord, force nous est bien de faire une courte exploration sur le domaine de la théologie pour écarter le pessimisme issu d'une fausse conception du péché originel.

Le péché originel, tel qu'il est en chaque homme à sa naissance, constitue un *état* de disgrâce et de privation limité aux biens et aux ressources que Dieu avait gratuitement ajoutés à la nature humaine. Mais Dieu n'a mis ni dans l'homme ni dans la nature *aucun principe mauvais, aucun vice proprement dit.* « Tout ce que Dieu a fait, dit l'auteur de la *Sagesse,* dans un texte mal rendu par la *Vulgate* et encore plus mal interprété (I, 14-15), Dieu l'a fait pour vivre et demeurer, et il n'y a pas *dans les êtres vivants de principe pernicieux et pas de règne des enfers sur la terre.* » Les textes suivants de ce beau passage nous montrent le mal moral sortant, non de la nature, mais des abus réfléchis et libres de la volonté humaine.

Distinguons donc bien les notions et le langage de la théologie des notions et du langage de la philosophie sur la nature de l'homme.

Il n'y a *désordre, défaillance* et *ruines* dans la nature humaine que pour le théologien, qui *compare* notre nature actuelle *à ce qu'elle aurait dû être dans le plan gratuit et surnaturel de Dieu :* il n'y en a pas pour le philosophe, qui considère l'homme *dans son essence et dans l'hypothèse de l'ordre naturel.*

En outre, n'oublions pas que cette nature humaine, que d'aucuns dépriment trop, comme d'autres l'exaltent trop, se trouve dans les pays chrétiens de loin *au-dessus de son état naturel.* La révélation chrétienne, l'action persévérante de l'Eglise au sein des peuples modernes et la grâce divine répandue si largement sont pour la nature humaine une source de lumières et de ressources incomparables. Prenons donc garde, en calomniant la nature humaine, telle qu'elle est et telle que le Christianisme l'a faite, de calomnier à la fois l'Auteur de cette nature et du Christianisme.

Au lieu de consulter le dogme du péché originel, qui appartient à la révélation et se vérifie dans l'ordre surnaturel, tout en ayant certaines répercussions mal définies dans l'ordre naturel, interrogeons le *dogme de la Providence divine* dans l'organisation des intérêts et des besoins

terrestres de l'humanité. Ce dogme bien compris nous fera éviter à la fois le péril de l'optimisme naturaliste et du pessimisme janséniste.

L'intelligence de ce dogme prérequiert l'intelligence de la sagesse, de la puissance, de la justice et de la bonté divines dans l'organisation de l'ordre social.

Soyons intimement convaincus que Dieu n'a pas abandonné l'ordre social au hasard. Non, il l'a fait servir comme un moyen bien proportionné à la perfection de l'ordre moral et à la saine évolution des libertés humaines. C'est là notre principe fondamental. Si l'on admet ce principe, comment accorder que Dieu ait fait de nos intelligences et de nos volontés, de nos aptitudes et de nos besoins, un ensemble incohérent d'activités disparates, qui d'elles-mêmes tendraient à l'antagonisme et à la guerre et exigeraient partout, pour être orientées vers leur fin, la réglementation et l'action répressive des lois humaines? Nous croyons, au contraire, que Dieu a coordonné entre elles nos libertés d'une manière générale, par la loi secrète mais réelle de leurs instincts, de leurs intérêts, de leurs responsabilités et de leurs devoirs: il les a faites pour être réglées bien plus par la loi intime qu'il a gravée dans les consciences et par la loi révélée à son Eglise que par les lois civiles, auxquelles commande le sabre et qui suivent toutes les variations de la politique.

L'*observation psychologique et historique* confirme ces conclusions déduites du dogme de la Providence divine. Dieu a manifestement fait, des besoins et des intérêts terrestres de l'homme, le stimulant du travail et des vertus qui le perfectionnent moralement; l'instrument ensuite de la sociabilité qui doit unir tous les hommes pour leur bien commun dans les liens de la justice et de la charité; l'auxiliaire enfin de sa religion, dont il a dû vouloir rendre l'influence décisive sur tous les progrès de la civilisation. L'histoire générale de la civilisation européenne, comparée à celle des peuples non-chrétiens, atteste par un vaste ensemble de faits qu'il en est ainsi (1).

(1) Qu'on n'objecte pas, à propos de cet appel à l'histoire, le problème de la supériorité relative des peuples protestants et des peuples catholiques. Nous pouvons en faire abstraction. En effet, le Christianisme, bien qu'amoindri, des peuples protestants, demeure toutefois, s'il est assez bien enraciné dans les croyances et les mœurs du peuple, un facteur de civilisation d'ordre surnaturel,

Voilà pourquoi l'harmonie des intérêts, des besoins et des libertés individuelles dans les sociétés humaines n'est pas aussi absolue que le prétend Frédéric Bastiat dans son livre, si savant toutefois et si bien écrit, *Les harmonies économiques;* elle l'est surtout moins que ne l'enseigne l'école d'optimisme naturaliste, dont M. Yves Guyot se fait l'écho dans son opuscule, excellent à un point de vue relatif, *La morale de la concurrence.* Toutefois, elle l'est beaucoup plus que ne le prétend l'école étatiste.

Cette harmonie entre les facteurs de la prospérité matérielle des peuples appelle donc *deux compléments :* le premier, de loin le plus important des deux, *une forte éducation morale* pour affermir, dans les consciences privées et les mœurs

supérieur aux lumières, aux freins et aux stimulants issus de la raison et de la nature toute seule. Si Dieu, comme dit Bossuet, a donné aux Romains l'empire du monde parce qu'ils ont été généralement fidèles aux lois de la justice naturelle, il peut accorder une prééminence passagère à certains peuples protestants plus fidèles que certains peuples catholiques aux devoirs clairement promulgués dans l'*Évangile*, qui est le code commun de la civilisation chrétienne.

Cependant, nous n'accorderions pas, même pour l'époque actuelle, cette supériorité aux peuples protestants. Nous pourrions citer contre cette thèse l'exemple du peuple belge, dénué des ressources qui appartiennent aux grands empires, et néanmoins si prospère; puis l'exemple des populations catholiques des États-Unis et de l'Allemagne, lesquelles sont une des principales forces de ces deux pays. Nous pourrions ensuite faire remarquer que la prospérité matérielle, due surtout à l'industrie, exige des gisements de charbon et de fer, qui n'ont rien de commun avec la religion, et que ces gisements sont incomparablement plus riches en Angleterre, aux Etats-Unis et en Allemagne qu'en France, en Espagne et en Italie.

Mais quand on étudie l'histoire de la civilisation européenne dans son ensemble, on doit convenir qu'elle s'était épanouie presque toute entière parmi les peuples catholiques avant la naissance du protestantisme et que les peuples catholiques, l'Espagne au XVI^e^ siècle et la France au XVII^e^ siècle, ont su déployer une vitalité et atteindre une prospérité supérieure aux peuples protestants.

N'oublions pas non plus que l'Angleterre, dont on vante la puissance actuelle, était relativement encore plus puissante au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, puisqu'avec une population de quatre millions et demi d'habitants elle battait la puissante monarchie française dans plusieurs grandes batailles et occupa longtemps le quart de la France, y compris Paris. L'Angleterre était alors un pays exclusivement catholique, célèbre par le mérite de ses évêques et de ses moines. Il suffit de citer les quatre célèbres archevêques de Cantorbéry, Lanfranc, S. Anselme, S. Thomas Becquet et le Cardinal Etienne Langton, qui, à la tête des barons anglais, imposa au roi Jean la *grande charte,* palladium des libertés anglaises.

L'époque actuelle est une époque de crise, où plusieurs peuples catholiques, infidèles au principe catholique et mal servis par les circonstances, voient baisser leur ancienne supériorité. Ces faits n'infirment pas le principe exposé dans notre texte. La Providence divine châtie les peuples catholiques, comme les autres peuples, quand ils ne répondent pas à ses desseins.

publiques, les principes de justice et de charité, qui doivent régir toutes les relations sociales de quelque ordre qu'elles soient; ensuite *le frein des lois civiles et l'action des pouvoirs publics* pour suppléer aux lacunes inévitables de cette éducation morale et pour protéger avec vigilance, stimuler avec discernement et diriger avec une sage modération toutes les puissances du travail et du progrès, en dehors des routes perdues, où s'aventurent les égoïsmes aveugles et les convoitises criminelles.

Il nous reste à noter que la paix et la prospérité publiques, objet de la double fin que poursuit la société civile, doivent être prises au sens d'une subordination, du moins indirecte, à la fin spirituelle et éternelle de ses membres. En effet, la société civile n'existe que pour le vrai bien de ses membres. Or, tout vrai bien doit contribuer au vrai bonheur et à la vraie perfection de l'homme. Il doit donc être ordonné directement ou indirectement à cette fin.

V. Démonstration de la troisième proposition.

De cette fin de la société civile résulte une double mission : une mission principale ayant pour objet la paix publique par la juste détermination et la protection efficace de tous les droits civils et politiques, — et une mission secondaire, qui est de promouvoir la prospérité générale de la société par les ressources et les services qu'elle exige.

Preuve générale.

Cette proposition découle de la précédente.

La double fin de la société civile entraîne pour celle-ci une double mission, formulée dans la thèse. Mais cette double mission n'a ni la même raison d'être ni la même portée. Le première domine la seconde d'une manière absolue et doit être nommée *principale*.

Pourquoi?

Pour deux motifs : un motif *d'impérieuse nécessité* et un motif *d'importance supérieure*.

La première mission appartient *de nécessité* à la société civile, car seule celle-ci peut la remplir convenablement.

Les citoyens privés sont incapables par eux-mêmes d'assurer la paix publique contre toute violence du dehors

et du dedans. Etant tous égaux comme hommes, ils n'ont aucune autorité l'un sur l'autre et ne peuvent ni définir le droit, ni le sanctionner, de façon à ce que leur définition et leur sanction s'imposent efficacement aux autres. Ce serait l'instabilité, l'insécurité et l'anarchie perpétuelles. Il faut que l'autorité sociale supplée ici l'insuffisance absolue de l'individu.

Au contraire, l'objet de la seconde mission n'appartient pas exclusivement à la société civile. Sous le règne de la loi de justice dont l'Etat a la garde, les citoyens privés possèdent une capacité plus ou moins grande de promouvoir la prospérité publique, tout en poursuivant leurs propres intérêts. Les initiatives privées peuvent s'entendre pour mener à bonne fin les plus grandes entreprises. L'agriculture, l'industrie, le commerce, sous le régime de la liberté économique, ont atteint dans les pays anglo-saxons une prospérité que l'interventionnisme des siècles précédents n'a jamais réalisée. Les interventions de l'Etat, ne pouvant se justifier que par l'insuffisance de la libre initiative, ne peuvent donc constituer qu'une partie secondaire, accessoire et accidentelle de ses devoirs.

Le second motif qui doit faire prédominer la première mission sur la seconde, est *son importance supérieure.* Un pays livré à l'anarchie, et sans remède efficace contre les violations du droit et les abus de la force, est un pays voué au malheur et à la misère. Tout ce que le gouvernement tenterait pour stimuler le travail serait frappé de stérilité. Sans la paix du présent et la sécurité du lendemain, on travaille peu ou mal et l'on se hâte de dévorer les ressources du présent pour ne pas se les voir ravir le lendemain. Supposons, au contraire, un gouvernement qui mette toute sa sollicitude et ses efforts à faire régner l'ordre dans une parfaite justice, qui assure pleinement la sécurité du présent et de l'avenir, qui soit à la piste et ait l'intelligence de toutes les violations de la justice, de toutes les formes si nombreuses et si variées de la fraude, de toutes les habiletés pour s'enrichir aux dépens du prochain ou du bien commun de la société, supposons-le, en outre, assez fort et assez impartial pour frapper efficacement et également tous ces procédés de la malhonnête concurrence ou des malhonnêtes contrats dans la vaste sphère du travail et de l'activité

nationale, n'est-il pas vrai que ce peuple, ainsi gouverné dans un milieu à fortes croyances et à saines mœurs familiales, développera admirablement ses aptitudes? Même, n'eût-il de ce gouvernement aucun aide positif dans ses entreprises agricoles, industrielles, commerciales, il fera peu à peu l'apprentissage du Self-help et saura se lancer dans ces entreprises avec initiative, énergie et esprit de suite.

Pour réduire à leur juste valeur les exagérations de l'étatisme sur l'importance de cette seconde mission de l'Etat, rappelons-nous encore une fois comment, sans intervention du pouvoir administratif et politique, grâce à une sécurité bien garantie et à des lois de justice généralement bien appliquées, les peuples anglo-saxons ont su développer leurs aptitudes et exploiter les richesses de leur territoire mieux que les peuples fortement administrés, sous une puissante bureaucratie. Rappelons-nous aussi comment les partis politiques s'organisent par eux-mêmes sans l'aide de l'Etat et parfois jettent par terre les plus solides gouvernements. Rappelons-nous encore la création et l'évolution spontanée des Trades-Unions de l'Angleterre, des Kartelle de l'Allemagne, des formidables Trusts des Etats-Unis, et, en général, des libres associations qui enveloppent de leur réseau nombre de régions agricoles et la plupart des pays industriels, y compris les vastes organismes du syndicat rouge. Ces faits prouvent à l'évidence que la seconde mission de l'Etat est une mission accessoire et accidentelle, une mission soumise à des variations perpétuelles, une mission qui s'étend ou se restreint dans les différentes sphères de l'ordre économique et des relations sociales, d'après les milieux et les traditions d'un peuple.

Plus un peuple se suffit pour bien produire et pour créer des ressources durables dans toutes les classes de travailleurs, grâce à l'énergie persévérante des efforts personnels et à l'association intelligente des efforts combinés, moins l'Etat doit s'ingérer dans ce travail, sauf pour y faire régner les règles éternelles de la justice.

L'Etat doit donc favoriser, dans le peuple, même aux dépens de ses habitudes d'intervention, l'éducation et les conquêtes du Self-help. Agir autrement, c'est méconnaître le caractère même de sa seconde mission.

De plus, comme l'Etat ne peut prétendre remplir, dans toute sa perfection, sa double mission, il vaut mieux qu'il restreigne la seconde plutôt que d'être entravé dans la première, par suite de l'encombrement et des embarras, dont la trop grande extension de l'autre pourrait être l'occasion (1).

Passons maintenant à l'examen plus détaillé de chacune de ces deux missions.

1. *Explications sur la première mission de l'Etat.*

La première mission de l'Etat a pour objet la *paix dans l'ordre*, c'est-à-dire la sécurité pour tous les citoyens dans l'exercice de leurs droits et la poursuite inoffensive de leur fin. Cette sécurité demande à être protégée contre les ennemis du dehors et du dedans.

A cet effet, il faut d'abord que ces droits soient *bien déterminés* en eux-mêmes et dans les devoirs qui y correspondent.

Ces droits et ces devoirs considérés dans leur *sujet* sont *d'un triple ordre :* il y a les droits et les devoirs que les citoyens ont les uns vis-à-vis des autres; — ensuite ceux qu'ils ont vis-à-vis du pouvoir et que le pouvoir a vis-à-vis d'eux; — enfin, dans les relations extérieures, existent les droits et les devoirs qui relient les peuples entre eux et dont l'indétermination ou la violation peut devenir une cause de conflit et d'hostilité dangereuse pour la paix publique.

Mieux tous ces droits sont déterminés et circonscrits conformément à la justice ou à l'équité, plus la sécurité intérieure et la sécurité extérieure de toute la nation vis-à-vis des autres nations seront garanties.

(1) C'est de sincère et pleine conviction que nous osons citer la Belgique comme le pays où cette double mission de l'Etat est comprise et remplie avec le plus de discernement et de dévoûment. Nos lois sociales et les interventions des pouvoirs publics dans les rapports du capital et du travail, pour en supprimer les abus et en stimuler les honnêtes initiatives, ne pèchent ni par excès ni par défaut. L'inspectorat est vigilant sans être tracassier; le régime corporatif et coopératif est encouragé dans ses meilleures applications, sans être imposé obligatoirement; l'épargne, l'économie et les mutualités de prévoyante assurance sont stimulées par des subsides équitablement répartis; les industries les plus rémunératrices pour la main-d'œuvre qu'elles absorbent sont protégées par des droits modérés, influant peu sur le coût général de la vie, et les travaux destinés à améliorer les voies et l'outillage du commerce intérieur et extérieur sont décrétés avec mesure et avec une profonde intelligence de notre situation économique. Dans aucun pays à forte industrie, le gouvernement ne coûte si peu et n'applique si bien ses ressources à garantir la paix et à promouvoir la prospérité du pays. Aucun homme compétent et impartial ne nous démentira.

Voilà pourquoi l'Etat a autorité pour faire cette détermination ou définir ces droits en toute matière douteuse, où la divergence des opinions privées peut être une cause d'antagonisme et de trouble social.

Elle fait cette détermination sous forme de principes, ou de lois par son pouvoir législatif, et sous forme d'arrêts ou d'application circonscrite aux conflits particuliers, par son pouvoir judiciaire. En vertu des exigences mêmes de l'ordre public, ces lois doivent être respectées par tous les citoyens et ces arrêts doivent être acceptés par les parties en cause, comme des solutions fixant les droits contestés. De là l'axiome juridique : *Res judicata, veritas inter partes,* le jugement passe en force de chose jugée, c'est-à-dire fixe la chose en vérité juridique.

L'Etat a une mission analogue dans l'ordre des relations extérieures, pour y représenter les intérêts et les droits de ses subordonnés vis-à-vis des autres peuples.

Cette mission juridique à l'intérieur du pays s'exerce par un triple acte du pouvoir législatif. L'Etat définit avec autorité pour toute la nation les prescriptions de la loi naturelle qui intéressent l'ordre public et peuvent donner lieu à des divergences d'interprétation privée. Il ajoute à ces prescriptions, dans la partie vraiment indéterminée de la loi naturelle, un complément qui répond aux exigences spéciales de tel milieu donné. Enfin, il sanctionne d'une sanction efficace, mais proportionnée à l'importance de leur objet, les lois dont la violation peut troubler l'ordre public.

Dans ce triple acte, l'Etat doit prendre garde à un *triple écueil :* celui de contredire la loi naturelle, dont il tire toute la force de son droit et de sa mission; celui de léser, même de façon indirecte, les intérêts supérieurs de notre fin éternelle et les croyances religieuses, auxquelles les consciences des citoyens sont soumises; et celui d'imposer aux citoyens des charges trop onéreuses ou inégalement distribuées, et hors de proportion avec les exigences de l'intérêt général.

Excès de lois et excès de charges sont également à réprouver.

Définissons maintenant avec plus de précision la matière des *droits civils* ou des droits personnels, couverts d'une protection juridique : ce sera en même temps faire connaître les devoirs civils qui y correspondent.

Les droits civils ont pour matière générale l'acquisition et la jouissance honnête des biens du corps, de la fortune (droit du travail et du capital); de l'intelligence (sciences et arts); de la conscience (vérité religieuse, liberté inoffensive, bonnes mœurs), ainsi que des biens collectifs, fruit des relations naturelles de la famille ou des justes contrats dans les échanges ou les libres associations.

L'Etat doit respecter et faire respecter tous ces droits, fondés en droit naturel, pourvu qu'ils soient suffisamment déterminés et importants pour y être revêtus de l'inviolabilité juridique, complément de l'inviolabilité morale.

Il faut donc s'éclairer en pareille matière de la distinction faite en philosophe morale, base du droit naturel, entre les droits *stricts et exigibles* comme le droit de propriété et le droit à sa réputation d'honnête homme, et les droits *plus larges et non exigibles*, comme le droit à l'estime et à la louange publiques. Le droit, par exemple, de recevoir pour un travail bien fait un juste salaire, arrêté par libre convention, est un droit strict et exigible. Le droit d'être rémunéré en plus pour des qualités spéciales de son travail, non demandées et non réglées par convention, ne constitue pas un droit strict et exigible. Il peut y avoir, en conscience, devoir d'équité de les payer; mais ce devoir ne peut être l'objet d'une action civile.

Seuls, les premiers droits doivent être définis et protégés par les pouvoirs publics et donnent lieu à une action civile, à raison de leur caractère plus déterminé et plus important pour le maintien de l'ordre public.

Remarquons, en outre, que l'Etat doit abandonner aux libres conventions des consciences privées la détermination de certains droits stricts, même importants, quand la matière où ils s'exercent en est trop variable ou trop complexe pour que ces droits puissent être ramenés à ces formules simples et générales que doivent revêtir toutes déterminations du droit positif. C'est ainsi que nos lois modernes ne cherchent pas à fixer le *juste prix* des marchandises, ni le *juste salaire* du travail ni les *conditions de la légalité d'une grève.* Toutefois, la loi peut déterminer certains cas d'exception d'une incontestable évidence. Ainsi elle peut autoriser la rescission d'un contrat de vente et même de salaire dans les cas de procédés frauduleux, ou, en général, quand le

montant du prix ou du salaire diffère de moitié de l'estimation et de la pratiquecommune du temps et de la localité pour le même objet.

Dans la définition et la protection juridique des droits stricts, le pouvoir civil doit lâcher ce qui est de trop minime importance, d'après l'adage *De minimis non curat prætor*, pour éviter le gaspillage de son autorité et de son temps. Il doit, de plus, éviter toute détermination trop vague dont il ne pourrait contrôler et sanctionner les applications. Toutes les violations de justice non évidentes doivent être spécifiées et précisées, pour empêcher l'arbitraire et les contradictions dans les arrêts de la justice et pour mieux éclairer la conscience des citoyens.

Mais, outre les droits et les devoirs légalement définis et sanctionnés, qui relèvent de la justice commutative et ont pour objet les biens privés, il y en a qui relèvent de la justice générale et correspondent aux exigences du bien commun soit de toute la société soit d'une classe particulière. La détermination et la protection de ces droits appartiennent également aux pouvoirs publics, qui sont les juges responsables des exigences du bien commun. Les déterminations de la *justice générale*, faites par les pouvoirs publics et revêtues de leur sanction, deviennent ainsi l'objet de la *justice légale*, selon la notion que nous en avons donnée dans notre droit social.

Les pouvoirs publics peuvent, en vertu des exigences du bien commun, régler et limiter certaines libertés de nature honnête, mais trop fécondes en abus accidentels, et transformer en obligations publiques et générales certains devoirs d'ordre privé, trop exposés à l'oubli ou à la violence. C'est ainsi que les lois belges sur les règlements d'atelier, sur les conditions hygiéniques et morales du travail, sur les accidents du travail considérés comme conséquences du risque professionnel, hors les cas de faute intentionnelle ou de faute inexcusable, sur la réglementation du travail des femmes et des enfants, sur le mesurage du travail produit et sur le mode du payement des salaires, doivent être regardées comme d'excellentes lois, inspirées par la saine intelligence de la mission et des responsabilités du pouvoir civil.

Mais l'État doit bien se garder d'un interventionnisme outré dans ce domaine. Sous prétexte de réprimer ou de

prévenir quelques abus assez rares, il ne peut emprisonner les libertés honnêtes de toute une nation dans un réseau de prohibitions vexatoires (1).

La manie de trop légiférer, prise en elle-même, est une funeste manie, parce qu'elle mène à une législation encombrante et incohérente, inextricable dédale, où même les hommes de loi s'égarent fréquemment.

Cette manie sévit surtout dans les pays trop amis des nouveautés et travaillés par l'esprit révolutionnaire. La France en fournit un exemple typique. De 1789 à 1843, on y a proclamé 4,068,000 articles de lois! Le bulletin des lois (commencé en 1793) forme tous les ans deux volumes, auxquels il faut ajouter les recueils d'actes préfectoraux et municipaux.

Dans son rapport au Sénat (2 mai 1863), F. Barrot fait une juste critique de ces excès de législation et de réglementation. « Qu'un particulier, dit-il, ait à se rendre compte des dispositions légales qui règlent un droit qu'il a l'intention d'exercer, il sera le plus souvent exposé à se perdre dans la recherche des textes et à se tromper dans le choix qu'il doit faire entre ceux qui sont encore en vigueur et ceux qui sont abrogés. Encore faut-il supposer que ce particulier aura à sa disposition une bibliothèque bien complète et bien en ordre. Combien de dépôts publics laissent sous ce rapport fort à désirer... Il faut avoir une grande habitude de ce genre

(1) Voir la fin de la thèse XIV, où nous analysons sur ce point l'Encyclique *Rerum Novarum*. Voir aussi, dans cette thèse, le correctif que nous mettons au programme trop large d'Angers; et dans la thèse XV : « Les lois sociales et l'inspectorat », pp. 509-514.

L'Encyclique *Rerum Novarum* soumet l'intervention répressive ou préventive de la loi contre les vices de l'ordre économique à quatre conditions, dont il sera utile de reproduire les termes : 1° Ut adsit damnum jam illatum vel impendens periculum (péril imminent, non simple menace, comme porte la traduction française du document pontifical); — 2° Ut objectum damni sint « communes res », seu communitas, vel « singuli civium ordines »; — 3° Ut malum non possit sanari ant prohiberi alia ratione; — 4° Ut non « procedatur ultra quam incommodorum sanatio vel periculi depulsio requirat ».

Ce sont bien les quatre conditions que j'ai formulées au Congrès international de la législation douanière et de la réglementation du travail, tenu à Anvers en septembre 1898 (Vol. 2, pp. 291-292).

Mais, notons-le bien, il ne s'agit pas ici de violations de la justice commutative, que la loi doit toujours réprimer dès qu'elles sont bien constatées; il s'agit d'abus préjudiciables au bien commun, tombant sous la portée de la justice générale et, par nature, moins précis et moins évidents dans la réalité de leurs effets.

de recherches pour suivre à la piste les textes épars dans vingt lois qui datent souvent de temps fort éloignés. Les renvois... lorsqu'on a la bonne chance d'en rencontrer... vous guident à peine dans cette course à travers des lois qui se répondent confusément et qui vous laissent souvent au milieu d'un labyrinthe. » Puis le rapporteur cite, à l'appui de sa critique, l'aveu d'un éminent jurisconsulte, M. Dupin, disant : « Quelque soin que j'aie mis (dans une affaire), ... j'ai pu me tromper sur le choix des lois réputées en vigueur, la question de savoir jusqu'à quel point une loi antérieure n'a pas été modifiée par celles qui l'ont suivie n'étant pas toujours facile à décider. » (1)

Les improvisateurs de lois sont généralement de mauvais législateurs; mais puisqu'il y en a dans tous les parlements, et que certaines lois s'imposent parfois d'urgence, il faudrait, au sein ou au-dessus du parlement, une commission chargée d'un travail législatif supérieur, ayant pour objet *la coordination rationnelle et la rédaction homogène* des lois et des arrêtés qui en règlent l'application.

Enfin, il faut ranger aussi parmi les devoirs civils la contribution, selon les principes de la justice distributive, aux charges de l'Etat par le paiement des impôts et la participation à la défense du pays : mais, à raison de leur importance, la matière de ces devoirs sera examinée dans une thèse spéciale.

Les *droits politiques*, ayant pour objet la participation, à différents degrés et sous différentes formes, à la gestion des affaires publiques, et, par suite, ayant pour fin, non l'avantage personnel de l'individu, mais l'intérêt général de la société, ne doivent être confiés qu'aux citoyens capables

(1) De Franqueville, *Les institutions de l'Angleterre*, pp. 308-310. — Quoique le dédale des lois anglaises soit célèbre, l'auteur prouve que la manie de légiférer aboutit en France à des excès bien plus grands. « En résumé, dit-il, la collection des actes du Parlement (anglais) comprend quarante volumes environ et s'augmente chaque année d'un demi-volume. » C'est beaucoup moins qu'en France.

M. le sénateur Descamps-David, professeur à l'université de Louvain, a signalé, avec autant de clairvoyance que de compétence, les incohérences de la législation belge et le besoin de mettre en harmonie toutes ces lois faites au hasard des circonstances et des discussions, parfois si précipitées. Cf. les deux publications suivantes du distingué professeur : *La Mosaïque constitutionnelle. Essai sur les sources du texte de la Constitution belge* (Louvain, 1891) et *Des conflits entre les grands pouvoirs constitutionnels* (Bruxelles, 1887).

d'en remplir les devoirs, et ce, dans la mesure même de cette capacité, déduite de signes authentiques, faciles à vérifier.

C'est à l'autorité souveraine qu'il appartient de régler ses propres fonctions et ses propres rouages, par des lois que l'on nomme « lois constitutionnelles », parce qu'elles constituent la stabilité de tout l'ordre politique. Voilà pourquoi il faut en protéger la révision contre l'inconstance des foules et l'audace des coups de parti. A cet effet, on y requiert des conditions, difficilement réalisables hors d'un puissant et durable mouvement d'opinion publique.

Les lois constitutionnelles, pour bien organiser les différentes fonctions des pouvoirs, doivent s'inspirer des principes si justes de la division et de l'indépendance mutuelles des pouvoirs supérieurs, surtout de l'indépendance du pouvoir judiciaire vis-à-vis du pouvoir exécutif; de la décentralisation des pouvoirs locaux; de la responsabilité personnelle de chaque fonctionnaire et, par-dessus tout, des droits de la liberté individuelle et des exigences de la sécurité publique.

Nous aurons à nous expliquer dans une autre thèse sur ces différents points.

Pour satisfaire aux exigences de la sécurité publique et protéger efficacement les droits et les légitimes intérêts du peuple, il faut de nombreuses mesures d'ordre, inspirées à l'Etat par le principe le plus élevé de sa mission. C'est le premier devoir des pouvoirs publics de se rendre compte des périls présents et futurs de différente nature, qui menacent la sécurité publique tant au dedans qu'au dehors du pays, pour organiser des forces de préservation, de résistance et de répression, suffisantes à conjurer tous ces périls, sans excès de charges pour les citoyens. Contre les causes de désordres privés, il faut une police vigilante et forte au service d'une magistrature éclairée et impartiale; contre le péril des guerres intérieures ou extérieures, il faut une armée bien composée, bien équipée, bien disciplinée et dignement rémunérée.

2. *Explications sur la seconde mission de l'Etat.*

La mission secondaire des pouvoirs publics consiste à promouvoir par des ressources et des services convenables la prospérité commune de la société.

Disons d'abord quels sont les *principes régulateurs* de cette mission.

On peut les réduire à trois.

Le premier principe, conforme à la doctrine fondamentale de notre thèse, est de ne pécher ni *par excès* ni *par défaut* d'intervention.

En étendant ses interventions au delà des limites marquées par l'insuffisance des initiatives privées, l'Etat paralyse ces initiatives, principe de tout durable progrès. Parfois, il enlève au libre travail une branche d'industrie et une source de richesse à laquelle il a droit. Il excite dans le peuple des exigences de plus en plus difficiles à satisfaire, car l'Etat-providence est à la fois l'idole et l'esclave du peuple, qui remplace ses flatteries par des menaces et des révoltes, le jour où il ne se croit plus assez assisté, témoin les exigences de la plèbe romaine sous les Césars. En outre, l'Etat est forcé, pour s'acquitter de ces services encombrants, de développer de façon anormale le nombre des fonctionnaires, créant ainsi le fléau du fonctionnarisme, qui entraîne, par ses excès, celui du favoritisme, du despotisme et du servilisme généralisé. Le gouvernement devient ainsi une vaste exploitation, dont chacun essaie de tirer tout ce qu'il peut, soit à titre de rémunération pour services rendus, soit à titre de compensation pour dommages éprouvés. L'Etat réalise alors la formule de Bastiat : une fiction à travers laquelle chacun cherche à vivre aux dépens de tout le monde. On devine combien un pareil régime doit exalter de cupidités et corrompre de consciences. Bien connu dans ses caratères et ses effets naturels, ce régime ne saurait plaire qu'aux politiciens, dont il est l'idéal, parce qu'il en fait la fortune.

Toutefois ne poussons pas à l'extrême opposé. Si l'Etat intervient trop peu par insouciance ou par timidité, il décourage les bonnes volontés, auxquelles son aide était nécessaire; il fait avorter nombre d'entreprises utiles, dont son patronage, bien que discret et modéré, aurait assuré le succès; il laisse végéter dans la misère ou la médiocrité une multitude de citoyens, capables de bien travailler, pourvu qu'on les soutienne contre une concurrence ruineuse ou des coalitions oppressives; et, dans ce tournoi de tous les peuples sur le champ d'honneur du travail et du progrès, il permet aux

voisins mieux stimulés et mieux protégé de conquérir des places et des succès, que ne justifie pas une supériorité de mérite personnel ou d'avantages privés. Par suite de cette incurie, le gouvernement provoque, par les misères aggravées du paupérisme, les mécontentements et l'esprit de révolte.

Le second principe régulateur de cette mission d'intervention modérée dont l'Etat est chargé dans l'ordre social et économique consiste à ne pas se charger de services *trop aléatoires,* hors les cas de nécessité. Quand il s'agit d'entreprises non nécessaires mais qui peuvent être simplement utiles au bien-être public et que celles-ci offrent des difficultés d'exécution et un aléa très grand, comme seraient une exploitation minière, le creusement de canaux à travers les pays trop accidentés, la constitution des caisses d'assurances, de crédit, d'épargne, de retraite, dont l'administration est hasardeuse par la difficulté de trouver des placements sûrs et fructueux, le gouvernement doit plutôt susciter et seconder les initiatives des hommes compétents et sagement hardis, pour se décharger sur eux de trop lourdes responsabilités; mais, ce faisant, il doit protéger le public ignorant, par des cahiers de charges bien dressés et un contrôle bien exercé, contre les trop grands dommages qui résulteraient des spéculations doleuses ou simplement imprudentes. L'art du gouvernement en matière économique consiste bien moins à se faire lui-même commerçant, industriel, entrepreneur de travaux publics, bailleur de fonds, administrateur de caisse d'épargne ou d'assurances, que d'être l'initiateur, le protecteur et le contrôleur de pareilles œuvres. La capacité privée y est généralement plus habile et moins périlleuse, en cas de malchance, que la soi-disant providence de l'Etat.

L'Etat ne doit dépenser l'argent des contribuables, qui ne devient jamais le sien, qu'à coup sûr et pour l'intérêt général. Il doit abandonner à la spéculation privée, sous son contrôle vigilant, les entreprises même d'intérêt général, où les tâtonnements et les risques, trop féconds en catastrophes, peuvent ruiner son crédit et fournir des griefs à ses adversaires. Quand une société privée perd des millions, ce n'est qu'un malheur privé, dont la leçon peut être utile au public et dont l'effet peut se tourner en bénéfice pour d'autres sociétés plus sagement dirigées; mais quand l'Etat perd

des millions, c'est toujours une ruine matérielle et un mauvais exemple pour toute la société. Les hommes pardonnent à un particulier d'être imprudent avec son argent : ils ne pardonnent pas à l'Etat d'être imprudent avec le leur.

Le troisième principe dont l'Etat doit s'inspirer dans sa mission de concours à la prospérité générale du pays est celui de la *justice distributive*, entendue au sens large du mot et *à la lumière de la justice générale*, qui a toujours pour objet le bien commun et personnel de la société.

Rien n'est plus contraire à la mission des pouvoirs publics que le *favoritisme*. Le pouvoir doit un concours égal à toutes les classes sociales, à tous les intérêts légitimes et à toutes les branches de l'activité nationale, selon leur extension et leur importance relative au point de vue de la prospérité durable de la nation. La plus haute impartialité, sous les seules inspirations de l'intérêt général, doit donc présider à l'ordonnance et à l'adjudication des travaux publics pour les différentes exigences du service public, à la réglementation des tarifs de transport et des tarifs douaniers, à la négociation des traités de commerce en faveur de l'industrie nationale, à l'allocation des subsides en faveur des œuvres économiques et sociales de toute nature, enfin à la fixation des traitements, des récompenses, des indemnités ou des rémunérations spéciales, d'après le mérite du travail et l'importance du service rendu. L'Etat, gardien de la justice, doit en être dans ces actes le premier serviteur.

Ces principes bien établis, parcourons rapidement les trois grands ordres d'intérêts où ils doivent s'appliquer, à savoir l'*ordre religieux et moral*, — l'*ordre scientifique et esthétique*, — et l'*ordre matériel*.

Aux intérêts religieux, l'Etat doit non seulement une protection bienveillante, mais un concours efficace. Nier ce devoir, c'est nier l'importance sociale de la religion, que nous avons démontrée à l'aide de preuves fortement documentées dans la première section de notre *Droit naturel*. L'hommage spontané des peuples non-chrétiens à leurs religions, quoique si imparfaites, la pratique dix-huit fois séculaire de tous les peuples chrétiens, l'exemple persévérant des peuples hérétiques et schismatiques de l'Europe à travers les dissensions

et les luttes philosophiques du XIX^e^ siècle, enfin l'opinion unanime des philosophes et des hommes d'Etat avant les négations radicales et l'anarchie intellectuelle de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, constituent en faveur de ce devoir une preuve de bon sens et d'autorité, à laquelle il serait difficile d'opposer de sérieux arguments.

Qu'à raison des divisions religieuses ou des hostilités tenaces dont la religion est l'objet, on préfère pour la religion un régime autonome et indépendant, qui rejette sur les fidèles le soin de pourvoir aux besoins du culte et à l'entretien convenable de ses ministres, comme aux Etats-Unis, c'est là une opinion, d'un caractère relatif et hypothétique, qu'on peut soutenir; mais la thèse absolue ou le devoir de l'Etat, dans l'état normal des sociétés croyantes, ne peut faire doute (1).

Quelle que soit l'hypothèse que le malheur des temps ou la division des croyances fait admettre, le devoir de l'Etat sera toujours de respecter et de protéger la liberté religieuse, là où elle ne dégénère pas en abus contraire à la loi naturelle, abus qu'un adversaire impartial et éclairé sur les caractères de la religion catholique ne reprochera ni à son culte, ni à sa morale, ni à ses moyens d'apostolat, ni à la conduite habituelle de ses ministres.

Cette liberté religieuse doit donc être respectée et protégée, dans ses caractères et ses principes propres.

Guizot, dans un livre intitulé *La société chrétienne*, a exposé, avec l'autorité de son génie et de sa puissante parole, les principes généraux de la liberté religieuse, telle qu'elle s'impose au respect et à la protection de l'Etat.

« Il est incontestable, écrit-il, que la liberté individuelle de conscience et du culte, la *liberté d'organisation et de gouvernement intérieur* des églises, la *liberté d'association religieuse, d'enseignement religieux* et la *propagation de la foi* sont inhérentes au principe général de la liberté religieuse. »

(1) L'Etat ne pourrait, sans froisser violemment les consciences et sans nuire grandement aux intérêts légitimes et aux droits acquis des croyants, introduire brusquement le régime du séparatisme, en supprimant le budget du culte. En Belgique et en France, il y aurait de plus une violation de contrat, le budget du culte y constituant, selon l'esprit même du Concordat conclu entre Pie VII et Napoléon I^er^, une équitable compensation pour l'aliénation consentie des biens ecclésiastiques. Les générations, héritières des avantages que cette mesure de pacification sociale a produits, ne peuvent laisser protester la signature de leurs ancêtres. Ce serait contraire au droit naturel.

Plus loin, il résume sa doctrine dans ces termes précis : « Je viens de le dire, et les faits le disent bien plus haut que moi : la liberté religieuse ne consiste pas uniquement dans le droit personnel et isolé de chaque homme de professer sa foi; la constitution intérieure de la société où les hommes s'unissent religieusement, c'est-à-dire de l'Eglise, son mode de gouvernement, les *rapports de ses ministres avec les fidèles*, les *règles et les traditions* qui y président, font essentiellement partie de la liberté religieuse, et, partout où cette liberté est proclamée, elle n'est réelle et complète que *lorsque l'Eglise et les Eglises diverses en jouissent aussi bien que les individus.* » (1)

Dans l'ordre moral, l'Etat doit protéger et promouvoir le règne public des vertus individuelles, familiales, civiques et les bonnes mœurs qui font les populations saines, vaillantes au travail et au dévoûment et modérées dans la jouissance des plaisirs honnêtes. Mais la notion de la loi morale et des bonnes mœurs emprunte sa lumière et la puissance de sa sanction spirituelle à la notion de Dieu et de sa Providence. Voilà pourquoi l'Etat, lorsqu'il croit devoir créer un enseignement et des écoles pour les enfants du peuple en dehors d'une religion révélée, devrait toujours appuyer la morale enseignée dans ses écoles sur les principes de la religion naturelle (2).

L'Etat devrait aussi provoquer et encourager de ses subsides l'organisation de beaux spectacles et de délassements bienfaisants, qui renouvellent les forces du corps, relèvent celles de l'âme et font trouver plus douce au peuple sa vie de travail. Qu'il garde surtout les fêtes patriotiques et la célébration des glorieux souvenirs laissés par les grands citoyens. Qu'il aide enfin au relèvement des classes inférieures, non seulement par une vigilante police des mœurs et la lutte courageuse contre l'alcoolisme et la débauche, mais par des récompenses accordées à l'esprit de travail,

(1) Guizot, *La société chrétienne* (1862) : première citation au chapitre VII et la deuxième au chapitre X.

(2) Citons en faveur de ces principes les témoignages venus de deux chefs du parti libéral belge. « Le devoir sans Dieu et sans vie future est un très beau mot, mais il est vide de sens », a dit Ém. de Laveleye. (*Revue de Belgique*, 15 janvier 1876) — « Que de fois, écrit à son tour Fr. Laurent, j'ai dû prêcher à des enfants devenus incrédules à l'école les grandes vérités qui sont la base de toute religion : Dieu, l'immortalité de l'âme, le gouvernement providentiel. » (*Revue de Belgique*, 15 novembre 1878.)

d'ordre, d'économie, de propreté, et des subsides destinés à provoquer et à soutenir la création d'écoles ménagères, de caisses d'épargne et de retraite, de mutualités et d'unions professionnelles. Toutes ces œuvres ont un caractère de haute moralisation. Mais, encore une fois, que la générosité de l'Etat, dans l'octroi de ses récompenses et de ses subsides, soit clairvoyante et dégagée de tout esprit de parti.

L'ordre scientifique réclame aussi le concours clairvoyant et impartial de l'Etat. D'abord, l'Etat doit veiller à ce que l'*enseignement primaire* possède assez d'écoles pour l'instruction de tous les enfants du pays. Mais comme le devoir de l'éducation appartient en propre aux parents, l'Etat, dans l'organisation de ces écoles, doit se plier aux exigences raisonnables des parents. Il ne peut leur imposer, pour former leurs enfants, un maître et un programme qui les froissent et dont ils ne veulent pas. Nous avons déjà touché ce point. Pour pouvoir s'acquitter de cette mission de la manière la moins coûteuse et en même temps la plus conforme aux droits et aux intérêts légitimes des familles, il doit protéger, stimuler et parfois subsidier généreusement toutes les écoles libres qui ont l'approbation d'un nombre suffisant de familles, tout en se réservant le droit d'y imposer un programme d'enseignement minimum, selon les exigences de la civilisation, et en empêchant que le maître y attaque jamais les lois du pays et le *Décalogue,* tel que l'entendent en commun les peuples civilisés. Il peut subordonner l'octroi de ses subsides à cette double condition. Quant à ses propres écoles, outre qu'il doit lui-même être fidèle aux deux conditions imposées aux écoles libres, il doit, de plus, les rendre accessibles et aux enfants de différents cultes et aux enfants élevés par leurs parents hors de toute religion positive : à cet effet, il doit y faire régner la vraie liberté de conscience et proscrire toute atteinte aux convictions religieuses des familles qui y envoient leurs enfants, tout en y faisant enseigner, comme nous l'avons dit plus haut, une morale appuyée sur les principes de la religion naturelle (1).

(1) A la fin de la thèse I, nous avons résumé la loi Balfour comme un exemple assez correct d'une bonne loi d'enseignement primaire. Offrons ici à nos lecteurs un échantillon d'une loi locale d'enseignement populaire tirée des anciens us et coutumes de la seigneurie de Saint-Pierre-lez-Gand, décrétée en l'an 960. Art. II. « Et pour instruire les enfants dès leur bas-âge dans les lettres, les vertus

Cette question de l'enseignement primaire éveille naturellement la question de l'*instruction obligatoire*.

Demandons-nous quels sont, en cette matière, les devoirs et, par suite, les droits de l'Etat. Peut-il contraindre tous les parents à instruire ou à faire instruire leurs enfants? Oui, à une double condition : que cette contrainte soit d'ordre moral avec l'adjonction d'efficaces stimulants, mais sans sanction pénale proprement dite; et que, sous un régime d'instruction obligatoire, l'Etat veille à ce que toutes les familles trouvent à leur portée une école selon leur conscience et leurs vœux. L'Etat devrait, de plus, permettre toute forme d'enseignement, soit hors de la famille, soit dans la famille, qui puisse remplacer l'enseignement scolaire.

Expliquons-nous sur cette théorie.

Nous nous prononçons d'abord contre toute sanction pénale proprement dite, parce que pareille sanction est contraire au droit des parents et à la liberté des familles. L'enseignement oral et l'éducation par l'exemple, sans le savoir lire et écrire, suffisent à la rigueur pour que certains enfants puissent être bien élevés, poursuivre leur fin et gagner honnêtement leur vie. L'enseignement du livre n'est pas, en tout temps et en tout lieu, l'instrument essentiel et indispensable de la formation intellectuelle et morale des classes inférieures. Dès lors, les parents, ne manquant pas à un grave devoir de leur mission, n'ont pas d'ordre à recevoir de l'Etat. Ils sont juges et maîtres de l'éducation qu'ils veulent donner à leurs enfants (1).

et les sciences, nous (Arnould-le-Grand et Gerard Cellensis) avons fondé un bénéfice d'écolâtre... chez qui *tous* les habitants de cette seigneurie *doivent, sous peine de correction par les échevins*, envoyer leurs petits enfants depuis l'âge de six ou sept ans, pour faire apprendre et enseigner à ceux-ci les arts, les vertus et l'honneur, la lecture et l'écriture, sans se livrer aux jeux de hasard et dissiper leur temps le long des rues, en fréquentant par surcroit l'Eglise... » — Art. IV. « Parmi les seigneurs, les moines et les religieux..., l'un d'entre eux donnera, pendant lesjours ouvrables, à 8 heures avant midi et à 2 heures après-midi, des leçons et des enseignements auxquels *devront venir, sous peine de correction*, les garçons qui auront été instruits chez le dit écolâtre, afin de pouvoir *progresser plus avant* sans frais pour leurs parents, *l'instruction étant donnée uniquement par amour et charité*, et là pourront aussi venir *tous les habitants qui désirent l'instruction...* » (*Coutumes des pays et comté de Flandre*, édité par D. Berten, conseiller à la Cour d'appel de Gand.)

(1) C'est tout un problème psychologique que de décider lequel des deux enseignements, l'enseignement oral ou l'enseignement écrit, est le meilleur ou plutôt jusqu'à quel point et pour qui le premier peut suffire. Il y a des cerveaux qui

Cependant, hors les cas exceptionnels où les parents ne peuvent convenablement envoyer leurs enfants à une école, soit à raison de l'éloignement, soit à cause de la défiance que le maître ou certains condisciples inspirent, ils manquent à un *devoir important bien que secondaire* de leur charge, en négligeant dans l'éducation de leurs enfants l'enseignement écrit, qui forme le complément toujours très utile de l'autre. Leur dévoûment, s'il est éclairé et généreux, doit les porter à ajouter à leur enseignement oral, qui sera toujours imparfait et insuffisant pour nombre de carrières, l'instruction primaire.

L'Etat, au reste, doit chercher à réduire le plus possible le nombre d'illettrés, surtout s'il est entouré de voisins qui n'en n'ont pas; car un peuple illettré sera toujours battu, sur le terrain de l'ordre économique, par un peuple lettré. Il peut donc recourir à une contrainte morale et à des stimulants énergiques en faveur de la diffusion de l'instruction primaire. Il peut prescrire, par exemple, comme en Angleterre, quelques années d'école ou un certain degré d'instruction avant de permettre aux enfants l'entrée de l'usine. Il peut, dans l'usine même, imposer aux enfants, jusqu'à un certain âge, quelques heures d'instruction par jour. Il peut exiger un certain degré d'instruction de tous ses agents et même de tous les ouvriers qu'il emploie dans son administration ou dans les travaux qu'il exécute lui-même. Nous voudrions même voir imposer un examen de capacité à tous ceux qui ne fournissent pas une présomption de culture intellectuelle, comme condition indispensable à l'exercice du droit électoral. Cette condition

se prêtent beaucoup plus à la représentation des idées par les images auditives que par les images visuelles, surtout quand la langue est sonore, nette et harmonieuse, comme les langues du Midi. On sent beaucoup moins dans le Midi que dans le Nord le besoin du livre, à raison des qualités de l'idiome, de la facilité de parole et des intarissables conversations de famille, qui mettent en jeu, d'une manière continue, l'attention et la réflexion des enfants. J'ai, en Italie, interrogé des gamins ne sachant ni lire ni écrire et possédant un trésor d'idées et une facilité de conception et d'expression au moins égale à la formation intellectuelle de nos enfants qui fréquentent l'école primaire. On voit même, dans ces pays, des paysans, des artisans et des colporteurs, qui savent à peine signer et qui dirigent très bien leurs affaires et ont une mentalité qui vaut celle de la moyenne de nos populations ouvrières.

Ceci soit dit pour mettre les choses au point. En niant la nécessité, nous ne méconnaissons pas la grande utilité de l'enseignement primaire donné par un bon maître d'école. Au reste, nous nous expliquons sur ce point dans la suite de notre texte.

serait parfaitement justifiée, car le droit électoral n'est pas un droit personnel pour l'avantage de celui qui l'exerce, c'est une fonction confiée aux citoyens capables pour le bien commun de la société. Si l'on tient à exercer cette fonction, qu'on fournisse la preuve de capacité (1).

L'Etat doit ensuite stimuler la diffusion la plus large possible de l'*enseignement professionnel*, surtout pour les métiers et les branches d'industrie, où les nationaux sont capables de rivaliser avec les étrangers et où l'habileté de la main-d'œuvre peut contribuer beaucoup à la prospérité des classes inférieures. Nous avons déjà fait valoir, dans la thèse XV, les considérants qui doivent déterminer l'Etat à concourir généreusement à ce progrès, comme à celui de l'*enseignement ménager* et de la *culture maraichère*, laquelle peut occuper si utilement aux champs une nombreuse population, à raison de la quantité de main-d'œuvre expérimentée qu'elle absorbe (2).

L'*enseignement professionnel supérieur*, dans toutes les branches de l'industrie et pour tous les besoins du commerce, doit également être l'objet des sollicitudes éclairées du gouvernement, pour que le pays ne s'y laisse pas distancer

(1) Citons, à titre d'exemple de ce qu'on faisait au moyen âge pour l'enseignement primaire, cet extrait des anciens *us et coutumes* de la seigneurie de Saint-Pierre-lez-Gand (dans les *Coutumes des pays et comté de Flandre*, édité par D. Berten, conseiller à la Cour d'appel de Gand) : L'an 960, Arnould-le-Grand et Gérard Collensis élaborèrent et décrétèrent, le dimanche des Rameaux, les présentes ordonnances et statuts : « ... II. Et pour instruire les enfants dès leur bas-âge dans les lettres, la vertu et les sciences, nous avons fondé un bénéfice d'écolâtre... chez qui *tous* les habitants de cette seigneurie *doivent, sous peine de correction par les échevins,* envoyer leurs petits enfants, depuis l'âge de six ou sept ans, pour faire apprendre et enseigner à ceux-ci les arts, les vertus et l'honneur, la lecture, l'écriture, sans se livrer aux jeux de hasard ou dissiper leur temps le long des rues, en fréquentant par surcroit l'Eglise... III. Comme aussi les enfants, qui pratiquent leur métier ou industrie, doivent y aller les dimanches et jours de fête, après l'office et la prédication, pour s'y instruire comme ci-dessus... IV. Parmi les seigneurs, les moines et les religieux (de l'abbaye)... l'un d'entre eux donnera pendant les jours ouvrables, à 8 heures avant midi et à 2 heures après-midi, des leçons et des enseignements, auxquels *devront venir, sous peine de correction,* les garçons qui auront été instruits chez le dit écolâtre, afin de pouvoir progresser plus avant, sans frais pour leurs parents, l'instruction étant donnée *uniquement par amour et charité,* et là pourront venir aussi tous les habitants qui désirent de l'instruction. »

(2) Voir plus haut, thèse XV. Cf. ce que nous disons des écoles professionnelles d'Angleterre, qui font de ses artisans et de ses ouvriers les premiers de l'Europe.

par les voisins. Mais la prospérité de cet enseignement exige une culture intense de la science pure; sinon un enseignement professionnel supérieur, qui ne serait qu'un système de haute vulgarisation, ne tarderait pas à devenir routinier et arriéré. Les vrais savants doivent être les premiers initiateurs et les régulateurs de l'enseignement professionnel. C'est grâce à ses savants chimistes et à l'influence élevée et efficace qu'ils exercent sur les procédés pratiques de l'industrie que l'Allemagne a su rendre le monde entier tributaire de ses couleurs industrielles.

Que dire, au point de vue de la mission de l'Etat, des *humanités* et des facultés de l'*enseignement universitaire* préparatoires aux carrières libérales?

Nous croyons que l'Etat en cette matière pèche plutôt par excès de zèle. Différents motifs l'y poussent. D'abord, c'est l'enseignement où se recrutent le plus ses fonctionnaires et d'où sortent en plus grand nombre les dirigeants de la politique et les meneurs des partis. L'Etat veut les avoir sous la main plus que les industriels et les commerçants, et, pour les avoir sous la main, il désire les former lui-même. Qu'on se rappelle, à titre d'exemple, le despotisme centralisateur de Bonaparte. Ensuite, c'est la carrière où se réfugient le plus, comme dans un asile sûr, les jeunes gens manquant d'initiative et aspirant à des carrières qu'ils croient lucratives, honorables et faciles. L'Etat est donc porté à exagérer l'importance de cet enseignement; il y prodigue ses subsides, et, comme c'est en même temps dans cette section de l'enseignement public que lui arrivent les sollicitations les plus nombreuses et les plus pressantes, tout juste parce que c'est la section où sévit le plus l'esprit de routine et où se déploie le moins d'initiative, il est porté à se faire la providence de tous ces quémandeurs de bourses d'études et il favorise, dans les carrières libérales, un encombrement qui produit un funeste déclassement. Les facultés de droit devraient être fermées, s'il y avait moyen, à tous les jeunes gens qui n'ont pas une grande fortune ou un talent sérieux servi par un grand esprit de travail. En tous cas, les jeunes gens, issus des classes inférieures, ne devraient pas être encouragés, ni aidés dans leur essai d'ascension aux carrières supérieures, s'ils manquent du talent requis pour y bien réussir. Les avocats sans cause, qui n'ont pas

une fortune personnelle suffisante pour vivre, sont de pitoyables déclassés, qui deviennent aisément, par besoin de s'agiter pour vivre, les mauvaises mouches de la politique, en perpétuelle fonction de bourdonnement.

L'Etat devrait donc bien plutôt réserver ses faveurs budgétaires pour l'enseignement professionnel sous toutes ses formes, où l'on peut briller à tous les rangs, tandis que, dans les études et les carrières libérales, on ne brille qu'aux premiers rangs.

Enfin, que l'Etat encourage le plus possible la culture du *goût esthétique* du peuple et le développement des *beaux-arts*. Mais ici nous faisons une distinction qui se fonde sur les considérations précédentes. L'Etat doit prendre garde à la pléthore des médiocrités artistiques, qui ont de la peine à vivre de leur art et se font parfois, par impuissance, les corrupteurs du goût public. Qu'il stimule par de grands honneurs et même de généreuses rémunérations, s'il le faut, le *grand art*, et qu'il favorise ainsi l'éclosion du génie artistique; qu'il se montre large, mais avec impartialité, dans l'achat d'œuvres d'art, dûs aux artistes nationaux, pour la décoration des places et des monuments publics; et que, d'une manière spéciale, il développe par ses encouragements et son appui financier, dans toutes les communes du pays, s'il se peut, l'enseignement de la musique, qu'ont recommandé, avec une si persuasive insistance, Platon et Aristote, pour l'éducation des enfants et, par suite, pour les nobles agréments de la vie sociale; voilà encore un des nombreux devoirs qui s'imposent à un Etat sage et éclairé.

Mais en remplissant ces devoirs, que l'Etat se pénètre, à l'exemple d'Aristote et de Platon, de la fin supérieure des beaux-arts, qui est inséparable de la vertu, car, dans l'art vrai, le rayonnement du bien doit pénétrer le rayonnement du beau. L'Etat doit veiller à ce que l'art ne soit jamais pour le peuple un degré qui le fasse descendre, mais un échelon qui le fasse monter dans l'honnêteté des mœurs publiques.

Ajoutons une remarque générale sur cette partie si importante et si complexe de la mission de l'Etat.

Comme les besoins de l'enseignement sous toutes ses formes et les exigences du progrès scientifique, littéraire, artistique, sont si grands, l'Etat doit accueillir avec faveur

tous les auxiliaires privés qui s'offrent à alléger sa mission. Qu'il exerce un contrôle sérieux sur ce concours, pour s'assurer qu'il est conforme au progrès scientifique et esthétique : fort bien, il en a le droit; mais que ce contrôle soit équitable et respectueux des libres dévoûments. Cette équité et ce respect doivent même se pénétrer de reconnaissance, puisque la liberté rend ici un service signalé à l'Etat (1).

Considérons maintenant l'*ordre matériel*, en le prenant avec ses points d'attache aux deux ordres supérieurs.

Le premier devoir de l'Etat dans cet ordre est de protéger et de stimuler, par un égal appui, toutes les formes honnêtes du libre travail, des libres contrats et des libres associations, en favorisant surtout l'entente équitable et cordiale entre tous les facteurs de la production, le capital, la direction et la main-d'œuvre. L'Etat doit viser dans son concours budgétaire, par l'adjudication de travaux publics, et par le moyen de tarifs de transport ou de droits protecteurs à la douane, à tenir la balance égale entre les trois facteurs de la richesse privée et publique de la nation : l'agriculture, l'industrie et le commerce. S'il établit quelque différence dans ses faveurs, elle doit être motivée par les avantages plus grands qui en résultent pour la prospérité commune et le bien-être de toute la nation.

A ce point de vue, la population agricole, qui est la meilleure réserve de la population, et la culture scientifique et intensive du sol pour les produits industriels et maraîchers, ont droit à des faveurs spéciales, qui ne leur sont que trop souvent refusées. L'Etat devrait généralement contribuer au développement des syndicats agricoles pour les achats et les ventes en commun avec distinction des parts personnelles; — des caisses d'épargne, d'assurances, de retraite et de petit crédit; — des grands organes d'exportation des produits de la culture industrielle et maraîchère ainsi que des beurreries et des fromageries; — des écoles professionnelles ou des cours de conférences pratiques pour la diffusion

(1) Ecoutons comment RENAN a jugé la théorie de l'instruction officielle, laïque, obligatoire, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1858 : « En établissant en principe que l'Etat seul enseigne et qu'un homme ne peut oralement communiquer sa pensée aux autres, à moins de se constituer le salarié de l'Etat, le parti libéral a fondé un énorme instrument de tyrannie, qui fera courir les plus grands dangers à la civilisation moderne! »

de la science agronomique; — et des mesures favorables à l'acquisition et à la transmission intégrales de petites propriétés rurales.

Jamais l'Etat ne devrait oublier, dans ces mesures protectrices du travail, que la richesse récoltée, sur les champs par le faire-valoir direct, est d'ordinaire la richesse la plus honnête, la plus bienfaisante et la plus durable du pays. C'est elle qui alimente le mieux la richesse du commerce local. Le proverbe a raison de dire : « Quand le paysan a de l'argent, tout le monde en a. » (1)

La prospérité du commerce tant intérieur qu'extérieur n'est pas seulement utile aux personnes qui en vivent, mais elle est liée intimement à la prospérité générale du pays. En effet, un commerce à circulation rapide, à transports peu coûteux et à multiples débouchés, est le stimulant le plus actif de la production. On travaille et on produit bien, quand on est sûr de bien vendre. D'autre part, un pareil commerce permet d'importer à moindres frais dans le pays les matières étrangères, nécessaires au travail national ou à la consommation. Que l'Etat concourre donc sans lésinerie aux dépenses très grandes qu'exige la création ou l'entretien des organismes et de l'outillage du commerce (ports, stations, voies par terre et par eau, chemins de fer et trams vicinaux, marine, batellerie). Mais qu'il s'efforce aussi de stimuler énergiquement, dans cet ordre d'entreprises, l'initiative privée et de lui abandonner toute la part dont elle peut se charger, sans lésion de l'intérêt général. Les renseignements que nous avons fournis sur les chemins de fer anglais et américains, tous créés et généralement administrés à souhait par des sociétés privées, peuvent servir de leçon en faveur d'une saine politique de self-help.

Les devoirs les plus délicats de la seconde mission de l'Etat concernent l'industrie sous toutes ses formes et à ses trois degrés (grande, moyenne et petite). C'est ici surtout que la balance doit être tenue égale entre toutes les puissances et tous les intérêts de la production industrielle, ne s'inclinant dans des cas spéciaux que dans le sens de

(1) Cf. notre rapport sur la diffusion de l'enseignement agricole et l'avenir des classes rurales dans les *Annales du III^e^ Congrès international d'agriculture*, tenu à Bruxelles en septembre 1895).

l'intérêt général, jamais en faveur d'un intérêt personnel. L'Etat doit favoriser davantage les industries les plus conformes aux aptitudes spéciales de la nation, celle où la main-d'œuvre est la mieux payée et celle qui est la plus utile à l'ensemble des consommateurs; mais généralement les droits de protection à la frontière contre la concurrence supérieure de l'étranger ne doivent être que des droits compensateurs ou des droits éducateurs en faveur des branches d'industrie où l'éducation des industriels doit encore être faite avant qu'ils puissent affronter l'honorable et utile épreuve de la libre concurrence.

Le gouvernement ne doit pas créer une vie artificielle à ces petits organismes du commerce ou de l'industrie, de nature parasite ou servis par un outillage arriéré, qui ne peuvent se soutenir par eux-mêmes contre les progrès techniques et les organismes plus forts. Ce serait mal servir l'intérêt général que de protéger l'obstination aveugle dans un genre de travail et de vie, que condamne la science économique. Il vaut mieux, en adoucissant les transitions, orienter toutes ces activités mal exercées vers des formes de travail plus utiles aux travailleurs et à toute la société.

Que si ces arriérés refusent d'avancer, que l'Etat refuse de leur venir en aide, malgré leurs cris de détresse. Le meilleur service qu'on peut leur rendre, c'est de dissiper leurs illusions et de leur faire sentir le besoin de la réforme.

Outre le concours que réclame la prospérité du travail national dans sa répartition équitable et féconde parmi toutes les catégories de travailleurs, l'Etat doit prendre sur lui les mesures et les dépenses nécessaires en faveur de l'hygiène tant publique que privée, dont on ne peut abandonner le soin à l'initiative privée, trop ignorante ou trop insouciante en ces matières. Les mesures prophylactiques contre les industries dangereuses ou insalubres, la lutte contre l'alcoolisme, les remèdes préventifs contre les maladies contagieuses, et surtout contre les multiples causes de l'effrayante mortalité infantile, l'amélioration des habitations ouvrières et des réduits de la misère, voilà encore une grande mission à lourdes responsabilités qui incombe aux pouvoirs publics. Aussi n'est-ce pas un abus d'interventionnisme que d'y réclamer une intervention constante de l'Etat.

Il nous reste à signaler dans l'ordre matériel un double service à charge de l'Etat : un service de *protection spéciale* vis-à-vis des classes inférieures (ouvriers et petits artisans) et un service de *bienfaisance légale* vis-à-vis des indigents.

Le premier service se justifie par le besoin plus grand que ces classes ont du concours de l'Etat pour vivre heureuses et prospères dans leur condition et pour mieux remplir les fonctions indispensables à la prospérité tout entière de la société. Le voisinage de la misère menace ces classes d'un double péril. Le premier de ces périls est celui du déclassement. La répulsion pour une condition rapprochée de la misère et déshéritée des jouissances du bien-être fait que trop de citoyens, nés dans ces classes, essaient, même par voies peu honnêtes, de s'élever aux classes moyennes, qu'ils encombrent, en désertant des travaux auxquels ils étaient plus aptes. Le second péril, à l'inverse du premier, c'est que le manque de ressources, au moindre accident, laisse tomber des familles d'honnêtes travailleurs dans la classe indigente et aggrave ainsi dans la société, bien souvent sans la faute personnelle des victimes, le fléau du paupérisme.

Aussi, le premier devoir de l'Etat vis-à-vis de ce funeste fléau est-il d'en combattre la cause la plus active par son appui donné à toutes les œuvres d'amélioration morale et matérielle en faveur des classes ouvrières, aussi bien à la campagne et dans les petites communes que dans les grandes villes.

Comme la richesse d'en haut, appliquée avec intelligence et esprit de suite aux entreprises industrielles, reflue toujours en bas par l'offre de salaires d'autant plus élevés qu'on a besoin de bras et que l'industrie rapporte plus de bénéfices, l'Etat doit protéger l'emploi fécond de cette richesse et la prospérité de l'industrie par une protection efficace contre toutes les causes de division qui troublent l'harmonie du capital et du travail et enlèvent au capitaliste cette sécurité et cette confiance dont il a besoin pour consacrer à ses affaires toutes les forces de son intelligence et de sa volonté. Quoique les ouvriers aient le droit de faire des grèves et même de se coaliser pour y mieux réussir, l'Etat ne saurait assez veiller à en prévenir les causes, et à favoriser dans ce but *la bonne entente entre patrons et ouvriers* et la création de ces syndicats pacifiques et de

ces chambres d'explication, de conciliation et d'arbitrage, d'où toute politique est exclue. Nous nous sommes assez longuement étendu sur ce point dans notre droit social, pour ne plus devoir y insister à nouveau.

Ensuite, que l'Etat accorde son appui bienveillant à toutes ces mutualités et à ces caisses d'épargne et de retraite qui protègent l'ouvrier contre les accidents et surtout contre celui d'une vieillesse sans ressource, la plus sombre perspective d'une vie d'épreuve et de travail. Nous avons également déjà recommandé ces œuvres et dit tout le bien que nous en pensions.

Nous avons en outre indiqué dans notre droit social le départ à faire, dans le soulagement de l'indigence, entre la charité libre et la charité officielle, en y spécifiant le rôle de chacune.

Nous n'avons plus, avant de terminer cette énumération des devoirs qui composent la mission spéciale de l'Etat vis-à-vis des classes inférieures, qu'à renouveler nos déclarations sur la *limite* et le *correctif* qui y sont nécessaires.

Les gouvernants, pour se rendre populaires, sont portés à exagérer une partie de leur mission aux dépens d'une autre partie tout aussi importante. Ils font volontiers devant les foules le beau et grand geste d'une générosité qui ne leur coûte rien et qui leur est payée en acclamations et en votes de faveur. Or, c'est là une tentation dangereuse, car elle les pousse à la partialité et à l'injustice. En outre, elle provoque naturellement par contre-coup chez leurs rivaux une tentation tout aussi funeste, celle de la surenchère électorale. Pour conquérir ces votes intéressés, les aspirants au pouvoir élèvent leurs promesses à la hauteur des convoitises du peuple, aiguillonnées par les générosités des gouvernants, et ainsi s'aggraverait graduellement, surtout dans les démocraties où le nombre fait la loi, la corruption, en haut et en bas, des mœurs politiques.

Que les hommes, chargés avant tout d'une mission de *justice universelle* vis-à-vis de tout le corps social, ne prétendent donc pas à la mission spéciale de *providence universelle* vis-à-vis des classes inférieures. Ces deux missions ne sauraient se concilier entre elles. S'ils ont le souci de la justice et le respect de la liberté, qui sont

les premiers de leurs devoirs, qu'ils cherchent plutôt à provoquer autour d'eux *le plus grand nombre de libres dévoûments et d'utiles auxiliaires, qui réduisent leur part d'intervention obligatoire.*

Ce sera là un avantage pour tous : pour les classes supérieures, qui ont mission, avant l'Etat, d'aider les classes inférieures; pour celles-ci, qui sont à la fois plus reconnaissantes et moins exigeantes vis-à-vis des dévoûments libres que vis-à-vis des administrations publiques; enfin, pour l'Etat, qui ne saurait que perdre à cette surcharge de dépenses et d'impôts (1).

(1) Nous avons, dans notre droit social, prouvé, par nombre d'exemples, la puissance de la libre initiative pour la prospérité de l'ordre économique et le bien social produit par les bons patrons, en dehors de toute intervention de l'Etat.

Couronnons ces exemples si suggestifs, empruntés presque tous à la France, par celui du plus grand industriel d'Allemagne, dont la mort a été causée par la campagne de calomnies qu'un journal socialiste a menée contre un des plus grands bienfaiteurs de la classe ouvrière.

Cet exemple met dans un vif relief deux lois fondamentales de l'ordre économique et social : la première qui est la fécondité du travail et du génie personnel dans l'évolution de la prospérité économique d'un peuple; la seconde qui est l'influence de l'honnêteté et de la charité des patrons pour faire, de cette prospérité économique, une source de grands profits et d'utiles bienfaits en faveur de la classe ouvrière.

Les Krupp, sans rien devoir aux interventions de l'Etat, ont créé leur œuvre par leurs propres efforts et ont fait produire à cette œuvre, par ses effets directs ou indirects sur une vaste région, une abondante et durable richesse, dont l'Etat n'a eu qu'à recueillir les fruits. En 1900, 46,679 ouvriers travaillaient à Essen. D'après les statistiques fiscales de 1897, Frédéric Krupp avait un revenu de neuf millions de marcs, aussi vaillamment conquis qu'utilement employé pour soutenir et agrandir sa gigantesque entreprise.

Le point de départ de cette immense fortune fut bien humble. Alfred Krupp, père de Frédéric, a raconté dans ses mémoires son dur labeur durant douze années, quand il gagnait avec ses dix ouvriers trop peu pour manger tous les jours de la viande, étant lui-même tout à la fois ingénieur, forgeron, teneur de livres, emballeur et voyageur en quête de la clientèle.

Après des essais lents et laborieux, ayant inventé un secret pour la fabrication de l'acier fondu, il occupe successivement 99 ouvriers en 1843, 122 en 1844, 35 seulement en 1849. Malgré ses succès aux expositions de Munich et de Paris en 1855, il n'obtint qu'à grand'peine les premières commandes de la Prusse. Peu à peu, il arrive à employer 6,693 ouvriers. Après la guerre de 1866, les commandes abondent, et, en novembre 1877, il peut présenter à Guillaume Ier, comme production d'un jour, 10,000 obus, 120 essieux de locomotives, 160 bandages, 439 ressorts et 1,800 rails! L'œuvre continua à progresser, mais non sans des crises, surmontées avec autant d'énergie que d'habileté. Jamais, le travail correct de fonctionnaires ne réalisera pareille œuvre.

Les Krupp, Alfred et son fils Frédéric, ont été d'excellents patrons.

Énumérons quelques-unes de leurs œuvres patronales : *3,659 vastes immeubles*, pour loger 30,000 locataires, qui ne paient que 2,1 p. c. d'un capital de 12,256,075 de

VI. Réfutation des systèmes contraires

A la lumière de ces notions et de ces démonstrations, nous passerons en revue les systèmes contraires, que nous avons exposés plus haut. Cet examen critique pourra être rapide, car nous n'aurons plus à invoquer de nouveaux principes ou de nouveaux considérants pour le justifier.

Premier ordre de systèmes.

Nous avons d'abord exposé les systèmes de LOCKE, d'ADAM SMITH et de KANT, en les caractérisant par cette étiquette : Systèmes qui pèchent par défaut.

Ils pèchent par défaut pour des motifs et à des degrés différents.

marcs. — *Pensions* aux ouvriers, qui ont versé 1 p. c. de leur salaire, durant 20 ans, ou seulement durant 15 ans, s'ils ont été employés aux travaux les plus pénibles : cette pension atteint 480 marcs pour un salaire de 1,200, et, après 40 ans de service, 840 marcs. Les veuves et les enfants légitimes reçoivent ensemble environ la moitié de cette pension. En 1897, il n'y avait pas moins de 21,127 pensionnés. — *Caisse de secours en cas de maladie,* pour laquelle le patron verse en moyenne 150,000 marcs contre 300,000 versés par les ouvriers. — *Assurance contre les accidents,* prise par le patron à sa charge et pouvant donner droit à une rente valant les 2/3 du salaire. — Enfin, *œuvres d'enseignement* créées par les Krupp : écoles d'adultes, suivies par tous les apprentis; écoles industrielles; écoles professionnelles, fréquentées par 2,000 jeunes filles, où enseignent 40 maîtresses d'ouvrages à la main; écoles ménagères, avec des bourses d'études pour une éducation supérieure, réclamant annuellement 12,000 marcs.

D'après les journaux, Frédéric Krupp déboursait annuellement plus de trois millions et demi de marcs en œuvres patronales. A certains anniversaires patriotiques, la caisse des pensions ou des veuves recevait des dons allant jusqu'à un million de marcs. Pour continuer ces nobles traditions, la veuve de F. Krupp a donné quatre millions de marcs à ses ouvriers et à la ville d'Essen.

Alfred et Frédéric Krupp ont toujours respecté la liberté de leurs ouvriers, tout en voulant rester maîtres dans leur usine. Ils favorisèrent avec une sagesse discrète les œuvres de moralisation pour leurs ouvriers. Quoique protestant, Frédéric Krupp a voté au Reichstag avec les catholiques dans mainte question de liberté religieuse. Il a bâti des églises catholiques à ses frais et il subsidia, même après son échec électoral, les associations ouvrières catholiques, dont les membres avaient voté contre lui. Il aimait ces associations comme d'excellents centres de résistance à la propagande socialiste.

Il n'avait pour ennemis que les socialistes, dont les calomnies occasionnèrent sa mort et il sut mourir en disant : « Je pardonne à mes ennemis. »

L'empereur d'Allemagne a été bien inspiré en venant honorer, d'un hommage public à ses funérailles, ce grand artisan de la prospérité économique de l'Allemagne et ce noble et généreux bienfaiteur de la classe ouvrière.

Le système de Locke procède d'un *optimisme philosophique*, qui exagère *la puissance en bien de la liberté humaine*. L'Etat pour lui ne doit être qu'un gendarme pour réprimer les délits et les abus. La liberté des hommes honnêtes suffit à toutes les exigences du progrès. S'il en est ainsi, les hommes ne peuvent vouloir confier à l'Etat que ce pouvoir et ce rôle du gendarme, et comme toute l'autorité sociale est fondée sur le libre contrat de leurs volontés, l'Etat n'a que ce pouvoir et ce rôle. Voilà le système en principe du philosophe anglais, bien qu'en détail, mais avec inconséquence, il accorde à l'Etat des attributions plus étendues.

Il suffit de rapprocher ce système des principes que nous avons exposés et démontrés, pour constater qu'il accorde trop peu à l'Etat.

Le système d'Adam Smith procède d'une *observation incomplète*, qui exagère la *puissance d'ordre et de progrès*, que renferment le *principe de l'intérêt privé* et le *principe des libres initiatives*.

Adam Smith, quoique excellent observateur, a d'abord trop restreint son champ d'observation, en étudiant surtout le peuple anglais et écossais, peuple essentiellement commercial et alors lancé, avec toute l'ardeur des premiers succès, vers la conquête de sa suprématie maritime et de son empire colonial.

En outre, le point de vue auquel il s'était placé rétrécissait son horizon; il n'a pas cherché à analyser les conditions générales de la civilisation dans l'harmonie du triple progrès moral, intellectuel et matériel; mais, laissant ces sommets, qui agrandissent l'horizon, il s'est cantonné dans l'analyse d'un problème inférieur : les conditions de la richesse des peuples.

Enfin, même dans l'étude de ce problème, il a été trop frappé des entraves et des abus qu'a produits la réglementation officielle et des avantages réels que produit la liberté économique. Il a été ainsi porté à une généralisation outrée. Confondant une réglementation modérée avec le despotisme du passé et la liberté économique avec le libéralisme économique, c'est-à-dire la liberté à peu près complète, sauf répression des actes contraires à la justice commutative, il a accordé trop peu de droits à l'Etat. Il n'a pas songé qu'outre la *justice commutative*, qui a pour objet les droits et les

biens individuels, dont il confie la surveillance à l'Etat, il y a une *justice générale,* qui a pour objet le bien commun et l'intérêt général, et que la garde de cette justice est également confiée à l'Etat. Adam Smith a trop négligé cette seconde mission, bien qu'il loue certains actes qui y ressortissent. Nous en avons fourni plusieurs exemples dans l'exposé de son système.

Adam Smith pèche donc également par défaut comme Locke, mais beaucoup moins que Locke et non par des motifs de principes comme Locke, mais par une généralisation outrée de faits particuliers observés et analysés eux-mêmes à un point de vue trop restreint.

Le système de KANT est beaucoup plus radical et plus erroné que les deux précédents.

Celui de Kant procède d'un *principe métaphysique* à priori, qui lui-même est la conséquence d'un autre principe plus général et absolument faux. C'est le *radicalisme de l'idéologue.*

En effet, tout son système se réduit à ce syllogisme Il n'y a de valable en morale que la « loi absolue » (impératif catégorique), *telle qu'elle sort de chaque conscience* (autonomie absolue de la raison pratique) et voulue pour elle seule (la forme et la matière ou l'objet et l'intention de l'acte devant s'identifier). — Or, une loi sociale ou politique n'est pas une loi sortie de l'autonomie de la conscience. — Elle n'a donc rien de commun avec l'ordre moral, elle ne saurait donc être qu'une force de contrainte pour la sauvegarde de l'*ordre extérieur.* — Donc, elle doit exclusivement se réduire à ce rôle, sans en sortir jamais.

C'est bien là le système du libéralisme radical.

Il est faux par essence. La majeure du syllogisme est fausse. Nous le démontrons en philosophie morale, et quoi qu'il en soit de la majeure, la mineure est fausse et est contraire à la doctrine commune de tous les philosophes chrétiens qui admettent que le droit naturel et la loi politique sont rattachés à l'ordre moral et peuvent nous obliger au nom de la loi morale et de l'autorité divine.

Deuxième ordre de systèmes.

Nous nous sommes contenté de citer les deux principaux systèmes, celui de J.-J. ROUSSEAU et celui de HÉGEL, qui pèchent tous les deux par excès, grâce au vice de leur

principe fondamental. Celui d'Aristote doit être enveloppé dans la même réprobation. L'exposé que nous en avons fait plus haut en manifeste suffisamment la fausseté. C'est du despotisme radical.

Le système de J.-J. Rousseau procède d'un double *point de départ également faux*, l'un *par optimisme*, l'autre *par pessimisme*. En effet, transformant l'histoire en un roman à contraste, il suppose un état primitif, libre et indépendant, où tous les hommes étaient généralement bons et heureux sous le régime de l'égalité, sans propriété; puis, par le mauvais exemple de quelques grands coupables, le régime de la propriété produit un état social à criantes inégalités. De ces deux fausses hypothèses, il tire une fausse conclusion : c'est que l'Etat, appuyé sur la volonté générale, peut réformer radicalement le régime actuel de la société et de la propriété, pour le ramener le plus possible à l'égalité primitive. Le principe fondamental de cette théorie est faux et mène à un despotisme radical.

Radical aussi est le despotisme d'Hégel, déduit d'un système panthéiste, qui n'a aucune base dans la réalité. L'exposé, que nous en avons fait, peut tenir lieu de réfutation, tellement l'idéologie, sur laquelle ce système s'appuie, apparaît vide et chimérique.

Troisième ordre de systèmes.

Nous avons réuni quatre systèmes, rentrant un peu l'un dans l'autre, et qui pèchent par l'indétermination ou la confusion de leur principe fondamental. Ces systèmes manquent de règles claires et fixes, pour leurs applications aux devoirs et aux interventions de l'Etat.

Tous ces systèmes ont de commun leur répulsion pour des principes de droit social et politique *absolus* et *universels* et pour la méthode *déductive*. Ils ne préconisent que la méthode *inductive* fondée sur l'observation des faits, détachés de principes généralisateurs, qui, en dernière analyse, sont toujours des principes absolus. Leur induction manque ainsi de lumière et de logique.

Nous avons montré que le positivisme de Comte ne constitue qu'une méthode de classification. Qui n'admet, en fait de réalité observable, que des *différences* et des *successions* de phénomènes et exclut le principe de causalité efficiente et

finale, doit condamner toute science politique et, par suite, toute théorie sur les droits et les devoirs de l'Etat.

L'*historicisme,* tel que Schmoller et Adolf Wagner et leurs disciples le recommandent, pèche comme le positivisme, bien qu'à un moindre degré, par le manque de principes absolus, fermement établis et logiquement appliqués aux faits observés. Nous croyons avoir suffisamment justifié notre critique dans l'exposé que nous avons fait de cette méthode (1).

Quant à l'*organicisme* et à l'*évolutionnisme,* ce sont deux métaphores ou deux hypothèses très élastiques et très obscures, qu'on ne peut d'aucune façon adopter comme « principe fondamental », sans s'exposer à l'arbitraire des déductions. Au reste, dans notre *Philosophie morale,* nous croyons avoir fait justice de la théorie évolutionniste d'Herbert Spencer et en avoir mis à nu les inconséquences et même les contre-vérités historiques. Seuls, les historiens de la Grèce et de Rome, par leurs témoignages si bien documentés et si concordants, suffisent à la réfuter.

VII. Conclusion (2)

Notre thèse sur la double mission de l'Etat, l'une principale, absolue et invariable, l'autre secondaire, relative

(1) Nous osons avec confiance opposer à cette méthode vague et flottante notre travail sur la « Méthode des sciences sociales » (tiré à part de notre *Logique,* pp. 1-80). Nous croyons y avoir donné toute l'importance requise à l'observation des faits et en avoir détaillé les différents procédés, sans y sacrifier l' « à posteriori » à l' « à priori ». Mais nous avons longuement insisté, et non sans raison, sur la nécessité de principes absolus pour bien juger les faits et en déduire les conséquences sociales.

(2) Notre thèse générale correspond à la thèse générale de l'école scolastique, en négligeant certaines divergences que nous y avons signalées entre la théorie de l'ancienne école et la théorie de Suarès et Taparelli. Ces divergences ne constituent pas une opposition, mais plutôt la différence entre une formule plus vague et implicite d'une formule plus distincte et explicite.

S. Thomas, dans la partie qui lui est propre du traité *De regimine principum,* expose la théorie spéciale de la mission du prince chrétien dans un Etat chrétien, comme était le royaume de S. Louis, pour qui ce traité semble avoir été composé.

Nous avons reproduit, à la thèse XIX, article 1er, la formule générale du saint Docteur pour définir la mission du prince chrétien. Nos lecteurs nous sauront gré d'ajouter ici le développement, par parties distinctes, de cette formule générale, en l'empruntant à ce même chapitre XV du 1er livre.

« Rex legem divinam edoctus, ad hoc præcipuum studium debet intendere

et plus ou moins étendue, suivant les circonstances et le degré de civilisation auquel le peuple est parvenu, sort de cette confrontation avec les systèmes différents, en y gagnant un surcroît de lumière et de force. Elle n'incline ni aux abus du despotisme ni aux excès du libéralisme. Appuyée aux principes métaphysiques, qui soutiennent tout

qualiter multitudo sibi subdita *bene vivat.* Quod quidem studium in tria dividitur : ut primo quidem in subjecta multitudine bonam vitam instituat; secundo ut institutam conservet; tertio ut conservatam ad meliora promoveat.

» Ad bonam autem *unius hominis* vitam duo requiruntur : unum *principale,* quod est operatio secundum virtutem (virtus est enim quâ bene vivitur); aliud est *secundarium* et quasi *instrumentale,* scilicet *corporalium bonorum sufficientia quorum usus est necessarius ad actum virtutis.* Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur : *multitudinis autem unitas, quæ pax dicitur,* per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in *unitate pacis constituatur.* Secundo ut multitudo vinculo pacis unita *dirigatur ad bene agendum...* Tertio vero requiritur ut per regentis industriam *necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.* »

C'est là une forte page de sociologie chrétienne, qui peut s'appliquer, *mutatis mutandis,* à un Etat non chrétien ou à un Etat divisé entre différentes croyances. Le règne du *Décalogue,* favorisé par une bonne direction imprimée aux œuvres sociales et aux mœurs publiques, grâce aux moyens d'action généraux dont dispose le pouvoir, doit toujours être son premier souci : il ne saurait même y avoir d'ordre et de paix stable dans une société humaine, livrée à la pleine licence des opinions et des mœurs. Mais à cette mission d'ordre moral, prise dans sa large acception, se joint une mission d'ordre matériel, ayant pour objet les mesures administratives pour que la société puisse se procurer en quantité suffisante les biens nécessaires à un vie vraiment bonne, « ad actum virtutis », comme il a été dit plus haut.

Cette théorie n'a rien d'outré ni d'impraticable. S. Thomas ne demande pas, dans la première mission assignée à l'Etat chrétien, des moyens coercitifs pour forcer les citoyens à être de bons chrétiens. Il avait enseigné dans sa *Somme théologique* (2. 2. q. 96. a. 2) que « la loi humaine ne défend pas *tous les vices qu'évitent les hommes honnêtes,* mais seulement *les plus graves,* que l'on peut faire éviter par la majorité et surtout ceux qui nuisent à autrui et *sans la prohibition desquels la société humaine ne pourrait subsister* »; et, à l'article suivant, il dit formellement que « la loi humaine ne peut commander que *les actes pouvant se subordonner au bien commun* » qu'il explique par « le bien de la justice et de la paix ». Nous sommes ici bien loin du despotisme moral et religieux de Platon et même d'Aristote.

Il ne demande pas non plus que l'Etat cherche à procurer à la société la plus grande somme possible de biens terrestres, mais la *suffisance* requise pour la pratique plus facile de la vertu. En outre, il s'abstient avec une grande sagesse de préconiser dans ce but une réglementation complète de l'ordre économique et le recours à un interventionnisme direct et positif pour procurer cette suffisance de biens terrestres.

Les interventionnistes, défiants des libres initiatives et amis de l' « obligatoire » et de l' « officiel, » ne peuvent donc se réclamer des enseignements du grand Docteur de la *Somme théologique.*

l'ordre moral et social, elle est en accord avec les besoins essentiels et permanents et avec les tendances accidentelles et mobiles des sociétés humaines, tout en respectant l'ordre de subordination qui doit régner entre ces tendances et ces besoins.

En outre, cette thèse est une thèse de droit naturel. Elle se prête aux différentes hypothèses et aux applications variées qui correspondent aux multiples phases de la civilisation. S'élevant au-dessus des contingences historiques, elle établit les principes et les considérants, qui doivent y régler l'action des pouvoirs publics.

Thèse XX.

L'origine du pouvoir civil ne saurait s'expliquer ni par les théories à la fois naturalistes et absolutistes de Hobbes, de J.-J. Rousseau, de Kant et de Savigny; ni par la théorie du droit divin de Jacques I et des Gallicans ou la théorie des titres providentiels de Haller et de Bonald. — Il faut en revenir à la théorie scolastique, qui distingue entre le principe de l'autorité civile, qu'elle fait découler, par la loi naturelle, de la volonté divine, et la communication ainsi que la détermination des formes de cette autorité, qu'elle fait dériver du consentement formel ou virtuel du peuple.

Première proposition.

Nous allons parcourir les six systèmes indiqués dans la première proposition, pour en faire l'exposé et la critique. Cet exposé et cette critique, surtout des deux derniers systèmes, nous aideront à mieux comprendre le sens et les arguments de la théorie que formule notre seconde proposition. Nous attachons aux quatre premiers systèmes, bien que très différents, l'étiquette de naturalistes et absolutistes, parce qu'ils font abstraction de la loi divine et qu'ils concluent à l'autorité absolue de la loi civile.

1. *Exposé de la théorie politique de* Hobbes.

Thomas Hobbes (1588-1679) a tiré du *sensisme* philosophique et de l'*utilitarisme* social une théorie de droit politique, exposée avec une grande rigueur de logique dans un livre célèbre, ayant pour titre : *Elementa philosophica de Cive.* Nous pouvons réduire cette théorie aux propositions suivantes, intimement liées entre elles :

1° Les hommes n'agissent généralement que par intérêt. Leur bien terrestre est le motif de tous leurs actes. C'est donc la règle primitive et universelle des relations sociales. Or, le fait entraîne le droit, car la recherche du plus grand intérêt, étant la *seule règle possible*, fonde, en vertu de cette nécessité, le droit.

2° Mais ce désir instinctif et légitime du plus grand intérêt est *illimité* en fait et, par suite, en droit, car toute loi supérieure qu'on invoquerait est une chimère.

3° Les hommes étant par nature tous égaux et indépendants, ce mobile d'intérêt est également illimité en tous. Etant illimité en tous, il doit produire nécessairement un *état de guerre continu* « bellum omnium contra omnes », car, en vertu du *pessimisme* de l'auteur, il faut considérer qu'un homme est naturellement, vis-à-vis d'un autre homme, ce qu'un loup est vis-à-vis d'un loup « homo homini, lupus lupo ».

4° Cependant une pareille anarchie est opposée à l'intérêt commun. En effet, cette anarchie, cette guerre perpétuelle et universelle est le plus grand mal social, comme la paix assurée est le plus grand bien social. Il suivra de ce principe que, s'il existe un moyen pour empêcher ce mal et procurer ce bien, il s'impose de plein droit.

5° Or, le seul moyen d'établir cette paix de manière stable et sûre, sans violer le droit absolu et illimité que chacun a de poursuivre son bien personnel, est un *consentement universel*, par lequel chacun sacrifie une partie de ses intérêts pour jouir en retour d'une pleine sécurité.

6° Ce consentement universel peut se réaliser ou par un libre contrat ou par la soumission à un pouvoir qui s'impose, au nom de l'intérêt collectif de la société, par la force. Ce second moyen semble seul vraiment pratique et efficace.

7° Si cette force est capable de briser toute résistance et de faire régner une paix universelle et perpétuelle au sein du peuple, elle engendre, par son succès, le droit. Elle apparaît, en effet, comme le moyen nécessaire et suffisant de réaliser le bien social suprême et le vœu général de toute la société. Donc, en toute rigueur, à raison du besoin de la société et de la présomption du consentement universel, *la force crée le droit*, ou *le fait crée le principe*. Cette formule ne saurait se confondre avec celle qui dit : la force prime le droit, formule fausse. La force contient en soi le principe du droit,

parce qu'elle s'impose de nécessité sociale pour affranchir la société de son plus grand mal et lui assurer son plus grand bien.

8° Le pouvoir civil étant ainsi créé pour le bien général que produit la force, chaque citoyen particulier est tenu de lui obéir. Le droit du pouvoir et le devoir de l'obéissance sont *absolus.*

9° La force du pouvoir civil étant le principe et la mesure de son droit, parce qu'il réalise mieux sa fin, qui est l'ordre public, le pouvoir le plus légitime de tous est la *monarchie absolue et héréditaire,* car c'est l'unité et la perpétuité au sein d'un pouvoir sans limite.

Cette chaîne de propositions étant ainsi construite, revenons sur le point le plus délicat de tous : la manière dont le théoricien du sensisme et de l'utilitarisme social entend le droit et le devoir politique, en évitant de se contredire, car il semble que, sans principe de morale absolu, il ne saurait y avoir ni vrai droit ni vrai devoir. Nous devons donc ajouter un complément à cette théorie, pour en découvrir, sous les apparences d'une rigoureuse logique, le caractère vraiment sophistique.

10° *Explication complémentaire : les trois règles sociales.*

Hobbes explique le devoir politique par *trois règles sociales,* qui sont simplement *trois conséquences* qu'il convient aux hommes en société de suivre, *s'ils veulent* être logiques dans leurs actes; la logique dans les actes consistant, quand on veut une fin, à employer les moyens les mieux appropriés à cette fin. Ce sont donc trois règles de *logique sociale,* qui fondent le devoir de l'obéissance et le droit de l'autorité politique. De pareilles lois ne sauraient être dans la pratique que des lois *conditionnelles,* fondées sur le lien essentiel entre moyen et fin, sans que la fin s'impose, créant une obligation dans la volonté.

La première de ces lois logiques ou de ces règles sociales est que les hommes doivent chercher la paix « *s'ils veulent* la protection sûre et durable de leurs intérêts ».

La seconde de ces lois, conséquence de la première, est que « les hommes doivent renoncer à leur droit absolu et illimité sur toutes choses », *s'ils veulent* cette paix, car ce renoncement en est la condition indispensable.

La troisième loi résulte des deux autres, rapprochées des naturelles exigences de la nature humaine. En renonçant à un droit, on veut naturellement une compensation équivalente. Cette compensation ne saurait être que l'avantage trouvé par chacun dans le renoncement de tous les autres à leur droit absolu sur les biens dont chacun a un strict besoin ou qu'il a pu, avant tous les autres, approprier à son usage. Il est donc logique ou conforme à l'intérêt commun que tous pratiquent ce renoncement. Aussi cette troisième loi revient à dire : *Si vous voulez* jouir en paix des avantages du renoncement de tous les autres aux biens dont vous avez un absolu besoin ou dont vous êtes le premier occupant, renoncez de même aux biens dont les autres ont un absolu besoin ou dont ils seraient les premiers occupants.

La formule plus courte serait : « *Si vous voulez* profiter du contrat qui fonde la propriété utile à tous dans la paix universelle, soyez-y fidèle. »

Mais comme ces trois lois ne sont que conditionnelles, elles ne sauraient créer de droit et de devoir absolu par elles-mêmes. Seulement quiconque n'y est pas fidèle rentre dans l'état de guerre et d'anarchie, et alors tous ceux qui veulent la paix peuvent le combattre et détruire en lui l'obstacle à leur bien.

Aussi cette responsabilité pour chaque homme de ramener l'état de guerre si funeste à tous exige un remède. Quel est-il? Il ne saurait être, selon sa théorie, qu'une force de pouvoir tellement supérieure que personne ne soit tenté de s'y soustraire. *Le despotisme invincible de la force publique est donc le droit le plus fort de la société.*

Ce droit domine tous les autres. Il peut les régler ou les supprimer.

Considérons maintenant comment de ce fait-principe sort la monarchie *absolue*, c'est-à-dire liant les sujets au roi, sans que le roi soit lié à ses sujets et, par suite, sans qu'il y ait corrélation de devoirs.

La formule politique, vraiment efficace pour établir cette paix perpétuelle et universelle sous la sauvegarde d'une force supérieure, ne saurait être : « Je livre au roi mon droit à condition qu'il le protège », cette formule serait celle de l'individualisme anarchique; mais « *Je livre au roi mon droit à condition que tous en fassent autant* ». De cette façon,

les sujets se lient entre eux et au roi, sans exiger que le roi se lie à chacun d'eux. Le roi reçoit tout, sans que son droit de faire régner l'ordre dans la justice dépende de l'exercice plus ou moins parfait de ce droit. Il reçoit donc ce droit sans conditions qui le lient. Il est seul juge de ce qu'il veut faire pour ses sujets. Dépendre du jugement et de la volonté de ses sujets pour la validité d'un seul de ces actes, ce serait autoriser la critique et la révolte et, par conséquent, ébranler la paix sociale, bien suprême de la société, à laquelle tous les autres biens doivent être sacrifiés.

Conclusion. Le pouvoir du souverain est donc le despotisme absolu et illimité. Il fait, par sa volonté et la force publique dont il dispose, à la fois la *légalité* et la *légitimité* parfaites de chacun de ses ordres. Il crée le juste et l'injuste, puisque pour le philosophe anglais, le juste et l'injuste ont leur règle suprême et dernière dans l'utilité sociale : or, l'abdication de la volonté du peuple, en tant qu'elle serait opposée à celle du roi et produirait la révolte, a été complète et définitive, en vertu même des exigences de la paix publique, premier intérêt de la société. Voilà pourquoi le *consentement des générations futures a été présumé,* parce qu'il est au plus haut point raisonnable.

Le pouvoir fixé dans la monarchie absolue et héréditaire, qui est la plus haute expression de la force, lie à jamais tous les sujets, car aucun intérêt particulier ne saurait prescrire contre l'intérêt général.

Tel est, dans sa genèse, le système de Hobbes. La plupart des partisans du despotisme absolu de l'Etat, statolâtres sous différentes formes et à différents degrés, se sont inspirés des principes de Hobbes. La plupart prennent pour principe l'intérêt social combiné avec l'égalité naturelle des hommes et leur indépendance de tout principe moral absolu. L'Etat représentant, par la nécessité brutale des choses, la force publique et, par suite, le bien commun et la volonté générale, a, selon cette théorie de matérialisme juridique, le droit de s'imposer à tous et de régler toutes les volontés particulières (1).

(1) Une doctrine toute semblable, mais tirée de principes métaphysiques tout différents, nous vient de Spinosa, qui a édité peu de temps après Hobbes (en 1670) un *Traité politico-théologique,* écrit en latin, dont il a changé trois ou quatre fois

Réfutation de la théorie politique de HOBBES.

Reprenons par ordre les propositions, dans lesquelles nous avons démembré le système de Hobbes.

le titre, pour le sauver de la proscription qui le frappait. Spinosa est panthéiste et nie crûment la liberté.

Son point de départ est le même que celui de Hobbes : l'homme de la nature, décrit comme un monstre d'égoïsme. A l'origine donc partout l'état de guerre, où seule triomphe la force, et cela de plein droit, car les hommes sont tous égaux, ont des instincts illimités et cherchent à les satisfaire dans la limite de leur puissance. Comme Hobbes aussi, Spinosa suppose qu'ils préfèrent la paix à l'état de guerre. De là un pacte. « Les hommes ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis. » Au lieu d'un monarque comme Hobbes, il veut un Etat démocratique, mais qu'il arme du même pouvoir et du droit au plus violent despotisme. Seulement, il prétend que, si l'Etat est raisonnable, il n'abusera pas de ce droit et que, de plus, souvent la puissance lui manquera pour en abuser. « J'accorde bien, écrit-il, que l'Etat *a le droit* de gouverner avec la *plus excessive violence* et d'*envoyer, pour les causes les plus légères, des citoyens à la mort ;* mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes sans mettre tout l'Etat dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables; car nous avons montré que *les droits du souverain se mesurent sur sa puissance.* »

Il soutient néanmoins que sa doctrine diffère de celle de Hobbes par deux points essentiels : premièrement, parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité; en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'Etat qu'un droit proportionné à sa puissance.

Ces deux différences sont illusoires. Quant à la première, il dit bien que les citoyens ne sacrifient pas leur liberté de penser; mais il reconnait d'autre part « que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction tous ses sentiments »; et quant à la seconde différence, elle s'évanouit complètement, car elle revient à la théorie de Hobbes que la force est la mesure du droit. Au fond, il ne sauve pas même la liberte de la conscience, car il accorde à la puissance publique le droit de décider ce que le citoyen doit faire ou ne doit pas faire et de prononcer souverainement sur le juste et l'injuste, « que la raison imbécile du citoyen privé ne peut connaître par elle seule ».

La logique de son panthéisme déterministe et fataliste l'a donc conduit au même aboutissant que celui du matérialisme d'Hobbes.

Voilà les deux plus célèbres théories politiques qu'a produites la libre-pensée au XVII^e^ siècle.

On peut même dire que ce sont les deux premières théories politiques, issues de la métaphysique moderne; car la *Cité du soleil* de CAMPANELLA ne constitue pas une théorie sur l'origine et les droits de l'autorité politique, c'est un rêve de cité idéale comme celui de Platon, et le *Prince* de MACHIAVEL n'a rien de commun avec un système métaphysique : il ne s'y trouve même pas d'idées générales. C'est un système de politique pratique, fondé sur le principe immoral que « la fin justifie les moyens », et ayant pour but d'enseigner « la politique du succès ». La perfection du style et l'analyse ingénieuse de certains procédés de politique « machiavélique », pour tromper ses ennemis ou ses alliés, en font le seul mérite, mérite dont la morale est absente.

Les premières propositions, 1, 2, 3, qui affirment le droit illimité, issu, pour tous les hommes, d'un instinct universel, et de leur égalité naturelle, de poursuivre en tout et toujours leur intérêt particulier, posent, au point de départ, tout un ensemble de faux principes. Elles supposent qu'il n'y a pas de Dieu, pas d'âme immortelle, pas de fin absolue, ni de lois morales qui constituent l'ordre même de cette fin. S'il en était ainsi, si nous n'étions que des êtres juxtaposés, mûs, en fait et en droit, par nos seuls instincts, aucune théorie sociale ne serait possible, comme nous le prouvera la réfutation des propositions suivantes.

La 4e proposition suppose faussement qu'il y ait un intérêt commun qui *suffise comme règle générale* pour faire coexister, dans la paix, tous les intérêts et tous les instincts particuliers. Il arrive, en effet, très souvent que ces intérêts et ces instincts particuliers sont en conflit avec cet intérêt commun.

Aussi, dans une société composée d'hommes sans conscience et sans principes religieux, chacun voudrait prendre son plaisir comme il l'entend et certainement il en résulterait assez d'attentats pour rendre la paix publique impossible. Supposez, sur un million de citoyens, que neuf cent mille veuillent sacrifier une partie de leurs intérêts et de leurs plaisirs aux exigences de l'ordre public et jouir dans la paix d'une modeste aisance, mais que cent mille ne veuillent pas de pareille paix et préfèrent une vie d'aventures et de violences au gré de leurs désirs illimités de bien-être et d'indépendance : cela suffirait pour rendre ce régime de paix absolument impossible. Cent mille gredins suffiraient même pour dépouiller une population de plusieurs millions d'hommes de leurs biens et les dominer sous un régime de terreur, qui permettrait toutes les débauches de la cruauté et de la volupté. Taine a prouvé que les horreurs de la Convention n'ont été préparées et voulues que par une infime minorité de « cuistres » et de « gredins ». Il n'en a pas fallu trente mille, avec les complicités de la peur ou de la lâcheté d'une majorité de citoyens honnêtes, pour terroriser et exploiter un pays de vingt millions d'habitants. Que serait donc un pays, où règnerait, parmi tous les citoyens, sur les ruines du spiritualisme religieux, la théorie des libres intérêts de Hobbes? Aucun tableau ne saurait en exprimer les désordres et l'horreur.

Aussi l'affirmation du philosophe sensiste, résumée dans la 5e et 6e proposition, sur l'hypothèse d'un contrat universel ou de la soumission universelle à une force qui s'impose pour subordonner tous les intérêts privés à l'intérêt commun de la paix publique, est-elle une hypothèse sans fondement ni réalité. Les peuples actuels n'ont pas conscience de ce contrat et, chez un peuple athée, il serait irréalisable. L'épée et la force, par elles-mêmes, sont incapables de créer un ordre public, où les hommes vivraient contents et heureux de leur sort.

La 7e proposition que « la force crée ainsi le droit « est fausse même dans la théorie de Hobbes; car tout homme, en vertu de cette théorie, garde toujours le fonds même de son indépendance absolue; sans loi morale d'ordre supérieur à l'homme, celui-ci peut toujours désobéir et se révolter, quand il croit y trouver son profit.

La 8e proposition, conséquence logique de la 7e, est donc entraînée dans la chute de celle-ci.

La 9e proposition est en partie une conséquence des précédentes et tombe ainsi avec elles. Mais elle affirme en outre que la meilleure force est la monarchie absolue héréditaire. C'est là une affirmation non seulement gratuite, mais contredite par l'observation psychologique et historique. Un pareil pouvoir absolu, sans devoirs corrélatifs qui le lient et servi par une force publique à laquelle rien ne semble pouvoir résister, ferait d'un homme sans conscience un monstre d'orgueil, de volupté et de cruauté. Le despotisme, poussé à ces limites, provoquerait peu à peu une force de résistance irrésistible ou susciterait des attentats sans cesse renouvelés. Le régime de Hobbes aboutirait au despotisme des Néron et des Robespierre, alternant avec les guerres civiles que ces despotismes ont déchaînées.

Ce qui trompe tous ces théoriciens d'une politique sans principes absolus, c'est qu'ils supposent leur théorie fonctionnant parmi les hommes encore tous pénétrés des principes et des devoirs qui découlent du Christianisme. C'est là un illogisme qui les place hors de la réalité. Ils devraient, pour éprouver la valeur de leur théorie, se figurer une société d'hommes convaincus de la vérité de cette théorie, observer la poussée naturelle des instincts, des passions et des intérêts privés dans une pareille société, et alors, y supposant

appliquée leur théorie de despotisme politique, chercher à deviner les résultats auxquels elle aboutirait. C'est là notre méthode pour les réfuter.

2. *Exposé de la théorie politique de* Rousseau.

Nous avons déjà deux fois analysé partiellement l'œuvre de Rousseau : dans notre thèse sur le socialisme, dont il a posé le principe, et dans la thèse précédente sur la mission et les droits de l'Etat. Nous avons maintenant à en analyser la théorie sur l'origine et la nature du pouvoir politique, telle qu'elle se dégage de son *Contrat social*.

Rousseau a admis l'existence de Dieu et une loi morale, fondée sur le spiritualisme religieux; mais il n'en tient aucun compte dans sa théorie politique, qui est un système de *positivisme juridique et politique*.

Nous avons vu précédemment que Rousseau part du principe de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes et qu'il est à la fois optimiste et pessimiste : optimiste quand il juge l'homme dans l'état de nature; pessimiste quand il le juge dans l'état social. Cet optimisme le conduit, en politique, au principe du libéralisme radical, et ce pessimisme à l'organisation d'un despotisme étroit et universel.

On a pu juger dans la thèse précédente comment il organise ce despotisme dans la mission qu'il attribue à l'Etat. Jugeons maintenant comment il établit le principe de son libéralisme radical dans la détermination de l'origine et de la nature des pouvoirs publics.

Ramenons ce système à une chaîne de propositions, comme nous avons fait pour le système de Hobbes.

1° Tous les hommes, par le fonds de leur nature, sont *égaux, libres* et *indépendants*. Il est même contraire à la dignité de cette nature de jamais aliéner, au moins dans son fonds, cette égalité et cette liberté indépendante.

2° Pour rester libres, les hommes *ne peuvent donc obéir qu'à leur propre volonté,* comme celle-ci ne devrait obéir qu'à leur raison.

3° Cependant la paix publique est une nécessité sociale et *cette paix exige une autorité publique,* à laquelle tous se soumettent.

Comment donc concilier ce besoin social d'autorité et d'obéissance universelle avec le droit naturel de la liberté et de l'indépendance individuelle?

4° La solution de ce problème exige que cette autorité publique soit, d'une manière indivisible et inaliénable, l'autorité commune de toute la multitude. L'autorité publique est donc la *volonté générale* de la nation, où chacun met une part d'autorité égale à la part d'obéissance qu'il en accepte (1).

5° Par suite de cette organisation, chacun ne commandera et n'obéira qu'à lui seul.

(1) J.-J. Rousseau, d'ordinaire si clair et si précis dans son style, n'a jamais clairement défini cette volonté générale. Il dira, par exemple : « La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son *objet* ainsi que dans son *essence;* elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous. » (*Contrat social,* liv. II, chap. IV.) Et plus loin, au chap. VI : « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple... alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue... C'est cet acte que j'appelle une loi. »

Il semble considérer parfois — et sa théorie l'exige — cette volonté générale comme la somme totale des volontés particulières, dans ce même chapitre : « Il ne faut pas demander comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés. » De là sa formule : « La loi réunit l'universalité de la volonté. »

Toutefois au chap. II de ce second livre, il avait déjà écrit : « Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas nécessaire qu'elle soit *unanime,* mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées. Toute exclusion formelle rompt la généralité. » On peut se demander pourquoi le fait de constater le nombre des voix opposantes est nécessaire et suffisant pour suppléer le manque d'unanimité. Rousseau n'exige l'unanimité que pour le contrat lui-même : « Il n'y a qu'une seule loi, qui, par sa nature, exige un consentement unanime : c'est le pacte social. » (Ib.)

Il ajoutera même que « hors ce contrat primitif, la voix du grand nombre oblige tous les autres ». Prévoyant l'objection à sa théorie, il se demande « comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. » Il se contente d'affirmer que « le citoyen *consent* à toutes les lois, même à celles qu'on vote malgré lui ».

La question reste donc toute entière : Comment, d'après Rousseau, la volonté générale est-elle « la *volonté constante* de *tous* les membres de l'Etat »?

Dans son livre I, chap. IV, il semble concevoir cette volonté générale sous une forme qui en ferait le précurseur de l'*organicisme politique* : « A l'instant, écrit-il, où le pacte social est conclu, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte son *unité,* son moi commun, sa vie, sa volonté. »

M. Vareilles-Sommières, dans ses *Principes fondamentaux du droit* p. 281, juge sur bonne raison que, selon ce système, « les citoyens ne feraient que se révéler à eux-mêmes, par l'opération du vote, la volonté de cette personne, dont ils seraient les molécules cérébrales. Rousseau serait un des ancêtres de l'organicisme

6° Dans un Etat ainsi organisé, les magistrats ne peuvent être considérés que comme mandataires, toujours révocables au gré de leurs mandants.

7° Voilà pourquoi pareille organisation doit reposer sur un contrat social, admis par l'unanimité de tous les citoyens. C'est de ce pacte que toutes les lois du pouvoir tirent leur force obligatoire.

Tel est le régime de la liberté se gouvernant elle-même.

Réfutation de la théorie politique de Rousseau.

Toutes les propositions sont fausses, excepté la troisième, qui s'impose d'évidence, mais qui est inconciliable avec les six autres.

En effet, pour que les hommes n'obéissent jamais qu'à eux-mêmes, il faudrait que chaque loi ralliât l'unanimité

social. Les Allemands se vanteraient à tort d'avoir introduit cette conception dans la science. »

Rousseau dit même nettement que non seulement cette volonté générale ne s'identifie pas avec la somme de toutes les volontés particulières, mais qu'elle peut lui être opposée. « Il y a, en effet, *souvent* de la différence entre *la volonté de tous* et *la volonté générale*. Celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'*une somme de volontés particulières*. » (Liv. II, chap. III.)

La volonté générale ne serait ainsi *caractérisée* que par son *objet*, le bien général, en tant qu'il est distinct des intérêts particuliers. Aussi Rousseau reconnaît-il que le peuple bien souvent manque de lumière et de volonté bien réglée pour vouloir ce bien général. Le philosophe optimiste et libéral devient même homme d'Etat pessimiste et despote, quand il juge le peuple tel qu'il compose l'Etat social.

On le voit, le système positiviste ou organiciste de Rousseau semble placer le fondement du pouvoir et des lois dans une *volonté générale*, qui reste en chacun, même quand la volonté particulière n'y correspond pas, — car il dit au chap. I de son livre IV, de l'électeur : « même en vendant son suffrage à des prix d'argent, *il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude*. »

Impossible de sortir de ce chaos, sans principes absolus, pour interpréter cette volonté générale, d'après son objet, et distinguer dans cet objet le bien commun des biens particuliers et des intérêts individuels. Le *fait* de la majorité ni même de l'unanimité des suffrages ne suffit pas, d'après les aveux de Rousseau, pour pouvoir affirmer que la loi est l'expression de la *volonté générale*, qui peut se distinguer et être séparée de la somme de ses suffrages. Il faut donc des principes de métaphysique morale et politique pour juger les faits. C'est la condamnation inéluctable du positivisme.

A consulter, sur le sens de cette volonté générale de Rousseau, un excellent travail de M. l'abbé Vosters, professeur de droit naturel à l'Institut Saint-Louis de Bruxelles, « La volonté générale dans le Contrat social de J.-J. Rousseau » (*Revue générale*, décembre 1901). On y trouvera les citations de cette note avec les compléments et une appréciation bien motivée des idées de Roussean.

des citoyens. Je n'obéis pas à ma volonté, quand j'obéis à une loi qui est contraire à ma volonté personnelle. Ma part d'autorité dans cette loi est nulle, elle n'est donc pas équivalente à ma part d'obéissance.

Mais, dira-t-on peut-être, vous obéissez à une loi particulière, que vous n'approuvez pas en elle-même, mais que vous approuvez dans son principe, en vertu du consentement donné au contrat social, qui légitime toutes les lois de la majorité.

Qui peut affirmer que tous les citoyens ont unanimement adhéré à ce pacte social, interprété avec pareille extension, c'est-à-dire avec la volonté complète d'obéir de plein consentement à toutes les lois, même à celles que l'on juge mauvaises et dont on ne veut pas? C'est là une affirmation toute gratuite de Rousseau, si l'on considère la question de fait, qui est la seule à considérer, puisque, d'après Rousseau, la volonté générale, qui s'incarne dans le pouvoir politique, doit reposer sur le fait du consentement unanime des citoyens. Mais non seulement le fait est affirmé gratuitement : il est faux; car, à coup sûr, bien des citoyens ne veulent pas se lier ainsi au pouvoir et il y en a toujours qui n'obéissent que forcément et malgré eux. Si le fait affirmé par Rousseau était vrai, il ne faudrait pas de sanction pénale aux lois, chacun aimant à obéir à soi-même. Même toute sanction pénale serait injuste, car elle violerait le droit que chacun aurait, d'après le principe de Rousseau, de refuser son obéissance, quand il ne veut pas d'un contrat social qui implique pareille obéissance.

La théorie de Rousseau sur l'origine du pouvoir civil et le principe obligatoire des lois est donc fausse et contradictoire. Elle contredit son principe fondamental, qui est le principe de l'égalité et de la liberté pleinement indépendante et inaliénable de tous les hommes.

Quant à ce principe fondamental, il est faux en lui-même et inconciliable avec l'autorité des pouvoirs public et le devoir d'obéissance des sujets.

La conséquence la plus logique du système serait le droit perpétuel à la désobéissance, à la révolte, les gouvernants n'étant que des mandataires, toujours révocables au gré des mandants. Pareille théorie de liberté est essentiellement révolutionnaire. De fait, elle a contribué efficacement à la genèse et aux crimes de la Révolution française.

3. *Exposé de la théorie politique de* KANT.

Nous avons déjà tiré de la *Métaphysique des mœurs* de Kant son système de séparatisme entre l' « Éthique », régie exclusivement dans chaque application par l' « impératif catégorique », loi intérieure et autonome de la conscience, et le « Droit civil et politique » qui a pour objet nos seuls actes externes et qui est fondé sur la nécessité, pour l'ordre public et extérieur, de concilier l'exercice extérieur de toutes les libertés, en les limitant par une loi générale, qui empêche tous les conflits. Cette loi est donc exigée par un « postulatum pratique » (nécessité de fait) qui arrête tout empiètement d'une liberté sur un terrain déjà possédé par une autre liberté (1).

L'impératif catégorique de la conscience ou la loi morale exige simplement l'obéissance extérieure à la loi civile et politique, parce que cela suffit à son but. Toutefois votre acte n'est moral que si vous l'accomplissez pour son honnêteté propre.

Ces points fondamentaux rappelés, exposons la théorie de Kant sur l'origine ou le fondement juridique du pouvoir civil et politique.

1. *Le droit civil fondamental* pour chaque citoyen est le droit à l'exercice externe de sa liberté, que cet exercice soit moralement bon ou mauvais, jusqu'à la limite où il y a empiètement sur la liberté d'autrui ou jusqu'à la limite exigée par la nécessité de coordonner l'exercice de toutes ces libertés par une règle uniforme et générale.

Tous les autres droits civils s'ajoutent à ce droit civil *fondamental* et constituent tous les droits *acquis,* ayant pour objet « le mien et le tien externes », comme la liberté, réglée par la morale intérieure et autonome, a pour objet « le mien et le tien internes ».

Mais quel est le principe d'ordre efficace et concret, qui a mission de sanctionner et de faire respecter ce droit civil fondamental et les droits civils acquis qui s'y superposent? Qui fonde le pouvoir *coercitif,* auquel tous doivent obéir?

2. A cet effet, il faut la constitution de la société civile et, dans cet état, la constitution du pouvoir civil.

(1) KANT, *Metaphysik der Sitten,* t. V (éd. Hartenstein), pp. 30-40, 140-156.

3. La constitution de la société s'impose par une loi morale (impératif catégorique), donc indépendamment des avantages qu'on y trouve. C'est un principe d'ordre clair par lui-même, en vertu de sa nécessité absolue pour le maintien de l'ordre. Tous doivent lui obéir à raison de cette nécessité, mais la seule obéissance dans les actes extérieurs suffit. C'est là une assertion conforme à toute la doctrine éthique de Kant, car on ne doit pas et on ne peut obéir intérieurement qu'à l'impératif de sa propre conscience.

4. La constitution du pouvoir civil et politique, auquel tous doivent obéir, se fait par la *volonté commune* de tout le peuple. Kant invoque, comme Rousseau, cette volonté générale, mais pour un motif différent. Rousseau la veut comme une exigence de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes; Kant, comme *une exigence de la justice* des lois. Les lois, d'après sa théorie, ont toutes pour objet des prohibitions, ne faisant que protéger les libertés externes justes contre les empiètements ou les violences injustes. Cela étant, si elles sont faites par tous, elles seront, de fait, justes, d'après l'adage « Scienti et volenti non fit injuria », un acte connu et voulu par quelqu'un ne saurait violer son droit (1).

5. Kant divise les citoyens en citoyens *actifs*, qui seuls participent à la confection des lois, et en citoyens *passifs*, les esclaves, les femmes, les mineurs et tous ceux qui n'ont que le devoir de l'obéissance. Il déclare que le fondement de ce pouvoir et du devoir d'obéissance pour cette seconde catégorie de citoyens, sous son aspect pratique, ne saurait être rationnellement établi (2).

6. « Cette loi, poursuit-il, qui est si sainte qu'il y a crime à la révoquer en doute pratiquement, c'est-à-dire à suspendre son effet pour un moment, est conçue (dans la raison pratique) comme si elle ne pouvait provenir des hommes mais

(1) KANT, ouvrage cité plus haut à la thèse XIX, n. 3, système d'Emmanuel Kant. — D'après Kant, la loi crée le droit. Il allie ainsi le despotisme du principe politique au libéralisme des applications. Dans l'Etat de nature, avant la constitution de la société, les droits n'existent que par une *présomption juridique*. Il faut l'*Etat juridique*, fruit de la constitution de la société, pour transformer cette présomption en *possession définitive*. Il enseigne de même, à la page 181, que le « droit international » n'existe que sous forme de présomption juridique, avant que par fédération ou par traité vienne à naître entre nations un Etat juridique.

(2) Ib., p. 151.

seulement d'un Législateur suprême, placé au-dessus de toutes nos critiques; de là la valeur du principe : « Toute autorité vient de Dieu », qui exprime non l'origine historique de la constitution civile, mais qui en exprime l'idée comme un principe pratique de raison, en vertu duquel il faut obéir à l'autorité existante de fait, quelle qu'en soit l'origine. » (1)

7. Aussi, Kant n'admet-t-il la légimité d'aucune résistance au pouvoir qui fait la loi (2).

8. Si une révolution a lieu et que, de fait, une condition nouvelle lui succède, le peuple doit s'y soumettre (3).

Réfutation de la théorie politique de KANT.

Cette théorie est liée si étroitement aux deux ouvrages de Kant, *La critique de la raison pure* et *La critique de la raison pratique,* qu'elle est entraînée dans la réfutation que nous avons faite dans notre critériologie et dans notre psychologie du premier de ces ouvrages et dans celle que nous avons faite du second ouvrage dans notre *Philosophie morale.* Ayant réduit toute la métaphysique des principes absolus à des formes « a priori », dont la réalité objective ne saurait être constatée, Kant ne trouve plus que des faits, qu'il interprète sans règles sûres ou sans règles dont il puisse démontrer la certitude. Par ce système contre raison, il se condamne logiquement à l'impuissance de sortir de ce positivisme de faits, qu'il a blâmé chez d'autres. Aussi, ne démontre-t-il rien. Il ne sait qu'enchaîner, avec beaucoup de méthode et une logique déductive sans principe à caractère objectif, des affirmations qui se suivent en bon ordre mais sont destituées de toute valeur philosophique. C'est un positiviste qui ne sait pas renoncer au style et aux conceptions du métaphysicien.

Dans notre thèse précédente, nous nous sommes suffisamment expliqué sur le vice caractéristique de la théorie

(1) Ib., p. 152.

(2) Ib., p. 153.

(3) Ib., p. 156. — Kant était occupé à ses travaux philosophiques au moment où éclata la Révolution française. Il applaudit vivement à l'abolition des privilèges et à la proclamation de la liberté et des droits de l'homme; mais il blâma énergiquement les excès de la Révolution et surtout la condamnation à mort de Louis XVI.

politique de Kant : le séparatisme entre la loi morale et la loi civile. Il affirme bien que l'impératif catégorique ou la loi morale oblige les hommes à constituer une société et, par suite, une autorité civile, — affirmation sans preuve valable; — mais, d'après sa théorie, ces lois civiles ne doivent pas être considérées comme étant morales en elles-mêmes. Il faut quand même les observer, telles qu'elles sont, dans nos actes extérieurs, les seuls qu'elles commandent, et il faut regarder ces lois comme le principe légitime de tous nos droits et de tous nos devoirs civils, ce qui mène à un despotisme absolu et irrémédiable.

De plus, sa théorie spéciale sur la nécessité du consentement pour imprimer à la loi son caractère de justice est fausse et contradictoire. Elle est fausse, car le consentement de la volonté humaine ne saurait rendre juste ce qui est en soi injuste. Elle est contradictoire, car alors il faudrait un consentement unanime de tous ceux qui ont à obéir à la loi.

4. *Exposé de la théorie de* Savigny.

Savigny peut être nommé le chef de l'école historique de droit dont nous avons signalé dans notre thèse précédente la parenté avec l'école historique de l'économie sociale. Cette école tend à tirer la science du droit de l'étude des faits, en écartant le plus possible les principes absolus (1).

Savigny est relativement modéré; mais il lui a manqué la conception nette des *principes absolus* et de la *philosophie du droit* qui doit éclairer l'histoire du droit. Son école a poussé beaucoup plus loin ce funeste séparatisme, en écartant de parti pris la méthode déductive appliquée aux principes du droit naturel.

Cette école, poussée à l'extrême, va jusqu'à proclamer, avec von Jhering, que ce serait une faute de méthode que de vouloir déduire un système juridique de l'idée rationnelle

(1) Frédéric-Charles de Savigny (1779-1861), professeur de droit à l'université de Berlin de 1810 à 1841, ministre de la justice en Prusse de 1842 à 1848, auteur de travaux remarquables sur le droit romain, fut un des premiers à introduire l'historicisme dans les études juridiques. Dès 1815, il développa l'idée-mère de l'historicisme juridique dans une brochure sur l'étude du droit, dont nous avons reproduit dans notre thèse précédente le passage caractéristique, suivi d'une courte réfutation.

du droit. Cette idée est un produit historique, résultante des instincts et des faits sociaux. Il en est de même des idées morales, qui sont l'âme des idées juridiques. Ce sont des *notions expérimentales*. Les règles les plus simples qu'il ne faut pas tuer, voler, mentir, l'homme a dû les découvrir peu à peu par l'expérience qui lui a montré que, sans elles, la société n'existerait pas. L'intérêt social est la *règle objective* des lois juridiques et morales, parce que la société en est la fin, ou, en mots plus savants, le *sujet téléologique*. La société, par l'instinct de son intérêt, a ainsi produit, d'après l'influence favorable ou défavorable du milieu où elle évoluait, le système moral et juridique qui lui convenait le mieux. Seules l'observation, l'analyse et l'induction des faits historiques nous le font connaître, et nous y découvrons les vrais principes de droit. La méthode « à posteriori » doit donc ici remplacer la vieille méthode « à priori ».

Le programme, commun à cette école, peut se ramener à ces trois assertions :

1° Les principes purs ou rationnels de l'antique droit naturel sont trop obscurs, trop indéterminés ou trop faiblement fixés dans le consentement du genre humain pour avoir par eux-mêmes une valeur juridique et légitimer le pouvoir *coercitif*, qui les imposerait au corps social. Ce sont plutôt des *suggestions* ou des *directions* de l'esprit public. Dans un sens large, on peut les nommer une *norme provisoire* qui exige le complément de la *coutume* générale ou de la *loi positive*.

2° Le vrai droit est donc le droit *positif;* celui-ci se crée spontanément par l'évolution organique de la société. On ne le connaît que par l'étude des coutumes et des lois d'un peuple. Il n'y a qu'à le dégager des faits juridiques.

3° Ceux qui admettent que le fondement dernier du droit serait l'ordre moral et la volonté divine, ne peuvent déduire de cette notion trop imprécise le droit positif. Il faut donc reconnaître à celui-ci une *valeur absolue par lui-même*. Voilà pourquoi il faut toujours obéir à la loi, telle qu'elle est. Sinon, l'idéologie de chaque théoricien se substituerait à la puissance de la loi et aux exigences de l'ordre social.

La conséquence *logique de ce système*, en ce qui constitue l'objet de notre thèse, est que l'origine du pouvoir ou le principe qui le légitime et l'impose est le *fait même de son*

existence et de son exercice. C'est la théorie de la *justification du fait accompli,* appliqué à l'origine du pouvoir public et à la valeur morale et juridique de la loi civile (1).

Réfutation de la théorie politique de l'école de SAVIGNY.

Les trois assertions de cette école doivent être niées et peuvent être brièvement réfutées.

1. La première assertion concernant l'obscurité, l'indétermination, le peu de fixité du droit naturel et, par suite, des premiers principes de la morale est fausse. Ces principes sont clairs, déterminés, fixés dans le consentement général de tous les peuples (2).

2. La seconde assertion, outre qu'elle est fausse, contredit la première. Car si les hommes peuvent s'accorder sur le droit positif et le formuler en lois claires et précises, à plus forte raison peuvent-ils s'accorder sur les premiers principes, dont les lois positives ne sont que des applications particulières. Toute la lumière et la certitude des applications particulières, qui les fait adopter par la raison commune d'un peuple, proviennent de la lumière et de la certitude de ces premiers principes, et non vice-versa. La connaissance des applications concrètes peut aider à mieux faire comprendre le principe abstrait, comme un exemple fait mieux saisir la règle; mais qui sait créer l'application ou l'exemple doit connaître le principe et la règle.

(1) Consultez, outre l'ouvrage cité plus haut de M. JOSEPH RAMBAUD, THÉODORE MEYER, S. J., *Die grundlagen der sittlichkeit und des Rechts* 1868 ; COSTA-ROSETTI, *Philosophia moralis* (éd. Altera, 1886); BOUGLÉ, *Les sciences sociales en Allemagne.*

(2) Reproduisons ici, sur la clarté et la certitude de la loi naturelle et sa supériorité absolue vis-à-vis de la loi humaine, un magnifique passage de CICÉRON *(De Legibus,* Lib. I, cap. 16) : « Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis multitudinis probarentur. Quod si tanta est potestas stultorum sententiis atque jussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum jus ex injuria facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi *naturae norma* dividere possumus. Nec solum jus et injuria a natura (ratione naturali) dijudicatur, sed *omnino omnia honesta ac turpia;* nam et *communis intellegentia* nobis notas res efficit easque in animis nostris inchoavit ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, *dementis est.*

Ces juristes-historiens qui veulent remplacer l'idée par le fait et la méthode déductive des principes par la méthode descriptive des faits juridiques sont de pauvres logiciens. Comment comprendre le fait sans l'idée, qui en est la lumière et l'appui? Leur méthode historique elle-même, dégagée d'idées philosophiques ne leur permettrait pas d'analyser les faits juridiques eux-mêmes. Comment, en effet, distinguer les caractères de ces faits et leur importance relative? Comment juger quels faits juridiques correspondent aux besoins généraux et permanents de la nature humaine et lesquels ne sont issus que d'un besoin passager et accidentel, tout en se perpétuant? Comment distinguer la règle d'un abus généralisé?

3. La troisième assertion, conséquence des deux autres, exigerait la vérité d'une de ces deux suppositions : ou bien que Dieu ne permettrait jamais qu'une loi humaine soit en désaccord avec sa loi divine ou bien qu'il permettrait, en cas de désaccord, même manifeste et en matière grave, de préférer à sa loi la loi faite par les hommes. Or, chacune de ces suppositions doit être niée.

Enfin cette théorie mène en matière juridique et politique à l'*apothéose du fait accompli.* Elle nous ferait descendre jusqu'à la brutale théorie de Hobbes que la force ou le succès crée le droit, ou du moins jusqu'au système utilitariste de Machiavel (1).

Conclusion. La méthode historique du droit comme de l'économie politique a donc besoin d'un grand correctif. Il faut qu'elle accepte franchement les principes absolus de la morale et du droit naturel pour interpréter, pour juger et même pour bien expliquer les faits d'ordre économique, juridique, politique.

Qu'elle s'inspire à ce point de vue d'Aristote, qui, dans ses *Politiques,* a joint admirablement la *science des faits*

(1) On consultera avec fruit, dans l'ouvrage de Mgr Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie* (Dewit et Alcan, 1911), les essais mal combinés de Durkheim et de Levy-Brühl pour créer, sous le patronage de A. Comte, le chef du Positivisme, une école française de droit positif, emprunté à la sociologie positive et qui ne fait que remanier les théories de Savigny, de Wagner, de Schmoller et de Schaeffle. Il n'y a rien de vraiment original dans ces essais et rien qui motive une réfutation spéciale de ce système hybride. Notre réfutation du système allemand s'étend logiquement au système de Durkheim, dont toutefois nous aimons à reconnaître le grand talent.

à la *science des principes*. Il a fait, avec une scrupuleuse d'exactitude et une rare pénétration d'esprit, l'analyse d'un grand nombre de constitutions politiques, de leur adaptation au milieu spécial où elles fonctionnaient et des effets caractéristiques qu'il a pu observer. Toutes les nuances des différents gouvernements sont ainsi soigneusement notées et fournissent le fonds solide de toutes spéculations politiques. Il ne manque à cette méthode positive que dans les deux livres où il veut, comme Platon, tracer les plans d'une « cité parfaite ». C'est la partie la plus faible de son œuvre. Il verse dans l'utopie des statolâtres, mais beaucoup moins que Platon. Dans les six autres livres, il se tient constamment sur le terrain des faits, mais en philosophe qui cherche toujours, dans la science des principes, la lumière qui lui permet de comprendre et de juger les faits.

Nos juristes et nos économistes contemporains pourraient recueillir plus d'une leçon à l'école du Stagyrite. Ils apprendraient à n'être ni des *positivistes purs* ni des *déductifs purs*. Il faut que la *science à priori* des principes soit éclairée par l'*étude à posteriori* des faits soigneusement observés et analysés, pour y trouver un complément de contrôle et de détermination indispensables. La *coutume* des peuples fait mieux comprendre la *matière sociale*, parfois bien variable, à laquelle certaines déductions flexibles de principes moraux relatifs doivent se plier et que, sur d'autres points, les déductions des principes absolus doivent corriger et réformer.

5. *Exposé de la théorie politique de* Jacques I *et des Gallicans.*

La théorie du « droit divin », nommée aussi théorie de la « communication immédiate », a été soutenue dans un écrit retentissant de Jacques I, roi d'Ecosse et d'Angleterre, et réfutée dans le livre non moins retentissant de Suarès. Elle a pour partisans des écrivains protestants et généralement les anciens Gallicans (1).

(1) Jacques I publia son ouvrage composé en latin contre le Cardinal Bellarmin le 27 février 1608, sous ce titre, *Triplici nodo triplex Cuneus sive apologia pro « juramento fidelitatis »*. Ce serment de fidélité, exigé sous menace des derniers supplices, portait qu' « il y a *impiété et hérésie* à croire que le Pape peut en certain

On peut la formuler dans les assertions suivantes :

1° L'élection du prince ne constitue le titre de la souveraineté qu'au sens d'une simple désignation de la personne, à laquelle Dieu confère lui-même, par un acte immédiat de sa propre autorité, la souveraineté. Sous ce rapport, pas de distinction entre la communication du pouvoir au pape et aux rois. Les cardinaux désignent le pape, mais ne sauraient lui donner le pouvoir de la souveraineté pontificale qu'ils ne possèdent pas.

2° De même que le peuple ne communique pas la souveraineté civile, qu'il ne possède pas : personne ne donne ce qu'il n'a pas, « nemo dat quod non habet ». Seul donc Dieu la confère par lui-même, comme seul Il la possède en lui-même.

3° La souveraineté civile est donc *absolue*. Les chartes ou les constitutions, qui en limitent l'exercice, ne sauraient être que des privilèges gratuits, octroyés par le prince.

4° De sa nature, cette autorité est *inamissible*. Toute révolte contre le prince est criminelle et sans valeur.

La *réfutation* de cette théorie se fera par la démonstration de la théorie scolastique qui y est opposée directement.

6. *Exposé de la théorie politique de* Haller *et de* de Bonald.

Cette théorie, qu'on peut nommer la « théorie des titres providentiels », a été inventée au commencement du XIX^e^ siècle par quelques écrivains catholiques en opposition à la théorie scolastique, que formule notre seconde proposition, parce qu'ils croyaient voir dans celle-ci une sorte de parenté avec la théorie de Rousseau et avec les erreurs politiques d'où est sortie la Révolution française. Nous démontrerons qu'il n'en est rien (1).

cas déposer les rois ». Jacques I imposait la doctrine du droit divin, absolu et inamissible des rois.

Henri IV se moquait de ce « Maître Jacques, Capitaine ès lettres et clerc aux armes ». Cf. Vicomte de Meaux, *La réforme et la politique française,* tome I, p. 73. — Sur cette dispute théologique entre Bellarmin, Jacques I et Suarès, on consultera avec fruit les *Etudes, Revue des Jésuites français :* 5 mai, 20 juin, 5 juillet de l'année 1903.

(1) Le principal auteur de cette théorie est un écrivain suisse de grande valeur, Haller (*Restauration de la science politique,* vol. I, chap. 13), dont se sont rapprochés de Maistre et de Bonald par des théories semblables. Le plus célèbre partisan de cette théorie est Taparelli d'Azeglio, *Diritto naturale* (éd. 1856, n^os^ 466-504 et la note du n° 558).

Disons comment cette théorie, tout en voulant se distinguer de la théorie du droit divin, cherche à atteindre son but, qui est d'écarter l'intervention du consentement populaire dans la constitution du pouvoir civil :

1° Le titre qui opère la translation du pouvoir de sa forme abstraite à sa forme concrète et à un sujet déterminé est l'*aptitude providentielle* de ce sujet à l'exercice de ce pouvoir. Cette aptitude résulte d'un ensemble de qualités supérieures ou de quelque qualité éminente, jointe à d'autres qualités suffisantes, par exemple, la supériorité dans l'art militaire, de grands services rendus au groupe d'hommes en évolution vers l'état social, la possession de grandes richesses, la qualité de patriarche dans une famille influente, qui semble la principale d'un groupe apte à devenir une société civile.

2° Tous les membres de la société civile ayant le devoir de coopérer au bien général de cette société d'après leurs moyens, la supériorité de cette aptitude providentielle à bien gouverner crée dans la société le *droit absolu* d'être gouvernée par celui qui la possède et dans celui-ci le *devoir absolu* de gouverner.

3° Mais tout devoir absolu implique le droit absolu aux moyens nécessaires pour le bien remplir. De là résulte, dans ce chef d'Etat providentiel, le droit d'exiger, même par la force, l'obéissance en tout ce qui concerne le bien commun, objet et règle de son pouvoir. L'usurpation du pouvoir suprême par Napoléon I^er^ et Napoléon III peut servir d'illustration à cette théorie.

La *réfutation* de cette théorie se dégagera naturellement de la démonstration de notre seconde proposition. Toutefois on peut, indépendamment de cette démonstration, la réfuter directement en faisant remarquer qu'elle repose sur une hypothèse toute gratuite ou plutôt contraire aux faits. Ces écrivains, en effet, supposent que la Providence suscite, dans toutes les sociétés en voie de formation, un homme tellement supérieur aux autres, qu'il en résulte le droit évident et incontestable pour la société d'être gouvernée par lui, et le devoir corrélatif, également évident et incontestable, pour lui de gouverner. Or, la vérité de cette

hypothèse comme hypothèse générale ne saurait se déduire en principe des lois de la Providence. De fait, l'apparition de ces personnages exceptionnels est rare.

Cette hypothèse ne se vérifie donc pas dans l'histoire. On pourrait encore moins la justifier par un principe de Théodicée et prouver que la Providence doive, à l'origine des sociétés, intervenir par ce moyen pour y constituer une autorité légitime.

Passons donc à notre seconde proposition, qui contient une autre solution de ce problème, sans forcer la main à la Providence, à défaut d'une promesse de sa part.

Seconde proposition.

Pour expliquer l'origine du pouvoir civil, il faut en revenir à la théorie scolastique, qui distingue entre le principe de l'autorité civile, qu'elle fait découler, par la loi naturelle, de la volonté divine, et la communication ainsi que la détermination des formes de ce pouvoir, qu'elle fait dériver du consentement formel ou virtuel du peuple.

Cette théorie qui se réclame de l'illustre patronage de S. Thomas, des cardinaux Cajetan et Bellarmin, de Suarès et, au XIX^e^ siècle, de Balmes et de Bianchi, peut se formuler dans cet axiome : l'autorité du prince dérive immédiatement de la communauté, et seulement par cet intermédiaire de la volonté divine. Aussi, n'est-elle pas de droit divin, mais de droit humain (1).

Nous jugeons utile de donner, avec quelque étendue et dans leur texte, le témoignage et les arguments de S. Thomas et de Suarès. On verra par là avec quelle clarté, quelle solidité et quelle supériorité de bon sens, ces grands théologiens ont traité ce problème, qui semble de nature si mystérieuse.

(1) A consulter S. Thomas, *Sum. theol.*, 1. 2. q. 90. a. 3; q. 95. a. 4; q. 97. a. 3. *De regimine principum :* Lib. 1. cap. 6. — Cardinal Cajetan, dans son *Comm. sur la Somme de S. Thomas,* aux endroits indiqués. — Cardinal Bellarmin, *De Summo Pontifice*, Lib. 1. — Molina, *De Justitia,* tract. 2. disp. 22-27. — Suarès, *Defensio fidei catholicæ,* Lib. III; *De Primatu Summ. Pontif.,* cap. 2 et 3; *De Legibus*, Lib. III, cap. 2. On peut encore citer en faveur de cette opinion Dom Soto, Victoria et Ledesma, trois théologiens de haute valeur.

I. Opinions des théologiens scolastiques.

1. *Opinion de* S. Thomas.

S. Thomas enseigne que le souverain pouvoir réside dans la société toute entière et dans le Prince, en tant qu'il remplit le rôle et la mission de la communauté. Non seulement il admet que le souverain pouvoir a pour source le peuple, mais qu'il peut résider dans le peuple en ordre principal et seulement dans le Prince par délégation [1].

[1] Extrayons de notre ouvrage *Institutiones philosophiæ moralis et socialis* les principaux textes de S. Thomas :

Sum. Theol. I. 2. q. 90. a. 3 : « Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem sed multitudinis vel Principis vicem multitudinis gerentis ». Et dans le corps de l'article : « Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune, ordinare autem aliquid in bonum commune est vel *totius multitudinis* vel alicujus *gerentis vicem totius multitudinis*, et ideo *condere* legem vel pertinet ad *totam multitudinem* vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet, quia in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis ». — Q. 95. a. 4, il cite entre les différents régimes en troisième lieu : *regimen populi*, quod nominatur democratia, cujus leges vocantur *plebiscita*... et regimen ex istis commixtum, » quod est optimum et secundum hoc sumitur lex quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt ».

A la q. 97. a. 3, cherchant si la coutume peut avoir force de loi, il se pose cette objection : « Præterea ferre leges pertinet ad publicas personas ad quas pertinet regere communitatem: unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis per quam lex removeatur ». Il repond à cette objection en ces termes : » Ad tertium dicendum quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis condicionis esse potest Si enim sit *libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis* ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, *quam auctoritas Principis*, qui non habet potestatem condendi legem nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem... tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere ».

Enfin, dans le liv. I, chap. 6 : « De Regimine Principum », cherchant le remède contre les cas de tyrannie, il enseigne les principes suivants : 1. « Sic disponenda est regni gubernatio ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit ». — 2. « Si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus quam, contra tyrannum agendo, multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsa tyrannide ». — 3. « Si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis... Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit. Docet enim nos Petrus non

Etudiant le problème délicat des conflits entre une coutume et une loi, il pose deux hypothèses. Dans l'hypothèse, dit-il, où le peuple a retenu pour lui et exerce le pouvoir législatif, le consentement du peuple, que la coutume manifeste, a plus de valeur que l'autorité du prince, qui ne peut faire de loi qu'en qualité de vice-gérant du peuple. Dans l'hypothèse où le peuple ne possède plus ce pouvoir, la coutume du peuple peut toutefois prévaloir sur la loi, par la tolérance raisonnable de ceux qui font la loi.

Enfin, S. Thomas enseigne que le Souverain peut perdre les titres de son autorité, quand il en abuse d'une manière *grave et durable* contre le bien commun, dont l'exigence fonde ces titres. Dans ce cas, l'autorité sociale fait retour au peuple, d'où elle émane, et, quand la cause pour déposséder le prince de l'exercice de son pouvoir est suffisamment grave, la volonté du peuple suffisamment unanime et le moyen d'exécution garanti contre le péril de maux plus grands, le peuple peut transférer la souveraineté à un organe plus

bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse (1 *Petr.*, II, 18). « Hæc est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens injuste ». Et laudat S. Doctor martyres, qui a rebellione et vi abstinuerunt. — At neque ex textu S. Petri, qui respicit servos relate ad dominos neque ex exemplo martyrum, concludit ex obligatione conscientiæ subeundam esse intolerabilem tyrannidem; solummodo concludit « esse hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si *privata præsumptione* aliqui attentarent præsidentium necem etiam tyrannorum ». Cujus periculi præcipua ratio est quod « hujusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni : malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam dominorum.... Magis igitur ex hujus præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis quam remedium de subtractione tyranni ». — 4. Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam non *privata præsumptione* aliquorum sed *auctoritate publica* procedendum ». — 5. « Primo quidem si ad jus multitudinis alicujus petineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat; quia *hoc ipse meruit,* in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur ». Duo autem adducuntur exempla cum implicita rei approbatione, nempe exemplum Tarquinii Superbi et Domitiani, qui « dum tyrannidem exercet, a Senatu Romano interruptus est, omnibus quæ perverse Romanis fecerat, per Senatus consultum *juste et salubriter* in irritum revocatis ». — 6. « Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam ». S. Thomas cite l'exemple du tyran Archelaüs, qui, sur les instances des Juifs, fut exilé par Tibère. — 7. » Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum. » .

digne et plus capable. Sinon, il faut attendre le secours de Dieu, car il n'y a pas ici-bas de remèdes humains contre tous les maux.

2. *Opinion de* Suarès.

Dans sa *Défense de la foi*, au liv. III, chap. 2, n° 1, il nomme l'opinion de Jacques I, qui affirme que le roi ne tient pas son autorité du peuple, mais *immédiatement de Dieu*, une opinion « nouvelle et étrange » et l'opinion contraire du Cardinal Bellarmin, l'opinion « antique, généralement admise, vraie et nécessaire »; tout en reconnaissant que ni l'Ecriture Sainte ni la tradition des Pères de l'Eglise ne renferment les éléments d'une définition sur ce point.

Au n° 5, il dit que « l'autorité civile a été donnée par Dieu aux hommes associés en Etat ou en parfaite communauté civile... par le moyen de ces relations naturelles, qui découlent de la création primitive de la nature humaine »; et que « par suite de ce don, cette autorité réside dans l'intégrale communauté que constitue le peuple ». D'où Suarès conclut qu' « aucun roi ou monarque (selon le cours ordinaire des choses) n'a reçu immédiatement de Dieu ou d'une divine institution le principat politique, mais par le moyen politique d'une volonté et d'une institution humaine ».

Au n° 10, Suarès appelle cette opinion « egregium theologiæ axioma : un axiome théologique de la plus haute valeur, non par ironie, comme l'entend le roi, mais en toute vérité, parce que, bien compris, il est vrai et qu'il est indispensable pour bien comprendre la fin et les limites du pouvoir civil ».

Au n° 15, il explique dans quel sens on doit dire que Dieu communique *médiatement* le pouvoir aux rois. « D'abord, parce que Dieu consent à ce transfert fait immédiatement par le peuple au Prince et qu'il y opère par son concours général de cause première et universelle; ensuite, parce qu'il approuve cette appropriation de l'autorité civile au Prince et qu'il en veut le maintien. C'est d'une manière analogue que la loi humaine tire sa force obligatoire immédiatement de la volonté du Prince, et médiatement de la volonté divine, qui veut qu'on obéisse aux princes légitimes ».

Au n° 18, il prouve la vérité du principe par la constatation d'une conséquence de fait qui en découle, à savoir que

« le pouvoir royal n'a pas la même étendue dans tous les rois ni la même durée ni le même ordre de succession. » (1)

3. *Opinion de* S. Alphonse de Liguori.

L'illustre docteur de l'Eglise, si prudent dans ses affirmations, fait cette déclaration nette, qui est comme le résumé des doctrines de l'école scolastique sur ce point : « Il est certain que les hommes possèdent le pouvoir de faire des lois; mais ce pouvoir législatif, en tant qu'il a pour objet les lois civiles, n'appartient par nature à personne, hormis à la société humaine toute entière, et elle est transférée par elle à un ou plusieurs sujets, par lesquels cette communauté est ensuite gouvernée. » (2)

4. *Opinion de* Bossuet.

Bossuet lui-même, quoique défenseur des libertés gallicanes et du pouvoir absolu du roi, en sacrifie plus d'une fois la théorie, par exemple, dans la *Déclaration* même *du clergé gallican,* livre IV, chap. 2 : « Le pouvoir des rois ne vient pas tellement de Dieu qu'il ne vienne aussi du *consentement des peuples* » et dans la *Politique tirée de l'Ecriture-Sainte* : « Le même peuple (juif) transmit toute l'autorité de la nation à Simon et à sa postérité. L'acte en est dressé au nom des prêtres, de tout le peuple, des grands et des sénateurs, qui consentirent à le faire prince » (1 Macch., XIV, 22). Plus loin, au même endroit, il exprime son opinion sous une forme

(1) Reproduisons, comme exemple de discussion calme et sérieuse et pour bien saisir l'état de la question, les premières lignes de la réponse de Suarès à Jacques I (*Defensio fidei catholicæ,* lib. III, cap. 2, n. 1) : « Rex serenissimus non solum novo et singulari modo opinatur, sed etiam acriter invehitur in Cardinalem Bellarminum, eo quod asseruerit non regibus auctoritatem a Deo immediate, perinde ac Pontificibus esse concessam. Asserit ergo ipse, regem *non a populo* sed *immediate a Deo* suam potestatem habere; suam vero sententiam quibusdam argumentis et exemplis suadere conatur, quorum efficaciam in sequenti capite expendemus. Sed quanquam hæc controversia ad Fidei dogmata directe non pertinet (*nihil* enim ex divina scriptura aut patrum traditione in illa *definitum* ostendi potest), nihilominus diligenter tractanda et explicanda est, tum quia potest esse occasio errandi in aliis dogmatibus, tum etiam quia prædicta Regis sententia, prout ab ipso asseritur et intenditur, *nova et singularis* est, et ad exaggerandam temporalem potestatem et spiritualem attenuandam videtur inventa; tum denique quia sententiam Illustrissimi Bellarmini *antiquam, receptam, veram ac necessariam esse censemus.* »

Le roi réfuta le livre de Suarès en le faisant brûler par les mains du bourreau.

(2) S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor. tract. de legibus,* n. 104.

encore plus générale et plus décisive : « Il s'établit pourtant bientôt des rois ou *par le consentement des peuples* ou par les armes. Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques, *par la suite des temps et après le consentement des peuples, peuvent devenir légitimes.* » (1)

II. Démonstration de la deuxième proposition.

Notre seconde proposition comprend deux membres.

Le premier membre affirme que la source de l'autorité civile est la volonté divine manifestée dans la loi naturelle.

Cette assertion est opposée à la thèse rationaliste de J.-J. Rousseau. Elle a son fondement dans la philosophie morale, où il est prouvé que *la force obligatoire en conscience* d'un devoir quelconque d'ordre naturel vient de Dieu, principe et fin de l'ordre naturel. Donc toute autorité humaine, pour créer dans la conscience des subordonnés un vrai devoir d'obéissance, lequel consiste dans le lien de ce devoir avec notre fin suprême, — lien que Dieu seul peut créer, — doit recevoir ce pouvoir de Dieu lui-même. C'est dans ce sens qu'il faut prendre le mot de l'Ecriture : « *Omnis potestas a Deo* : Tout pouvoir vient de Dieu ».

Comme Dieu a voulu l'*état social*, qu'il fait sortir manifestement des exigences de notre nature, telle qu'il l'a créée, il a voulu de même dans cet état social, pour l'adapter aux besoins de l'homme et l'aider dans sa mission, une autorité supérieure à la somme des droits privés que les libres relations de justice et de charité peuvent créer parmi les hommes. Une autorité plus grande est nécessaire pour commander en conscience certains actes qu'exige le bien général, fin de la société. Dieu veut donc, d'une manière indivisible, la fin de l'état social, la constitution de l'état social nécessaire à cette fin et l'autorité sociale nécessaire à cette constitution.

Le second membre de notre proposition vise le mode de transmission de cette autorité souveraine, dont Dieu est le premier principe, à un sujet déterminé chargé de l'exercer. Prouvons-en le bien-fondé.

(1) Bossuet, *Déclaration du clergé gallican*, liv. IV, chap. 4. — *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, liv. II, a. 1.

La vraie théorie sur la communication du pouvoir civil à un sujet déterminé est celle qui répond le mieux à la fin de la société civile, car ce pouvoir a pour principe et mesure les exigences de cette fin. — Or, notre théorie répond mieux à la fin de la société civile.

En effet, cette fin est de compléter l'insuffisance des citoyens dans l'ordre du bien commun : conséquemment elle commence là où cesse la capacité des citoyens; là où les citoyens sont capables par eux-mêmes de pourvoir à leur bien commun, ils le peuvent de plein droit. Or, les citoyens sont capables de choisir par eux-mêmes une forme de gouvernement et un chef, qui puisse convenablement les gouverner selon les exigences du bien commun. Donc, il faut leur reconnaître ce droit.

Prouvons qu'on ne peut leur dénier en principe cette capacité.

Pour les juger incapables d'exercer ce droit, il faudrait supposer le peuple *essentiellement dépourvu de cette sagesse moyenne* que requiert le choix intelligent d'un bon chef et d'une forme de gouvernement, ou *essentiellement impuissant à s'accorder sur un pareil choix.* Or, ni l'analyse psychologique de la nature humaine, ni l'induction historique fondée sur la connaissance des peuples ne permet d'affirmer que le peuple manque essentiellement de cette sagesse moyenne ou qu'il ne saurait se mettre d'accord sur le choix d'une bonne forme de gouvernement et d'un bon chef. Donc il faut reconnaître au peuple le droit de faire ce choix.

Ajoutons à cette preuve positive une preuve négative, qui la confirme, en réfutant directement les théories du droit divin ou des titres providentiels qui y sont opposées.

Lorsqu'on peut expliquer un ordre de *faits réels* par une *cause réelle* et connue dans sa proportion réelle avec ces faits, il est illogique de recourir à une cause plus ou moins inconnue et qu'on ne saurait vérifier dans son aptitude à expliquer ces faits.

Or, le consentement du peuple, soit formel et explicite, soit virtuel ou implicite, rend suffisamment compte de l'origine réelle et légitime du pouvoir sous ses différentes formes, variables selon les circonstances, et dans son extension plus ou moins étendue. D'autre part, la communication faite

directement et immédiatement par Dieu à un sujet déterminé ou l'apparition, au moment requis, d'un homme supérieur, auquel la société aurait droit, et qui, par devoir, prendrait à lui l'autorité, sans que le consentement du peuple y intervienne, sont deux causes d'ordre inconnu, dont l'histoire ne saurait vérifier la certitude générale pour toutes les sociétés à gouvernement stable.

Ce sont donc là des hypothèses sans appui dans l'observation des faits ou dans la science des principes, — puisqu'on ne peut recourir à l'argument tiré des lois de la Providence divine, à défaut d'une promesse divine.

Donc, ces hypothèses n'expliquent pas ce qui est à expliquer.

Enfin, qu'on ne nous objecte pas la prétendue solidarité de notre thèse avec celle de Rousseau.

Trois différences fondamentales distinguent notre thèse de celle de Rousseau :

1. J.-J. Rousseau regarde la volonté populaire comme étant la *source première et absolue* de l'autorité civile. Nous reconnaissons comme telle l'autorité divine : la volonté du peuple n'en est que l'*organe immédiat.*

2. Nous n'admettons cette volonté populaire que pour la constitution du pouvoir, sans droit de révoquer ou de modifier perpétuellement cet acte de transmission du pouvoir, comme Rousseau le prétend.

3. Nous recourons à cette volonté populaire pour des motifs tout autres que Rousseau. Celui-ci y recourt pour concilier les exigences sociales de l'autorité avec son principe de l'égalité et de l'indépendance absolue et perpétuelle de tous les hommes, – ce qui est un principe faux: — nous y recourons pour concilier le besoin d'autorité avec le droit raisonnable qu'a le peuple de statuer sur son propre sort et de régler ses propres intérêts, là où il en est capable.

III. Conséquences de la seconde proposition.

1. *Hypothèse des lois injustes.*

Balmès expose très bien les règles qui concernent les droits et les devoirs des citoyens dans cette hypothèse.

1° La puissance civile tirant toute sa valeur de la loi divine comme de son premier principe, principe absolu et permanent, on ne doit point obéir à la loi humaine, quand elle commande des choses contraires à cette loi divine; — 2° Lorsque les lois, sans être directement contraires à la loi divine, imposent des obligations injustes, celles-ci ne lient pas les consciences, car ni Dieu ni le peuple ne sont censés avoir voulu communiquer une telle puissance aux gouvernants; — 3° toutefois, il peut être nécessaire dans certains cas d'obéir à ces lois par des raisons de prudence, afin d'éviter pour soi de grands maux et pour la société des causes de trouble et de scandale (1).

2. *Hypothèse de la tyrannie.*

On entend par tyrannie une oppression des droits et de la liberté des citoyens, qui compromet d'une manière grave et durable le bien commun de la société. Cette tyrannie peut se vérifier aussi bien dans les républiques que dans les monarchies.

La doctrine, soutenue sur ce point par saint Thomas, Bellarmin, Suarès et Balmès, est qu'alors en principe l'autorité ainsi tournée contre le bien commun retourne au peuple et que celui-ci peut en droit opposer à la tyrannie une résistance active et même la déposition du tyran, sous réserve de certaines conditions assez délicates, telles que le consentement moralement unanime des citoyens et l'efficacité probable de cette résistance active, sans la crainte de maux plus grands.

On peut, avec Costa-Rosetti (thèse 162), exiger les conditions suivantes : 1° que l'oppression dont il s'agit soit grave, suffisamment étendue à toute la société et sans espoir d'amendement; — 2° que les remèdes pacifiques et la résistance passive d'un grand nombre de citoyens n'aient pas suffi; — 3° qu'il y ait espoir fondé d'améliorer notablement la situation par le fait de la résistance; — 4° que l'opinion publique juge pareille résistance nécessaire et juste.

(1) Balmès, *Protestantisme comparé au Catholicisme,* chap. LIV. — C'est la doctrine même de S. Thomas.

3. *Hypothèse d'une usurpation injuste.*

Le droit personnel de l'autorité ou le droit d'exiger le concours du peuple pour pouvoir gouverner demeure en *principe* et en *puissance* dans le prince légitime; mais non en *acte*, si le prince est impuissant à déposséder l'usurpateur. La raison du premier droit est l'exigence sociale de la stabilité du pouvoir qui serait trop compromise, si le succès d'une usurpation injuste devenait pour l'usurpateur un titre qui légitimerait son usurpation. Aussi l'usurpateur demeure-t-il obligé de rendre le pouvoir au prince dépossédé et les sujets sont obligés de résister à l'usurpation, s'ils peuvent le faire avec succès. Toutefois, sous le gouvernement de l'usurpateur, celui-ci a le droit *réel en acte* d'exiger l'obéissance pour toutes les mesures que requiert le bien commun, parce que pareil droit sort des exigences même de ce bien commun, qui est la fin même de l'autorité.

Quand par l'effet d'une *longue possession*, le gouvernement et le pouvoir de l'usurpateur se sont fortement affermis et semblent si étroitement liés aux intérêts légitimes des citoyens et de la paix publique qu'on ne pourrait, sans grave préjudice ou péril pour toute la société, ramener l'état antérieur, le droit *réel* et *précaire* de l'usurpateur passe en droit *personnel* et *permanent*. Le titre au pouvoir cesse dans le prédécesseur, parce que ce titre est fondé dans l'*aptitude réelle* du sujet de ce pouvoir à garantir et à promouvoir le bien commun de la société.

4. *Application aux formes de gouvernement.*

Les différentes formes du gouvernement monarchique, oligarchique, démocratique, avec leurs divisions, comme la monarchie absolue et la monarchie constitutionnelle et parlementaire, s'expliquent facilement dans notre théorie. Le peuple en faisant, de plein droit, cet acte de translation de l'autorité civile à un sujet déterminé, a le droit de juger les différentes formes de gouvernement et de choisir celle qui lui semble la plus favorable au bien commun de la société. Il peut même, par un *pacte fondamental*, limiter l'exercice du pouvoir, et sa décision doit faire loi pour le sujet à qui il communique l'autorité.

5. *Application à l'ordre de succession.*

L'ordre de succession au pouvoir suprême, une fois réglé et fixé soit par le peuple avant la communication de l'autorité au premier gouvernement, soit par celui-ci, à défaut du peuple, les successeurs au pouvoir ne peuvent plus modifier cet ordre, en vertu des exigences mêmes de la stabilité du régime politique.

6. *Application à la Constitution belge.*

La formule de la Constitution belge : « Tous les pouvoirs émanent de la nation » peut être prise dans un sens *absolu* et *exclusif* comme une formule *philosophique,* pour signifier par là que les citoyens belges sont indépendants de l'autorité divine dans la Constitution et l'exercice des pouvoirs publics, ou dans un sens *relatif,* comme une formule *juridique,* pour signifier par là qu'une autre volonté humaine que celle des citoyens belges n'a droit d'intervenir, à titre d'autorité, dans la Constitution et dans l'exercice des pouvoirs publics. Ce second sens, qui est conforme à notre thèse, est à coup sûr le vrai sens du texte constitutionnel.

Thèse XXI.

La meilleure organisation des pouvoirs est celle qui concilie le mieux, dans une durable harmonie, l'autorité et la liberté; l'égalité naturelle des citoyens et leurs inégalités légitimes; la division des partis politiques et leur union dans la fidélité aux traditions nationales. — A cet effet, quatre conditions y sont requises chez les peuples civilisés : 1° une division des pouvoirs supérieurs et une décentralisation des pouvoirs inférieurs rationnellement ordonnée; — 2° une constitution écrite pour déterminer les attributions et régler l'exercice général de tous ces pouvoirs; — 3° un régime représentatif à double chambre et à responsabilité ministérielle, couvrant l'inviolabilité d'un monarque héréditaire; — enfin, 4° une participation au gouvernement de tous les citoyens capables, par un suffrage à vote obligatoire et secret, qui, tout en étant universel, soit modérément hiérarchisé et adapté à la représentation distincte des grands intérêts de la nation.

Plaçons, avant la démonstration des propositions qui constituent les différentes parties de la thèse, quelques notions positives, qui aideront à en mieux comprendre le sens et l'importance majeure, à savoir la théorie d'Aristote sur l'organisation et l'exercice des pouvoirs publics; — l'exposé général des différentes formes de gouvernement; — quelques notions spéciales sur les gouvernements mixtes; — puis quelques notions spéciales sur la démocratie; — enfin, comme exemple de logique appliquée à la sociologie, l'exposé et la réfutation des arguments en faveur du gouvernement démocratique pur.

Théorie d'Aristote sur l'organisation et l'exercice des pouvoirs publics.

Nous avons dit le mérite vraiment exceptionnel de la *Politique* d'Aristote. Mais, pour bien l'apprécier et en profiter, il faut tenir compte du milieu social et politique que le philosophe a observé et dont il a forcément subi l'influence. On comprend ainsi qu'il ait exagéré la fin, la mission et les droits de l'Etat, pour trouver un remède contre les vices issus du paganisme et que, par suite, il ait fait assez bon marché de la liberté humaine, sans toutefois la sacrifier autant que Platon. D'autre part, tout en possédant à fond l'histoire et les constitutions politiques d'un grand nombre de petits Etats, — ce qui lui a fourni une documentation aussi riche pour ces temps-là qu'exacte et sûre, — il n'a pu étendre ses analyses et ses généralisations à un Etat social comparable au nôtre. Les nations modernes, avec l'étendue de leur territoire et de leur population et avec leur civilisation à la fois plus élevée, plus raffinée, plus complexe et plus variée, ne peuvent rentrer dans les cadres d'Aristote. Néanmoins, en lisant cette œuvre magistrale avec discernement, nous pouvons encore en tirer grand profit pour nos temps actuels. Les besoins éternels des peuples et les lois les plus générales des bons gouvernements ont été en grande partie bien compris et exposés par le philosophe de Stagyre. Dressons-en un court inventaire (1).

1. *Etat de la question et but de la « Politique »*.

Aristote y révèle son admirable bon sens en faisant remarquer que la question doit être traitée de façon pratique : « Si le premier devoir de l'homme d'Etat, écrit-il, est de connaître la constitution qui doit généralement passer pour la meilleure que la plupart des cités puissent habituellement recevoir, il faut avouer que, le plus souvent, les écrivains politiques, tout en faisant preuve d'un grand talent, se

(1) La *Politique* d'Aristote, huit livres, dans la bibliothèque grecque de Firmin Didot, texte grec et latin, et la traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, 2e éd., 1848. L'ordre des livres y a été changé. C'est à cette édition que nous rapporterons nos citations.

sont trompés sur les points capitaux; car il ne suffit pas d'imaginer un gouvernement parfait; il faut surtout un *gouvernement praticable, d'une application facile et commune à tous les états*. Loin de là, on ne nous présente aujourd'hui que des constitutions *inexécutables et excessivement compliquées*... Mais quand on propose une constitution, il faut qu'elle puisse être acceptée et mise aisément à exécution *en partant de la situation des Etats actuels*... L'homme d'Etat doit être capable d'améliorer l'organisation d'un gouvernemement déjà constitué, et cette tâche lui serait complètement impossible, s'il ne connaissait pas toutes les formes diverses de gouvernement... Il faut y joindre une égale étude et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites et des lois qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution. » (1)

2. *Ordre de la science politique.*

La science politique commence par étudier l'état de la société; elle parcourt ensuite toutes les formes que l'Etat peut revêtir et l'organisation si diverse des pouvoirs publics dans ses formes. Aristote y met à profit, pour les analyser, l'immense « Recueil des Constitutions », qu'il avait rassemblées. La fin de ses recherches est l'examen des causes qui détruisent le gouvernement et des moyens qui le conservent. Ici s'offre une étude des révolutions, qui n'a jamais été surpassée (2).

3. *Division des pouvoirs.*

Aristote attache la plus grande importance à la distinction et à la division des trois pouvoirs, législatif, judiciaire, exécutif. « Dans tout Etat, il est trois parties, dont le législateur, s'il est sage, s'occupera par-dessus tout à bien régler les intérêts. Ces trois parties une fois bien organisées, l'Etat tout entier est bien organisé lui-même; et les Etats ne peuvent différer réellement que par l'organisation différente de ces trois éléments.

(1) *Politique* d'Aristote, liv. VI, chap. 1, nº 3-5. Aristote semble viser, parmi ces politiques trop idéologues, Platon.

(2) Ib., liv. VII tout entier.

» Le premier de ces trois objets, c'est l'assemblée générale sur les affaires publiques; le second, c'est le corps des magistrats, dont il faut régler la nature, les attributions et le mode de nomination; le troisième est le corps judiciaire. »

« L'assemblée générale décide souverainement de la paix et de la guerre, de la conclusion et de la rupture des traités; elle fait les lois, prononce la peine de mort, l'exil, la confiscation, et reçoit les comptes des magistrats. »

« Il faut ici nécessairement, ajoute-t-il, prendre un des partis suivants : ou laisser toutes les attributions au corps politique tout entier, ou les attribuer toutes à un groupe, par exemple, à une ou plusieurs magistratures spéciales; ou bien les partager et attribuer celles-ci à tous les citoyens et celle-là à quelques-uns seulement.

» Quand l'universalité des citoyens est appelée à la jouissance des droits de l'assemblée publique, on a un régime démocratique, qui admet différents degrés. Le dernier de tous est celui où l'assemblée générale a toutes les attributions sans exception et où les magistrats, ne pouvant rien décider souverainement, n'ont que la proposition des lois. C'est le dernier degré de la démagogie. » (1)

« Dans l'oligarchie, la décision de toutes les affaires est confiée à une minorité, et ce système admet aussi plusieurs nuances. Si le cens est fort modéré et qu'un assez grand nombre de citoyens puissent, par cette modicité même, y atteindre; si l'on respecte religieusement les lois, sans jamais les violer, et que tout individu payant le cens ait part au pouvoir, l'institution est toujours oligarchique dans son principe, mais, par la douceur des formes, elle devient républicaine. » (2)

4. *Distinction entre la constitution et les lois.*

Cette distinction est très bien faite. « A cette indispensable connaissance du nombre et des combinaisons possibles des diverses formes politiques, il faut joindre une égale étude et des lois qui sont en elles-mêmes les plus parfaites et des

(1) Liv. VI, chap. XI, nº 1-5.

(2) Ib., nº 6. Pour que l'institution soit républicaine, il faut, d'après Aristote, que la masse des citoyens aient le droit d'entendre les comptes généraux de l'Etat et que les magistrats soient élus parmi l'universalité des citoyens, nº 7.

lois qui sont le mieux en rapport avec chaque constitution; car les lois doivent être faites pour les constitutions... et non les constitutions pour les lois. La constitution dans l'Etat, c'est l'organisation des magistratures, la répartition des pouvoirs, l'attribution de la souveraineté, en un mot la détermination du but spécial de chaque association politique. Les lois, au contraire, distinctes des principes essentiels et caractéristiques de la constitution, sont la règle du magistrat dans l'exercice du pouvoir et dans la répression des délits qui portent atteinte à ces lois. » (1)

5. *La démocratie.*

Il semble qu'Aristote soit porté à accorder au peuple une assez large part d'intervention dans le gouvernement; mais il ne veut pas de la seule égalité arithmétique pour fondement de l'Etat.

Citons quelques passages, qui font connaître les différents aspects de son opinion sur ce point.

« A quels objets, se demande-t-il, la souveraineté des hommes libres et de la masse des citoyens doit-elle s'étendre? Je comprends par la masse des citoyens *tous les hommes d'une fortune ou d'un mérite ordinaires.* Il y a danger à leur confier les magistratures importantes : faute d'équité et de lumières, ils seront injustes dans tel cas et se tromperont dans tel autre. Les repousser de toutes les fonctions n'est pas plus sûr : un Etat, où tant de gens sont pauvres et privés de toute distinction publique, compte nécessairement dans son sein autant d'ennemis. Mais on peut leur laisser le droit de délibérer sur les affaires publiques et le droit de juger. Aussi Solon et quelques autres législateurs leur ont-ils accordé l'élection et la censure des magistrats, tout en leur refusant des fonctions individuelles. Quand ils sont assemblés, leur masse sent toujours les choses avec une intelligence suffisante, et, réunie aux hommes distingués, elle sert l'Etat... Mais les individus, pris isolément, n'en sont pas moins incapables de juger bien par eux-mêmes. » (2)

(1) Ib., liv. VI, chap. I, nº 5.

(2) Ib., liv. III, chap. VI, nº 6. Il développe quelques objections à cette théorie et y répond plus loin.

« La classe la plus propre au régime démocratique est *celle des laboureurs;* aussi la démocratie s'établit sans peine partout où la majorité vit de l'agriculture et de l'élève des bestiaux. Comme elle n'est pas fort riche, elle travaille sans cesse et ne peut s'assembler que rarement, et comme elle ne possède pas le nécessaire, elle s'applique aux travaux qui la nourrissent et n'envie pas d'autres biens que ceux-là. Travailler vaut mieux encore que gouverner et commander, là où l'exercice du pouvoir ne procure pas de grands profits, car les hommes en général préfèrent l'argent aux honneurs. » (1)

6. *Constitution de la démocratie.*

Aristote en indique différentes formes. Mais il semble préférer celle qu'il caractérise comme suit : « C'est un principe excellent et d'une application assez ordinaire de mettre au rang des droits accordés à tous les citoyens, l'élection des magistrats, l'examen des comptes et l'entrée des tribunaux, et *de soumettre les hautes fonctions aux nécessités de l'élection et du cens, en proportionnant le cens à l'importance même des emplois;* ou bien encore, en négligeant cette condition du cens pour toutes les magistratures, de ne choisir que ceux qui peuvent, par leur fortune, convenablement remplir ce poste où on les appelle. Un gouvernement est toujours fort, quand il est établi d'après ces principes. De cette façon, le pouvoir passe toujours aux mains les plus honorables, et le peuple ne sent point de jalousie contre les hommes estimables, que sa volonté appelle aux affaires.

» Cette combinaison suffit même à satisfaire ces hommes distingués. Ils n'ont point à redouter pour eux-mêmes l'autorité (la rivalité) de gens qui leur seraient inférieurs, et, personnellement, ils gouvernent avec équité, parce qu'ils sont responsables de leur gestion devant les citoyens d'une autre classe que la leur. Il est toujours bon pour l'homme d'être tenu en bride... Car l'*indépendance illimitée* de la volonté individuelle ne saurait être une barrière contre les vices que chacun de nous porte dans son sein. » (2)

(1) Ib., liv. VII, chap. II, n° 1.

(2) Ib., liv. VII, chap. II, n° 3.

7. *La monarchie.*

Aristote rejette en règle générale la monarchie absolue et surtout la monarchie héréditaire, inconnues dans les cités grecques et qu'il n'avait pu observer que chez les peuples barbares, où elles existaient à la fois sans limite et par droit de naissance.

« On peut réduire à deux, dit-il, toutes les causes de sa ruine : l'une est la conjuration des agents qu'elle emploie; l'autre est la tendance au despotisme, quand les rois prétendent accroître leur puissance même aux dépens des lois. » On voit parfaitement comment ces causes peuvent être conjurées (1).

Toutefois il admet qu'il peut y avoir des hommes ou des familles supérieurs, capables de bien régner, et il semble mettre le gouvernement d'un grand roi au-dessus de tous les autres. « Lors donc, écrit-il, qu'une race entière ou même un individu de la masse vient à briller d'une vertu tellement supérieure qu'elle surpasse la vertu de tous les autres citoyens ensemble, alors il est juste que cette race soit élevée à la royauté... Il ne reste donc plus que d'obéir à cet homme et de lui reconnaître une puissance, non passagère, mais perpétuelle. » (2)

On voit qu'Aristote n'a point eu en vue, dans ses études, la royauté constitutionnelle à régime représentatif de nos temps modernes. Son horizon politique ne pouvait s'étendre aussi loin.

8. *Classes moyennes.*

Leur rôle et leur importance, au point de vue social et politique, ont été bien compris. « Ce qu'il faut surtout à la cité, ce sont des êtres égaux et semblables, qualités qui se trouvent

(1) Liv. VIII, chap. VIII, nº 22. — Il atteste qu' « on ne voit guère de nos jours se former des royautés, et celles qui s'élèvent sont bien plutôt des monarchies absolues et des tyrannies que des royautés ». Il en donne une raison assez étrange : « C'est qu'en effet la véritable royauté est un pouvoir librement consenti et jouissant seulement de prérogatives supérieures. Mais comme aujourd'hui les citoyens se valent en général et qu'aucun n'a une supériorité tellement grande qu'il puisse exclusivement prétendre à une aussi haute position dans l'Etat, il en suit qu'on ne donne plus son assentiment à une royauté et que, si quelqu'un prétend régner par la fourbe ou la violence, on le regarde aussitôt comme un tyran. »

(2) Ib., liv. III, chap. XI, nº 12. Cf. ib., chap. X, nº 7-10.

avant tout dans les classes moyennes; et l'Etat est nécessairement mieux gouverné, quand il se compose de ces éléments, qui en forment, selon nous, la base naturelle. Ces positions moyennes sont aussi les plus sûres pour les individus : ils ne convoitent point alors, comme les pauvres, la fortune d'autrui; et leur fortune n'est point convoitée par autrui, comme celle des riches l'est ordinairement par l'indigence. L'on vit ainsi loin de tout danger, dans une sécurité profonde, sans former ni craindre de conspiration. » De là il conclut que « les Etats bien administrés sont ceux où la classe moyenne est plus puissante et plus nombreuse que les deux autres réunies ou du moins que chacune d'elles séparément. En se rangeant de l'un ou de l'autre côté, elle rétablit l'équilibre et empêche qu'aucune prépondérance excessive ne se forme... Partout où la fortune extrême est à côté de l'extrême indigence, ces deux excès amènent ou la démagogie absolue ou l'oligarchie pure ou la tyrannie... »

« Un autre avantage non moins évident de la moyenne propriété, c'est qu'elle est la seule qui ne s'insurge jamais. Là où la richesse est assez étendue, il y a bien moins de mouvements et de dissensions révolutionnaires. Les grandes cités ne doivent leur tranquilité qu'à la présence des fortunes moyennes, qui y sont si nombreuses. Dans les petites, au contraire, la masse entière se divise très facilement en deux camps, sans aucun intermédiaire, parce que tous, on peut dire, y sont pauvres ou riches. »

Cette déclaration sur l'utilité sociale et politique des classes moyennes est corroborée par la constatation de l'antagonisme politique auquel aboutit généralement l'antagonisme social entre riches et pauvres, là où les classes moyennes font défaut. Dans cette situation, les riches et les pauvres « ne s'emparent du pouvoir que pour eux seuls et constituent ou l'oligarchie ou la démagogie... » Pourquoi? « Parce que le pouvoir étant le prix du combat, le vainqueur qui le saisit en fait nécessairement un des deux gouvernements extrêmes; démocratie ou oligarchie. C'est ainsi que les peuples mêmes qui, tour à tour, ont eu la haute direction des affaires de la Grèce (Lacédémoniens et Athéniens) n'ont regardé qu'à leur propre constitution pour faire prédominer, dans les Etats soumis à leur puissance, tantôt l'oligarchie (qui régnait à Sparte), tantôt la démocratie

(qui régnait à Athènes), soucieux seulement de leurs intérêts particuliers et pas le moins du monde des intérêts de leurs tributaires. » (1)

Il conclut de là que les démocraties et les oligarchies à forme multiple « seront d'autant meilleures, qu'elles se rapprocheront du moyen terme, d'autant moins bonnes qu'elles en seront plus éloignées. » Mais son rare bon sens lui fait ajouter un correctif à cette formule trop absolue : « J'excepte toujours les cas spéciaux, et j'entends par là que telle constitution, bien que préférable en soi, est cependant moins bonne que telle autre pour un peuple particulier. » (2)

9. *Application de la théorie politique à Sparte.*

« L'Etat ne peut trouver de salut que dans l'accord des citoyens à vouloir son existence et sa durée. Or, c'est ce qu'on rencontre à Sparte; la royauté est satisfaite par les attributions qui lui sont accordées; la classe élevée par les places du Sénat, dont l'entrée est le prix de la vertu; enfin le reste des Spartiates par l'Ephorie, qui repose sur l'élection générale. » Toutefois, il affirme que « l'institution des Ephores est défectueuse. Bien qu'ils forment la première et la plus puissante des magistratures (après celle des deux rois), tous sont pris dans les rangs inférieurs des Spartiates. Aussi est-il arrivé que ces éminentes fonctions sont échues à des gens tout à fait pauvres qui se sont vendus par misère... Quelques hommes gagnés par argent ont, autant du moins qu'il fut en leur pouvoir, ruiné l'Etat. La puissance illimitée, et on peut dire tyrannique, des Ephores a contraint les rois eux-mêmes à se faire démagogues. » (3)

10. *De l'esprit de conservation et de l'esprit de modération.*

« L'objet le plus important, c'est, ainsi que nous l'avons souvent répété, de rendre *la partie des citoyens qui veut le maintien du gouvernement plus forte que celle qui en veut la chute.* Il faut par dessus tout se bien garder de

(1) Ib., liv. VI, chap. IV, nº 6-11. Aristote dit que c'est pour ce motif qu'on n'a jamais vu, entre ces extrêmes, de vraie république, ou du moins rarement et pour bien peu de temps. « Dès longtemps, dit-il, les hommes politiques ont renoncé dans les Etats à chercher l'égalité. »

(2) Ib., nº 13.

(3) Ib., liv. II, chap. VI, nº 14.

négliger ce que négligent aujourd'hui tous les gouvernements corrompus, *la modération et la mesure en toutes choses*. Bien des institutions, en apparence démocratiques, sont celles qui ruinent la démocratie et bien des institutions qui paraissent oligarchiques détruisent l'oligarchie. Comment? En poussant à l'excès le principe de ces deux gouvernements. » Dans les démocraties où la foule peut faire souverainement les lois, les démagogues, par les attaques continuelles contre les riches, divisent toujours la cité en deux camps, tandis qu'ils devraient, dans leurs harangues, ne paraître se préoccuper que de l'intérêt des riches; de même que dans les oligarchies, le gouvernement ne devrait sembler avoir en vue que l'intérêt du peuple (1).

Nous pouvons terminer ici ce glanage, qui nous a livré les principales idées d'Aristote sur la science politique des temps anciens.

II. Notions générales sur les formes du gouvernement.

Les formes du gouvernement sont déterminées par la *nature du sujet* en qui réside la *souveraineté civile*.

La souveraineté civile peut définir le droit suprême de diriger par une contrainte efficace les actions des membres de la société civile vers la fin propre de cette société.

Or, comme le fait remarquer Taparelli, chaque société politique semble avoir sa physionomie propre jusque dans la nature du pouvoir souverain qui la régit. Dans l'Europe moderne, l'Angleterre, l'Autriche, l'Allemagne, la Belgique, le Danemark, l'Espagne, la Hollande, l'Italie, le Portugal, la Russie, la Suède, la Roumanie, la Turquie, ne nous offrent-elles pas des monarchies très différentes? Et par quelles phases n'ont pas passé certains régimes d'un même

(1) Ib., liv. VIII, chap. VII, nº 16-19. Aristote ajoute que l'éducation doit apprendre à tous les citoyens « à pouvoir vivre sous un gouvernement oligarchique ou sous un gouvernement démocratique » et non pas « à faire tout ce qui plait soit aux membres de l'oligarchie soit aux membres de la démocratie ». Actuellement, il en est ainsi. « Dans les obligarchies actuelles, les fils des hommes au pouvoir vivent dans la mollesse, tandis que les enfants des pauvres s'endurcissent au travail et à la fatigue, acquièrent le désir et la force de faire une révolution. » De même, dans les démocraties, on veut laisser faire au peuple tout ce qu'il veut. (Ib., nº 20-21.)

nom! Comparez le gouvernement consulaire de la Rome primitive avec la république si compliquée du temps de Cicéron et de Pompée, ou la monarchie de Clovis à celle de Charlemagne et celle-ci à la monarchie de Louis XIV : quelle transformation ne s'y révèle pas!

Cette grande variété est donc un fait évident. Il faut cependant chercher à la réduire par l'analyse à quelques formes-types, en distinguant ce qui est essentiel et principal de ce qui est accidentel et accessoire.

Une première division, attribuée à Aristote et généralement adoptée, divise les gouvernements en *monarchiques*, *aristocratiques*, *démocratiques* et *mixtes*.

Définissons ces formes, en y indiquant les sous-divisions qu'elles comportent.

La *monarchie*, qui est le régime où la souveraineté appartient à une seule personne, est *absolue*, quand le souverain possède le pouvoir suprême pleinement, c'est-à-dire entre les limites mêmes du droit naturel; elle est *tempérée*, quand cette souveraineté est limitée par des droits positifs, qui en sont indépendants, ce qui peut se faire de différents manières et à différents degrés.

La monarchie se divise, en outre, en *héréditaire* et *élective*, ce qui comporte encore des modes différents.

La *monarchie absolue et héréditaire* garantit le mieux l'unité et la stabilité du gouvernement. Ses qualités et ses défauts dépendent surtout des *qualités* et des *défauts* du monarque et de ses conseillers. Un pareil pouvoir, avec des qualités médiocres, devient facilement l'esclave de ministres ambitieux : il est aussi trop porté à absorber les droits des individus, des familles et des classes sociales et à sacrifier les conditions durables du bien-être et de la prospérité publique à un rêve éclatant de luxe et de gloire humaine.

Au moyen âge, la *monarchie absolue* n'existait pas. La souveraineté était limitée par les droits des vassaux, les chartes accordées aux provinces ou aux communes, et les assemblées qui votaient les impôts et adressaient aux princes des remontrances. La « Renaissance », en provoquant l'étude passionnée du droit romain, a favorisé le mouvement centralisateur et absolutiste de la monarchie. M. Cépéda a raison de dire que cette influence néfaste du droit romain sur

l'organisation des peuples chrétiens est désormais un fait acquis à la science. Cet absolutisme atteignit son apogée sous Louis XIV (1).

La *monarchie élective* peut surtout être observée dans l'histoire de la Pologne. En exaltant outre mesure les ambitions par le prestige fascinateur de la couronne royale, elle a divisé l'aristocratie de ce grand peuple en factions rivales, qui ont été une cause de dissensions intestines, d'appel aux pouvoirs étrangers et d'affaiblissement graduel du pouvoir royal et de la puissance même de la nation.

Quand la monarchie est tempérée par une constitution à une ou deux chambres permanentes, elle constitue un régime *mixte,* parce que l'autorité législative et le contrôle sur le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire sont exercés en commun par le monarque et par des parlements issus de l'élection populaire. Nous verrons quel remède appelle ce dualisme pour ne pas aboutir à l'antagonisme et à l'alternative d'un coup d'Etat ou d'une révolution.

L'*aristocratie, considérée comme forme simple* de gouvernement, suppose que le pouvoir suprême réside dans une classe supérieure de la société et y est partagé entre plusieurs membres choisis par et dans cette classe. Cette forme est rare. Elle a cependant une histoire assez glorieuse dans la république de Venise.

L'avantage de cette forme est que le gouvernement est généralement exercé par des hommes très capables, ayant acquis, grâce à une éducation toute spéciale, la pratique des affaires, et fortement intéressés à la prospérité durable de l'Etat. Les ambitions et, par suite, les compétitions ne sauraient être aussi ardentes que dans une monarchie élective. D'autre part, le pouvoir y étant moins fort, cette aristocratie a besoin, pour se soutenir, du consentement du peuple et elle est portée à en respecter les droits et à en protéger les intérêts. Ce régime toutefois ne saurait bien réussir que dans un Etat à la fois assez restreint et assez riche pour qu'une puissante aristocratie s'y développe et y acquière cette situation prépondérante, qui prépare et fasse accepter sa souveraineté.

(1) Voir dans Mgr Janssen, *L'Allemagne à la fin du moyen âge,* liv. IV, la critique faite par le célèbre historien de cette influence du droit romain en Allemagne.

L'*aristocratie, considérée comme forme mixte,* suppose une part de la souveraineté possédée et exercée par la classe supérieure en communauté avec un roi ou avec le peuple. Dans le premier cas, on aurait une monarchie, dans le second cas, une république aristocratique. Une forte aristocratie, héritière de nobles et puissantes traditions et animée d'un grand esprit patriotique, peut constituer dans une monarchie tempérée une chambre haute, qui serve de pouvoir modérateur entre l'autorité royale et le peuple. En outre, par son éducation supérieure, elle constitue un excellent milieu pour la formation de ces véritables hommes d'Etat, qui sont la première force d'une nation. Telle est l'aristocratie anglaise (1).

(1) Pour juger la puissance et l'influence de cette aristocratie dans le gouvernement libre de l'Angleterre, il suffit de faire remarquer qu'en 1810, quand l'Angleterre soutenait sa formidable guerre contre Napoléon, la Chambre des communes était ainsi composée : 365 propriétaires de fiefs, 235 propriétaires inférieurs et 58 jurisconsultes et négociants. Londres y envoyait alors 8 députés au lieu de 40, qu'eût réclamés la proportion de sa population, tandis que Manchester et Birmingham, villes alors de 100,000 âmes, n'en nommaient pas. Il n'y avait guère que 50 et 60 élections contestées à la noblesse. Voir Rubichon dans son ouvrage sur l'Angleterre, I, p. 155. — La réforme de 1832 a accordé une part plus large à la démocratie dans les élections pour les Chambres des communes; mais l'aristocratie y domine encore et, d'un autre côté, le corps électoral reste fermé aux citoyens des classes inférieures qui ne possèdent rien. C'est donc un suffrage censitaire, bien que très étendu, qui est la base des institutions anglaises et il n'y a aucun mouvement d'opinion sérieuse pour réclamer le suffrage universel.

Taine, avec sa puissance d'analyse, a admirablement démontré l'utilité sociale d'une forte et riche aristocratie. « En effet, grâce à sa fortune et à son rang, l'homme de cette classe est au-dessus des besoins et des nécessités vulgaires. Il peut servir gratuitement; il n'a pas à se préoccuper d'argent, à pourvoir sa famille, à faire son chemin. Un mandat politique n'interrompt pas sa carrière; il n'est pas obligé, comme un ingénieur, un négociant, un médecin, de sacrifier son avancement, ses affaires ou sa clientèle. Il peut donner sa démission, sans dommage pour lui ni pour les siens, suivre ses convictions, résister à l'opinion bruyante et malsaine, être le serviteur loyal et non pas le bas flatteur du public. Par suite, tandis que, dans les conditions moyennes ou inférieures, le principal ressort est l'intérêt, pour lui le grand moteur est l'orgueil. Or, parmi les sentiments profonds de l'homme, il n'en est pas qui soit plus propre à se transformer en probité, patriotisme et conscience; car l'homme fier a besoin de son propre respect, et, pour l'obtenir, il est tenté de le mériter. A tout ces points de vue, comparez la *gentry* et la noblesse anglaise aux *politicans* des Etats-Unis. »

Puis, il montre, par une même analyse tout aussi pénétrante et vivante, comment un tel homme est apte à acquérir la vraie science politique. « A talent égal, un homme de ce monde a plus de chance qu'un plébéien pauvre de bien entendre les affaires publiques, car le savoir dont il a besoin n'est point cette érudition que l'on acquiert aux bibliothèques et par l'étude solitaire; ce qu'il doit

La *démocratie* est le gouvernement de la multitude, d'après le principe de la stricte égalité entre les citoyens. Sa note caractéristique est de faire reposer toute la force des institutions politiques sur le suffrage universel, simple et uniforme, sans égard à la noblesse, à la fortune et à l'hérédité.

La *démocratie,* considérée comme *forme simple* de gouvernement, suppose nécessairement que la magistrature soit élue par le peuple et que la gestion des affaires publiques se fasse par la décision et sous le contrôle d'assemblées populaires. Nous fournirons, dans un autre article, des notions spéciales sur la nature et les propriétés de cette forme de gouvernement.

III. Notions spéciales sur le gouvernement mixte.

Le gouvernement mixte est celui où les trois formes simples, monarchie, aristocratie, démocratie, sont combinées, de façon à se contrôler, se limiter et se fortifier mutuellement. Aristote a suffisamment marqué ses préférences pour un système pareil par ses critiques des formes pures et par sa théorie des différents correctifs de ces formes pures, pour que le principe qui les constitue ne fût pas poussé trop loin. Dans son éloge de la constitution de Sparte, que nous avons

connaître, ce sont les hommes vivants, bien plus, des agglomérations d'hommes, bien mieux encore, les organismes humains, des Etats, des gouvernements, des partis, des administrations chez soi et à l'étranger, en exercice et sur place. Pour y parvenir, il n'y a qu'un moyen, c'est de les voir soi-même et par ses yeux, à la fois de haut et en détail, par la fréquentation des chefs de service, des hommes éminents et spéciaux en qui se concentrent les informations et les vues de tout un groupe. Or, si l'on est jeune, on ne fréquente ces gens-là chez soi et à l'étranger qu'à condition d'avoir un nom, une famille, de la fortune, l'éducation et les façons du monde. Il faut tout cela pour trouver, à 20 ans, les portes ouvertes, pour entrer de plain-pied dans tous les salons, pour être en état de parler ou d'écrire trois ou quatre langues vivantes, de prolonger à l'étranger des séjours dispendieux et instructifs, de choisir et de varier son stage dans les divers départements des affaires, gratuitement ou à peu près, sans autre intérêt que sa culture politique. Ainsi élevé, un homme, même ordinaire, vaut la peine d'être consulté. S'il est supérieur et si on l'emploie, il peut avant 30 ans être homme d'Etat, acquérir la capacité complète, devenir le ministre dirigeant, le pilote unique, seul capable comme Pitt et Canning de trouver la passe entre les récifs ou de donner juste à temps le coup de barre qui sauvera le navire. » *Les Origines de la France contemporaine : La Révolution,* t. I, p. 189.

reproduit sous le n° 9, il loue explicitement la combinaison de ces trois formes, en y blâmant la part trop grande faite à l'élément démocratique.

Hippodamus nous a laissé un témoignage très intéressant sur ce sujet. Ce témoignage, qui nous a été conservé par Stobée, vaut la peine d'être cité, car il dénote un rare esprit politique (1).

« Les lois produisent surtout la stabilité, a écrit Hippodamus, si l'Etat est d'une nature *mixte* et composée de toutes les autres constitutions politiques, j'entends : de toutes celles qui sont conformes à l'ordre naturel des choses. La tyrannie, par exemple, n'est jamais d'aucune utilité pour les Etats, non plus que l'oligarchie (forme corrompue de l'aristocratie).

» Ce qu'il importe donc de placer pour première base, c'est la royauté et, en second lieu, l'aristocratie. La royauté, en effet, est une sorte d'imitation de la divine Providence et il est difficile à la faiblesse humaine de lui concerver ce caractère, car elle se dénature bientôt et par le luxe et par la violence. On ne doit donc pas en user sans limite, mais *la recevoir aussi puissante qu'il faut et dans la proportion la plus utile à l'Etat.*

» Il n'importe pas moins d'admettre l'aristocratie, parce qu'il en résulte l'existence de plusieurs chefs, *un combat d'émulation entre eux et un fréquent déplacement de pouvoir.*

» La présence de la démocratie est aussi nécessaire : le citoyen, qui est une partie de l'Etat, a le droit de recevoir sa part d'honneur : il faut toutefois s'y prêter *avec mesure,* car *la multitude est entreprenante et se précipite.* »

Il est difficile de mieux penser et de mieux s'exprimer sur cette question.

Cicéron, au 1er livre de sa *République,* professe semblable opinion. « La monarchie, écrit-il, l'emporte de beaucoup sur l'aristocratie et la démocratie. Mais, au gouvernement

(1) Stobée, *Sermo 141* (Editio And. Wecheb, 1581). On peut se demander si cet Hippodamus est le même auquel Aristote consacre le chap. V du liv. II de sa *Politique,* blâmant le personnage pour avoir, par vanité, visé à l'originalité et critiquant plusieurs de ses idées politiques. On peut en douter, vu que le passage que nous citons d'Hippodamus dans notre texte est bien différent des idées politiques que critique Aristote. Soupçonner celui-ci de mauvaise foi, avec Muret, ou d'erreur, avec Barthélemy Saint-Hilaire, ne nous semble pas la meilleure solution de la difficulté.

monarchique, il faut préférer un gouvernement où *ce qu'il y a de mieux dans ces trois régimes se trouve harmonieusement combiné.* »

Cicéron trouve à cette combinaison de grands avantages. D'abord, l'avantage d'une certaine égalité qui plaît aux hommes libres; ensuite, l'avantage de la stabilité, car les formes simples se déforment plus facilement : la monarchie tourne au despotisme, l'aristocratie à la faction et le pouvoir à la confusion et à l'anarchie. En outre, ces formes changent souvent, passant à de nouvelles formes. Pour qu'il en fût ainsi dans cette combinaison harmonieuse des trois formes de pouvoir, il faudrait l'influence de grands vices. La tendance à changer n'a pas de raison d'être, quand chacun des trois pouvoirs est bien établi à sa place, sans avoir à craindre d'en déchoir (1).

Tacite, au contraire, regarde un gouvernement mixte comme constituant *un état d'équilibre instable et ne pouvant durer.* « Il est plus facile, écrit-il, de louer un gouvernement composé de ces trois régimes conciliés entre eux que de le réaliser. Réalisez-le : il ne durera guère. » Le grand historien n'ajoute pas le motif qui le fait désespérer de cette durée (2).

(1) Cicéron, *De Republica*, lib. I, n° 45. Reproduisons son texte à raison de sa suprême élégance dans l'expression d'idées si abstraites : « Quod ita cum sit, tribus primis generibus (regio, aristocratio, democratico longe præstat, mea sententia, regium; regio autem ipsi præstabit id quod erit æquatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis. Placet enim esse quiddam in republica præstans et regale : esse aliud auctoritate principum pactum ac tributum; esse quasdam res servatas judicio voluntatique multitudinis.

Hæc constitutio primum habet æqualitatem quandam magnam, qua carere diutius vix possunt liberi; deinde firmitudinem: quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio; quodque ipsa genera generibus sæpe commutantur novis. Hoc in hac juncta moderateque permixta conformatione reipublicæ non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest quo præcipitet ac decidat. »

Au liv. II, n° 33, il insiste à nouveau sur les avantages et la quasi nécessité de cette forme mixte : « Id enim tenetote, quod initio dixi, nisi æquabilis hac in civitate compensatio sit et juris et officii et muneris ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit *non posse hunc incommutabilem reipublicæ conservari statum.* »

(2) Tacite, *Annales*, lib. IV, n° 33 : « Delecta ex his (ex tribus formis regiminum) et consociata reipublicæ forma laudari facilius quam evenire, et, si evenit, haud diuturna esse potest. »

S. Thomas marque aussi sa préférence pour cette forme mixte, quand il dit que le mélange de ces trois formes de pouvoir constitue un régime *excellent* et lorsque, parlant de la tyrannie, il demande que *l'autorité du roi soit limitée de telle sorte qu'elle ne puisse facilement dégénérer en tyrannie* (1).

Les scolastiques préfèrent la forme monarchique à la forme républicaine parce qu'ils y trouvent plus d'unité, de stabilité et de constance, une action plus prompte et plus efficace et une meilleure garde des secrets d'Etat. Toutefois, ils admettent que le régime républicain bien organisé peut offrir toutes les garanties d'un bon gouvernement, quand il répond aux traditions et aux mœurs du peuple.

Montesquieu, dans son ouvrage, *Esprit des lois,* liv. XI, chap. 6, loue la constitution anglaise d'avoir si bien réalisé la théorie de la division des pouvoirs. Il y trouve une pondération des pouvoirs assez sage pour leur laisser leur action propre, en leur ôtant presque tous leurs excès, et assez équitable pour satisfaire suffisamment toutes les prétentions légitimes qui se disputent la gestion des intérêts sociaux. Il se trompe toutefois en deux points très importants. Il fait du pouvoir judiciaire une des bases de cette pondération des pouvoirs, tandis qu'elle n'y occupe aucune place; et il fait dériver l'esprit de cette constitution des Germains, tandis qu'elle est la résultante des mœurs et des traditions de la race anglo-saxonne, telles qu'elles se sont formées sur le sol anglais, sous l'influence des faits sociaux et politiques, que les événements y ont produits.

Léon XIII, dans son Encyclique *Immortale Dei,* exalte la vraie et légitime liberté... qui, dans la vie publique, trace de sages règles aux citoyens, augmente, dans de larges proportions, les avantages et les ressources de la vie sociale et défend l'intérêt de tous contre l'arbitraire d'autrui... Accuser l'*Evangile* de voir de mauvais œil les formes plus modernes des systèmes politiques et de réprouver en bloc toutes les découvertes de l'esprit contemporain, c'est

(1) *Sum. theol.* 1. 2. q. 95. a 4 : « Est etiam aliquod regimen ex illis (tribus formis simplicibus) quod est *optimum* et secundum hoc sumitur lex quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit. » — Cf. *De regimine principum,* lib. I, cap. 2, 5 : « Sic ejus temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit. »

une calomnie qui ne repose sur rien », affirme le Saint-Père; la souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique : elle peut fort bien s'adapter à celle-là, pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité ou au bien commun. » (1)

Dans son Encyclique *Diuturnum illud,* il avait enseigné que « les droits de la justice étant saufs, il n'est pas interdit au peuple de choisir la forme du gouvernement qui convient le mieux à son caractère, aux institutions et aux coutumes de ses ancêtres. » (2)

Enfin, dans son Encyclique *Libertas,* il déclare que « préférer pour l'Etat une constitution tempérée par l'élément démocratique n'est pas en soi contre le devoir, à condition toutefois qu'on respecte la doctrine catholique sur l'origine et l'exercice du pouvoir public. Des diverses formes de gouvernement, pourvu qu'elles soient en elles-mêmes aptes à procurer le bien des citoyens, l'Eglise n'en rejette aucune; mais elle veut, et la nature s'accorde avec elle pour l'exiger, que leur institution ne viole le droit de personne et respecte particulièrement les droits de l'Eglise. » (3)

Et maintenant, cherchons à mieux préciser la vraie notion du gouvernement mixte et de la division des pouvoirs dans un gouvernement mixte.

La souveraineté, qui est le pouvoir de décision suprême dans l'ordre des lois et des mesures d'intérêt général, doit être nécessairement *une* et *indépendante.* En cas de conflit sur un point important, il faut qu'un des deux ou des trois pouvoirs, qui constituent l'essence du gouvernement mixte, prononce en dernier ressort, et c'est la nature du pouvoir qui prononce et décide sans appel en cas de conflit, qui donne au gouvernement mixte son caractère propre. Si c'est l'assemblée populaire, quoique ayant à sa tête un roi, ce sera un gouvernement démocratique sous une apparence monarchique; si c'est le roi, ce sera la vraie monarchie tempérée.

(1) Encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des Etats.

(2) Encyclique *Diuturnum illud* du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir.

(3) Encyclique *Libertas* du 22 juin 1888, sur la doctrine de la liberté religieuse, civile et politique.

La monarchie tempérée ou mixte peut admettre un *partage dans ces fonctions délibératives* et *des limites dans les fonctions législatives et exécutives*. Mais elle ne peut admettre sur toute l'étendue de ces dernières fonctions des *contre-poids* indépendants. Un vrai contre-poids mène au dualisme et à l'anarchisme. La division d'un même pouvoir en parties indépendantes est chose irrationnelle en théorie et instable en pratique.

On peut entendre dans ce sens la théorie de S. Thomas et des scolastiques, qui ont préconisé le mélange du triple élément, royal, aristocratique et démocratique. Le roi, selon eux, ne devait rien faire sans l'aide et le conseil soit des grands, soit d'assemblées populaires; il devait admettre aux fonctions publiques les hommes du peuple offrant une aptitude remarquable et pouvait même abandonner plusieurs de ces fonctions à l'élection; enfin, il devait laisser au peuple, sous son contrôle supérieur pour la répression des abus, le soin des choses qui le touche de plus près, comme sont les affaires municipales, industrielles et autres semblables.

Au fond, cette théorie a régné dans les monarchies chrétiennes avant que l'absolutisme, favorisé par les influences du droit romain, ait absorbé les autorités régionales et annulé progressivement les droits des parlements. Le régime du moyen-âge nous offre, sous la souveraineté du pouvoir royal, toute une hiérarchie sociale, fondée surtout sur la propriété et l'hérédité, distribuant la nation en classes distinctes, ayant chacune leur rôle et leurs droits. Cette hiérarchie fournissait des corps de magistrature puissants et respectés, capables d'arrêter les abus de l'autorité du prince par l'autorité morale de leurs « remontrances », et des corporations municipales et provinciales ayant leurs privilèges, leurs franchises et leurs coutumes immémoriales. Le droit de voter l'impôt, reconnu à plusieurs de ces corporations, leur assurait une grande force de résistance contre les abus et les empiètements du pouvoir royal. Cette force incapable de détruire l'autorité légitime du souverain était puissante pour la contenir, la diriger et l'appuyer dans toutes les mesures qui tendaient au bien public et à la prospérité durable de la nation.

Le système moderne de la monarchie tempérée ou mixte peut toutefois être admis comme une application plus étendue et mieux raisonnée de cette théorie. Les Chambres ne peuvent pas paralyser l'action du pouvoir exécutif et au fond elles ne peuvent prétendre, soit en votant, soit en rejetant des projets de lois venus de leur initiative ou de celles des ministres du roi, exercer le pouvoir souverain. En rejetant un projet de loi, elles ne posent qu'une limite au pouvoir du roi, elles enlèvent à son autorité une mesure qu'elles jugent nuisible et sur laquelle le roi ne s'est pas prononcé d'une manière absolue. En votant le projet de loi, elles doivent respecter le droit de veto qu'a le roi et lui laissent ainsi la décision suprême. De plus, dans le système moderne, la personne du roi demeure inviolable, le ministre qui doit contresigner l'arrêté royal est seul responsable et il doit défendre l'arrêté, sans découvrir la couronne.

Assurément, ce système résiste difficilement à une poussée démocratique étendue à la masse de la nation; mais, pris en soi et appuyé par une majorité formée d'hommes d'ordre et de citoyens loyalistes, il peut concilier, dans une heureuse et durable harmonie, l'autorité du monarque et la liberté des citoyens, comme nous le prouverons plus bas dans le corps même de notre démonstration.

Mais il nous faut d'abord considérer sous ses différents aspects le régime démocratique et en signaler les graves imperfections et les durables périls.

VI. Notions spéciales sur la démocratie pure ou mixte.

La démocratie est le régime politique où la souveraineté est exercée par le peuple composé de tous les citoyens. Elle est *directe* quand le peuple exerce cette souveraineté par des délibérations et des décisions faites en commun. Cette forme, comme le remarque Aristote, ne peut convenir qu'aux petits Etats, tels que les cités grecques. — Elle est *indirecte* ou *représentative* quand les magistratures ou les assemblées particulières qui exercent une fonction publique dérivent de l'élection populaire. — Elle est *pure* ou *mixte* selon que le peuple gouverne soit par lui-même soit par des magistrats élus par lui, ou que, se réservant les décisions

souveraines, il accepte un partage de fonctions avec une minorité aristocratique ou même avec un monarque, qu'il juge sans appel.

Citons quelques jugements remarquables sur les services ou les périls d'un gouvernement démocratique. Nous avons déjà fait connaître plus haut l'opinion d'ARISTOTE.

PLATON, dans un de ses meilleurs dialogues politiques, reproche à la démocratie de pousser l'amour de la liberté jusqu'à l'anarchie et de donner aux rhéteurs incapables une prépondérance qui mène l'Etat à sa perte : « La démocratie trouve la cause de sa perte dans le désir insatiable de ce qu'elle regarde comme son plus grand bien. — Quel est ce bien? — La liberté. Pénètre dans un Etat démocratique : tu entendras dire de toutes parts qu'il n'est point d'avantage préférable à celui-là, et que, pour ce motif, tout homme né libre y fixera son séjour plutôt que partout ailleurs. — Rien n'est plus ordinaire qu'un pareil langage. — N'est-ce pas cet amour de la liberté, porté à l'excès et accompagné d'une indifférence extrême pour le reste, qui perd enfin ce gouvernement et rend la tyrannie nécessaire? — Comment? — Lorsqu'un Etat démocratique, dévoré d'une soif ardente pour la liberté, est gouverné par de mauvais échansons, qui la lui versent toute pure et le font boire jusqu'à l'ivresse; alors, si les gouvernants ne portent pas la complaisance jusqu'à lui donner de la liberté tant qu'il en veut, il les accuse et les châtie, sous prétexte que ce sont des traîtres qui aspirent à l'oligarchie. — Assurément. — Il traite avec le dernier mépris ceux qui ont encore du respect et de la soumission pour les magistrats; il leur reproche qu'ils sont des gens de néant, des esclaves volontaires. En public comme en particulier, il vante et honore l'égalité qui confond les magistrats avec les citoyens. Se peut-il faire que, dans un pareil Etat, la liberté ne s'étende pas à tout?... Les pères s'accoutument à traiter leurs enfants comme leurs égaux, à les craindre même; ceux-ci à s'égaler à leurs pères, à n'avoir ni respect ni crainte pour eux, parce qu'autrement la liberté en souffrirait; les maîtres dans cet Etat craignent et ménagent leurs disciples; ceux-ci se moquent de leurs maîtres... En général, les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards et leur tenir tête soit en paroles soit en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières

des jeunes gens et s'étudient à copier leurs façons dans la crainte de passer pour gens bourrus et despotiques... — Or, vois-tu le mal qui résulte de tout cela? Vois-tu combien les citoyens en deviennent ombrageux au point de se soulever, de se révolter à la moindre apparence de contrainte?... »

Puis, Platon explique comment cet excès de liberté mène à la dictature des citoyens incapables et pervers : « Tu devras savoir quel est ce fléau, qui, formé dans l'oligarchie et ensuite dans la démocratie, conduit celle-ci à la tyrannie. — Tu as raison. — Par ce fléau, j'entends cette foule de gens oisifs et prodigues, dont les uns, plus courageux, vont à la tête, et les autres, plus lâches, marchent à la suite.

Nous avons comparé les premiers à des frelons armés d'aiguillons, et les seconds à des frelons sans aiguillons... Séparons par la pensée l'Etat populaire en trois classes, dont, en effet, il est composé. La première comprend ceux dont je viens de parler : la licence publique les y fait naître en aussi grand nombre que dans l'oligarchie. — La chose est ainsi. — Il y a néanmoins cette différence qu'ils sont beaucoup plus malfaisants dans l'Etat démocratique. — Pour quelle raison? — C'est que dans l'autre Etat, comme ils n'ont aucun crédit et qu'on a soin de les écarter de toutes les charges, ils ne peuvent ni agir ni se fortifier; au lieu que, dans l'Etat démocratique, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires. Les plus ardents parlent et agissent : les autres bourdonnent autour de la tribune et ferment la bouche à quiconque voudrait donner un avis contraire : de sorte que, dans ce gouvernement, toutes les affaires passent entre leurs mains à l'exception d'un petit nombre. »

Il établit ensuite que la seconde classe, la classe qui s'est enrichie par son travail et son épargne, est sacrifiée, par cette classe de frelons, à la troisième classe, la plus nombreuse, composée de prolétaires,

Cicéron confirme cette critique que fait Platon de la démocratie (1).

(1) Cicéron atteste que l'excès de liberté démocratique a perdu la Grèce : « Græcia concidit libertate immoderata et licentia concionum » (Pro Flacco). Il analyse bien le peu de jugement de la foule : « Vulgus sine comparatione probat; esse melius non sentit; ex veritate pauca, ex opinione multa æstimat » (De claris oratoribus).

Parmi les modernes, citons tout d'abord MONTESQUIEU, admirateur de la république et de la politique romaine. Dans son célèbre ouvrage sur la *Grandeur et décadence des Romains*, il résume bien l'histoire de cette puissante république au point de vue de l'évolution de la démocratie. « Comme l'autorité royale, écrit-il, avait passé toute entière entre les mains des consuls, le peuple sentit que cette *liberté*, dont on voulait lui donner tant d'amour, il ne l'avait pas; il chercha donc à abaisser le consulat, à avoir des magistrats plébéiens et à partager avec les nobles les magistratures curules; *les patriciens furent forcés de lui accorder tout ce qu'il demanda... La puissance devait donc revenir au plus grand nombre*, et l'aristocratie se changeait peu à peu en Etat populaire. Tant qu'il resta quelque prérogative aux patriciens, les plébéiens la leur enlevèrent... On n'entend parler que des divisions qui perdirent Rome; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été et qu'elles y devraient toujours être. Et pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un Etat qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la *liberté* n'y est pas.

Ainsi donc, d'après Montesquieu, dans une république où prédomine l'élément démocratique, la liberté que cherche le peuple est l'*autorité* ou le droit de faire sa volonté et d'imposer cette volonté aux classes supérieures. On ne saurait faire sous une forme plus modérée une critique plus juste des périls de la démocratie. L'antagonisme entre les classes sociales y est à l'état de lutte permanente, jusqu'à ce que l'excès de l'anarchie et des guerres sociales y amène le *césarisme*, qui lui-même ne se soutient qu'en domptant la foule par la terreur ou en la flattant et en la nourrissant avec l'argent d'autrui. A Rome, cela se faisait avec les dépouilles des provinces (1).

(1) On pourrait objecter en faveur de la république démocratique la durée relativement longue de la république romaine (465 ans, selon la chronologie traditionnelle, mais peu sûre). La lenteur de cette évolution de la démocratie jusqu'à son terme ultime, la dictature de Jules César, (chef de la démocratie, quoique patricien), s'explique par *deux faits exceptionnels* dans l'histoire de Rome : la série non interrompue de guerres étrangères, qui forçaient les classes et les partis antagonistes à s'unir pour la défense commune de la patrie, et le mérite éclatant des grands capitaines issus de l'aristocratie qui ont terminé toutes ces guerres de la façon la plus glorieuse et la plus avantageuse pour Rome. Dès que le peuple

Après Montesquieu, citons HALLER, qui, au commencement du XIX[e] siècle, a écrit un ouvrage qui dénote un très grand talent, intitulé *Restauration de la science politique*. Extrayons-en ces lignes suivantes sur la démocratie : « Il est donc dans la nature des choses, et l'histoire le confirme partout, que nulle part la liberté individuelle, les droits particuliers des citoyens ne sont moins respectés ou plus mal assurés que par les plus grandes assemblées populaires; car il n'y a pas de pouvoir plus terrible que celui contre lequel aucune résistance n'est possible, que celui qui peut exécuter les plus exécrables forfaits *avec la volonté de tous* ou *les colorer de la volonté de tous*... Les forces d'une corporation, employées sans règle et sans frein, ou tournées contre le sein même de la société, deviennent plus formidables que toutes les autres. Les droits naturels et acquis sont alors foulés aux pieds avec plus d'impudence encore que par des tyrans individuels, parce que les passions ne sont jamais plus violentes qu'entre égaux et que chacun se cache parmi la foule des complices et *se soustrait par conséquent à la crainte même de la honte et de la responsabilité morale* (1).

DE TOCQUEVILLE, à qui ses livres sur la *Démocratie* et sur la *Démocratie en Amérique* ont assuré une si grande réputation et qui généralement est grand partisan des institutions américaines, a écrit ces remarquables paroles : « Il ne faut pas s'attendre à ce que, dans les contrées démocratiques, le cercle de l'*indépendance individuelle* soit jamais aussi large que dans les pays d'aristocratie... L'égalité suggère aux hommes plusieurs penchants fort dangereux pour la liberté et sur lesquels le législateur doit toujours avoir l'œil ouvert. » Puis il signale, parmi ces défauts, le *dédain des formes légales*, protection des minorités et des faibles contre les coups d'Etat de la majorité et des forts, et le *mépris des droits individuels* en opposition avec les droits collectifs de la majorité. Il conclut en disant avec infiniment de justesse :

a eu dans Marius un grand général, comparable à ceux de l'aristocratie, il en a profité pour pousser à fond sa lutte contre les patriciens, jusqu'à ce que son chef fut vaincu par le génie supérieur de Sylla.

Il suffit de parcourir les *Césars* du Comte DE CHAMPAGNY, pour voir l'état lamentable où la politique démocratique avait réduit le peuple de Rome.

(1) HALLER, *Restauration de la science politique*, t. I, chap. XI. — Cf. le Cardinal MAURY, juge très compétent, *Opinion sur la souveraineté du peuple*.

« Dans les contrées démocratiques, il est toujours à craindre que les instincts révolutionnaires, s'adoucissant et se régularisant sans s'éteindre, ne se transforment graduellement en mœurs gouvernementales et en habitudes administratives. Je ne sache donc pas de pays où les révolutions soient plus dangereuses que dans les pays démocratiques, parce que, indépendamment des maux accidentels et passagers qu'elles ne sauraient jamais manquer de faire, elles risquent toujours d'en créer de permanents et pour ainsi dire d'éternels. » (1)

Le régime démocratique pur a donné toute sa mesure lors de la *Révolution française*. Nombreux sont les ouvrages

(1) DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie,* t. II, chap. VII. — Cf. t. I, chap. XIV; — Sur l'affinité de la démocratie et du matérialisme, t. II, partie II, chap. X et XI; — Sur les périls dont la démocratie menace la liberté, t. II, partie IV, chap. V; — Sur l'instabilité législative et administrative du gouvernement démocratique, cf. *De la démocratie en Amérique,* t. II, chap. VII; — et sur les effets du suffrage universel, *ib.*, chap. V.

A rapprocher de cet ouvrage celui de CLAUDIO JANNET, *Les Etats-Unis contemporains* (4e édition), ouvrage où il y a moins de généralisation, mais beaucoup plus de documentation que dans celui de Tocqueville. Nous recommandons surtout à nos lecteurs les chapitres suivants : Chap. I : ce que les partis ont fait de l'œuvre de Washington. — Chap. II : comment le faux principe de la souveraineté du peuple a corrompu la république. — Chap. III : les Etats-Unis sous la présidence du général Grant. Le parti radical au pouvoir. — Chap. V : la pratique du suffrage universel. — Chap. VI : à quoi aboutit la souveraineté du peuple. Le gouvernement des politiciens. — Chap. VII : ce que coûte une république démocratique. La politique et les manieurs d'argent. (A rapprocher ce chapitre des renseignements que nous avons fournis au sujet de la troisième république française et de la Révolution française plus haut, pp. 246-249). — Chap. VIII : de la justice et des juges. — Chap. X : ce que font et ce que pensent les honnêtes gens. — Chap. XI : la corruption des rapports privés. Le tout-puissant dollar. — Chap. XIV : comment la corruption politique n'a pas empêché le développement de la prospérité matérielle. — Chap. XV : les forces sociales ou les causes qui ont soutenu jusqu'ici la république. — Chap. XXI : la question de l'école et l'éducation nationale. — Chap. XXVI : la question ouvrière et le socialisme. — Chap. XXVII : l'avenir de la démocratie américaine.

Signalons, parmi cette masse de faits recueillis et analysés par le savant sociologue, deux faits frappants entre tous, qui caractérisent la démocratie américaine.

Le premier est l'impuissance où les Américains semblent être de réformer les institutions reconnues généralement comme mauvaises par l'opinion publique. Telles sont l'élection des juges par le peuple, les lois si larges sur le divorce, l'impudence et l'immoralité de la presse, la tolérance excessive en faveur des commerçants faillis, enfin le droit de suffrage accordé sans conditions de domicile sérieuses.

Le second fait est le règne des politiciens de bas étage et l'abstention volontaire ou forcée des spécialistes et des capacités de la politique. Ainsi, en 1874, le congrès ne comprenait que 26 farmers ou planteurs, 43 négociants et banquiers, 15 manufacturiers, mineurs et ingénieurs civils, 2 directeurs de compagnies de chemins

de valeur écrits sur ce sujet. Contentons-nous de mentionner deux témoignages d'une valeur exceptionnelle : celui du célèbre orateur BURKE et celui de TAINE.

BURKE, dans ses *Réflexions sur la Révolution de France,* dont la troisième édition est datée de 1791, donc avant les grands excès de la démagogie, écrit les lignes suivantes : « On dit que vingt-quatre millions d'hommes doivent l'emporter sur deux cent mille. Cela est vrai, si la constitution d'un royaume est un problème d'arithmétique... La volonté du grand nombre et les intérêts du grand nombre sont rarement la même chose. Et la différence sera énorme, si, en vertu de sa volonté, il fait un mauvais choix... Aujourd'hui, vous (Français) semblez être pour chaque chose égarés de la grande route de la nature. La propriété de la France n'est plus ce qui la gouverne, et, par suite de cela, la propriété est détruite et la liberté n'existe pas. Vous n'avez acquis jusqu'à ce moment qu'un papier-monnaie et une Constitution d'agiotage... *Lorsque l'assemblée aura achevé son ouvrage, elle aura achevé sa ruine.* » Quelle sûreté de vues dans cette prédiction! (1)

TAINE, dans son magistral ouvrage, *Les Origines de la France contemporaine : La Révolution,* t. III, nous a dépeint, avec la plume de Tacite, les despotismes sauvages auxquels l'évolution de l'esprit démocratique a conduit les pouvoirs publics. Cette puissante analyse est connue de tous (2).

La seconde république française a un passé plus pur

de fer, 2 professeurs, 3 médecins, contre 12 journalistes et 228 légistes, généralement avocats politiciens. La même proportion de légistes se retrouve dans les législatures d'Etats. Ainsi, l'Illinois, qui est un pays essentiellement agricole, ne comptait en 1882 dans un Sénat composé de 54 membres que 8 farmers et dans la Chambre des Représentants composée de 154 membres que 40 farmers. Sur les 21 représentants qu'il envoie au Congrès, il y a 19 légistes. En Angleterre, où les vieilles traditions de l'aristocratie l'emportent sur l'esprit démocratique, la composition de la Chambre des communes est toute autre. Le nombre des propriétaires fonciers, des industriels et des commerçants l'emporte de loin sur celui des avocats.

(1) BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, 3e édition, 1791, p. 103. De p. 80 à 102, il émet les plus justes réflexions sur le nombre prépondérant des avocats dans l'assemblée. Ils comprenaient plus des 5/6 des membres. Taine a mis ce fait dans un vif relief et il en a déduit la conséquence que ces idéologues, travaillés par l'esprit de démocratie et de nouveauté, étaient incapables de faire une bonne constitution.

(2) Reproduisons ici, pour ceux qui n'ont pas le livre de Taine sous la main, quelques statistiques qui permettent de juger les dimensions de l'abatis révolu-

que la première. Toutefois l'esprit démocratique l'a trop pénétrée et a causé sa chute. La preuve la plus forte contre elle, c'est que le coup d'Etat, qui l'a remplacée de façon si illégale par le despotisme du pouvoir personnel, a été ratifié par l'immense majorité du peuple français. 7,439,216 *oui* l'ont approuvé contre 640,737 *non*.

Le Comte DE MONTALEMBERT, si amoureux de liberté et de parlementarisme, a dit de cette démocratie française dans un écrit retentissant, *Les intérêts des catholiques au XIX^e^ siècle* (septembre 1852) : « Je reconnais volontiers que la démocratie française, cette grande débauchée, qui n'a rien ménagé, rien respecté, rien épargné, ne mérite guère d'être ménagée et qu'on est en droit de la traiter comme les débauchées en la mettant à l'hôpital » ; et dans sa lettre à l'Evêque de Poitiers, il caractérise ses luttes contre la démocratie, durant la seconde république, par ces mots : « Je défendais alors la liberté contre les suppôts de la démocratie... J'ai prédit ce qui est arrivé qu'*en laissant dominer la démocratie, on condamnait à mort la liberté.* » (1)

tionnaire opéré par la Convention en moins de deux ans (t. III de la *Révolution,* liv. IV, chap. I).

Nombre de détenus pour la France entière : environ 258,000 personnes en prison, 175,000 personnes consignées chez elles, 175,000 personnes consignées dans leur commune ou ajournées. Total : *608,000* personnes privées de leur liberté, outre tant de fugitifs.

Du 16 avril 1793 au 27 juillet 1704, jour de la mort de Robespierre, le tribunal de Paris a fait guillotiner *2,625* personnes et celui de Lyon *1,684*. Or, il y avait en France *178* tribunaux semblables et les Conventionnels, sur presque tous les points de la France, rivalisaient à qui attesterait le mieux, par une cruauté énergique, leur patriotisme et leur fidélité à la Révolution! Enfin, dans les onze départements de l'Ouest, siège des horribles massacres de la Vendée, le chiffre des personnes de tout âge et des deux sexes mises à mort est évalué, par Taine, à un *demi-million*.

Nous pourrons peut-être encore mieux juger la Convention en publiant la statistique de ses présidents. En moins de deux ans, elle a eu 63 présidents : elle en changeait tous les mois et souvent en usait plusieurs par mois. Or, de ces *63* présidents, *18* ont été guillotinés, *3* se sont suicidés pour échapper à la guillotine, *8* ont été déportés, *6* ont été condamnés à la prison perpétuelle, *22* ont été mis hors la loi, *4* sont morts fous à Bicêtre, *2* seulement ont échappé à tout accident. *Tous ceux qui ont été réélus présidents, ont péri de mort violente.*

(1) *Montalembert à Mgr Pie,* 17 décembre 1852. Dans le tome III de la *Vie du Comte de Montalembert,* par le R. P. LECANUET (1902) p. 79.

Pour connaître les vices et les périls qu'ont engendrés les excès de la démocratie sous le régime de la seconde république française, nous ne saurions recommander de meilleur ouvrage que les deux volumes de M. PIERRE DE LA GORGE, portant ce titre : *La seconde république française.* C'est un livre fortement documenté et admirablement écrit.

Mazzini, le chef de la démocratie révolutionnaire en Italie, a bien caractérisé la manière dont les hommes de la révolution se servent de la démocratie pour arriver à leurs fins. Le procédé a été décrit dans sa note aux amis de l'Italie : « Faire fuir, devant la seule puissance de l'opinion, les rois, les seigneurs, les riches, les prêtres qui formaient la carcasse du vieil édifice social... et cela en ne laissant jamais voir que le premier pas à faire, car l'essentiel est que le terme de la grande révolution soit inconnu... il faut donc procéder graduellement avec une grande circonspection, séduire le clergé par des promesses de liberté, la noblesse par l'appas de la popularité, pousser le Pape et les princes dans la voie progressive des concessions libérales et constitutionnelles par des applaudissements, des flatteries, des fêtes et des démonstrations de reconnaissance accompagnées de nouvelles demandes. » Ce programme a été exécuté à l'aide de la Presse et de mouvements populaires habilement provoqués (1).

Le *suffrage universel pur et simple de tous les citoyens majeurs* est considéré par les démocrates-radicaux, non seulement comme un élément essentiel, mais comme la base même de la démocratie. Or, pareil suffrage donne la souveraineté à la masse ou fait de la *loi du nombre* la loi *suprême et absolue* qui crée tous les droits et règle tous les intérêts de la nation. Mais la loi du nombre, c'est la supériorité reconnue à l'incapacité sur la capacité; c'est un régime qui ne saurait se réclamer de l'intérêt ni du droit du peuple, car son premier intérêt, c'est d'être bien gouverné et son premier droit pour être bien gouverné, c'est d'avoir un gouvernement issu d'un suffrage éclairé et inspiré par les intérêts généraux et durables de la nation.

Qu'on ne prétende pas, pour justifier à l'aide d'une équivoque le suffrage universel pur et simple, que l'intérêt général est la somme des intérêts individuels et que la volonté générale, qui a cet intérêt général pour objet, est la somme des volontés individuelles, dont chacune a pour objet son intérêt individuel; cette conception est radicalement fausse, comme le prouve notre thèse VII sur le socialisme (2).

(1) Mazzini : « Note aux amis de l'Italie », octobre 1846 (*L'univers*, 26 août 1848).

(2) Thèse VII. — VI. Démonstration générale contre le socialisme, pp. 231-253.

Nous y avons établi que le bien commun ou l'intérêt général de la société, objet de la justice légale et fin de cette société, ne comprend que *les conditions et les ressources générales* pour compléter l'insuffisance des membres de la société dans l'exercice de leurs droits individuels et dans la poursuite légitime de leurs fins particulières. Cet intérêt général est donc de beaucoup moins étendu et moins complexe que le total de tous les droits et de tous les biens particuliers. Il peut même y avoir conflit entre cet intérêt général et des groupes de droits ou de biens particuliers et, dans ce cas, l'intérêt général l'emporte et peut exiger de pénibles sacrifices.

Or, non seulement le peuple ne comprend et n'aime pas toujours cet intérêt général, mais il ne comprend et n'aime pas toujours, parmi les différents biens particuliers qui s'offrent à son choix, celui qui est son bien véritable et se coordonne le mieux avec le bien commun.

Le peuple n'a, dans bien des circonstances, ni la notion éclairée ni l'amour sérieux et désintéressé du bien général et de la légitimité du droit. Surtout, il se laisse facilement égarer et exploiter par des meneurs, qui caressent ses vices, flattent ses passions et le fascinent par le mirage d'irréalisables promesses. Il faut ignorer l'histoire et ne pas savoir observer le cœur humain pour contester une si évidente vérité (1).

En démontrant le système qui a nos préférences, nous ferons une part suffisante au suffrage de la multitude, qui a sa raison d'être; mais nous ne saurions regarder ce suffrage universel sous sa forme radicale comme le pivot, le principe régulateur et l'arbitre souverain de tous les droits et de tous les intérêts sociaux.

Pareil suffrage est trop aveugle, trop instable et, par suite, trop périlleux.

(1) Cf. *L'idéal américain,* par Th. Roosevelt, traduction par A. et E. de Rousiers (Paris, Colin, 251 pp., 1904). On y lit cette formule bien frappée : « Le démagogue sous toutes ses formes est aussi malfaisant dans une société libre que le courtisan sous un gouvernement despotique... Le peuple qui nomme les démagogues est indigne de se gouverner lui-même » (p. 7). Plus loin, préconisant le travail fécond, il flétrit l'esprit de critique et de ricanement, qu'il appelle la « marque d'un esprit étroit et vulgaire » (p. 51). Nous y trouvons aussi cette maxime dans laquelle on ne doit pas voir un appel à la guerre, mais la condamnation de la paix à tout prix : « La paix comme la liberté ne séjourne pas longtemps parmi les lâches ou parmi les gens trop faibles pour la mériter » (p. 139).

Quelques faits empruntés à la France contemporaine le prouvent à l'évidence. Au scrutin du 23 avril 1848, Lamartine passe à Paris en tête de toute la liste. Six mois s'écoulent, et, sans qu'on puisse assigner aucune cause de ce changement à son rôle politique, le 8 décembre, il n'y recueille plus que 17,910 voix, soit moins du cinquième. Il n'avait plus pour lui l'attrait de la nouveauté! Napoléon III, quoiqu'ayant contre lui toutes les forces du parti démocratique et du parti royaliste, rallie, dès le début et durant dix-huit ans, de formidables majorités à son gouvernement si autoritaire. Survient, après une guerre votée *à la presque unanimité* des Chambres, le désastre de Sedan, dû moins au prince qu'à ses généraux, et le parti impérialiste vit tourner contre lui ce formidable nombre de voix, qui l'avait si longtemps soutenu. Après la chute de l'empire, la majorité conservatrice, si forte au début, passe en quatre ans à l'état de minorité. Gambetta, le chef incontesté de la démocratie, obtient à Belleville, plusieurs fois de suite, d'écrasantes majorités, et voici que, peu de mois avant sa mort, un concurrent obscur, un vulgaire meneur, lui enlève la moitié des 24,000 voix de son arrondissement. Quelque temps après, un magnifique général de parade, Boulanger, fascine les foules et se voit coup sur coup porté, par d'imposantes majorités, dans les arrondissements les plus différents, jusqu'à la plus haute marche du pouvoir; seul, un défaut d'habileté et de décision à un moment donné l'a empêché de mettre la main sur le gouvernement et la France toute entière. Depuis lors, les oscillations du suffrage et des Chambres, qui en sont issues, se font dans d'autres sens, mais avec autant de soudaineté et de puissance. L'instabilité du régime se perpétue, en donnant lieu à de perpétuels changements de ministères, vingt-cinq au moins en trente ans, — et aux coups de parti les plus violents.

C'est d'un pareil régime que disait déjà en 1885 M. Paul Leroy-Beaulieu : « Le terme fatal de l'évolution constitutionnelle, arrivée à son plein développement, n'est autre que le règne des partis, sorte d'armées civiles sans cesse en campagne, qui, toutes, ont le même objectif, la conquête du pouvoir : victorieuses, elles s'y renferment et s'y retranchent comme dans une forteresse; vaincues, elles ne reculent devant aucune violence ou aucun stratagème pour en reprendre

possession ». Puis, il signale, dans le dégoût ou le découragement des honnêtes gens engagés dans ces luttes, une des plus fatales conséquences de ce régime : « Les luttes politiques sont devenues trop âpres et trop grossières pour ne point répugner par leurs violences ou leurs artifices aux natures les plus élevées ou les plus droites. Loin de s'y sentir de plus en plus attirée, l'élite de la nation, chez plus d'un peuple déjà, tend manifestement à s'en écarter. La politique devient peu à peu un métier, sur lequel se rejettent les hommes qui n'ont pas de quoi réussir dans les autres ou les aventuriers qui veulent faire une fortune rapide. » (1)

M. Prins, dans le remarquable ouvrage cité ci-dessous en note, fait remarquer qu'à l'origine les assemblées représentatives s'étaient donné la mission de restreindre les dépenses publiques, tandis qu'au contraire elles aboutissent à les augmenter d'une façon extraordinaire. Ce fait se constate surtout sous le gouvernement si démocratique qui régit la France. Nous avons fourni, dans notre thèse VII, des statistiques précises qui montrent l'énorme progrès du budget et du fonctionnarisme en France depuis 1871. Le gouvernement français, qui coûtait sous Napoléon III un milliard 600 millions, — seulement 100 millions de plus que sous Louis-Philippe, — coûte quatre milliards sous la république actuelle. D'autre part, le nombre des fonctionnaires, qui était en 1846, sous Louis-Philippe, de 200,000 touchant 260 millions, et en 1858, sous l'Empire, de 220,000 touchant 285 millions, était devenu, sans notable accroissement de la population française et avec deux départements en moins, à la fin du XIX^{e} siècle, de 410,000 touchant 517 millions.

(1) *Revue des Deux-Mondes* (25 mai 1885) : « Les mécomptes du libéralisme », par Paul Leroy-Beaulieu.

M. Prins, professeur à l'Université de Bruxelles, dans son ouvrage, *La démocratie et le régime parlementaire*, p. 16, dit d'une assemblée élue d'après la théorie démocratique : « L'assemblée qui tient entre ses mains les destinées d'un pays est un club recruté au gré des circonstances les plus fortuites. » Et comme l'a dit Berthelot, « Gouverner au moyen d'un club est un véritable prodige ». Même remarque de la part de M. Summer-Maine, qui constate que les débats parlementaires deviennent de plus en plus une affaire de pure forme et que les vrais ressorts de la politique se trouvent de jour en jour davantage au sein de clubs et d'associations qui offrent fort peu de garanties. (*Essais sur le gouvernement populaire :* Chap. I. L'avenir du gouvernement populaire.)

De pareils faits prouvent la légèreté et la vénalité du régime (1).

Les républiques démocratiques de la France et des Etats-Unis offrent des exemples de gaspillage et de vénalité auxquelles les monarchies constitutionnelles ne nous ont jamais habitués. Seules, certaines monarchies absolues peuvent sous ce rapport leur être comparées. La connivence d'une majorité partiale, issue du suffrage universel, et celle des fonctionnaires supérieurs, au sein d'une monarchie

(1) Voir les chiffres détaillés pp. 246-247.

A consulter l'ouvrage précité de Claudio Jannet, *Les Etats-Unis contemporains*, aux chapitres V et VI, pour y constater l'état des mœurs politiques et la vénalité du gouvernement des Etats-Unis.

Extrayons-en quelques faits à titre d'échantillons.

Lors de la première élection à la présidence de M. Cleveland, qui a été toutefois un des meilleurs présidents de la république américaine, ont été révoqués : 32 ministres à l'étranger sur 33, — 16 secrétaires de légation sur 21 ; — 139 consuls sur 219 ; — 84 collecteurs de revenus sur 85 ; — 65 attorneys sur 70 ; — 2,000 maîtres de poste sur 2,359 ; — 40,000 maîtres de poste de 4e classe sur 52,609. Voilà comment se distribue le butin de guerre après le succès de la lutte électorale!

De là, parmi les fonctionnaires, un amour de lucre et une corruption sans cesse grandissante. Un comité, nommé par le Congrès, a signalé le mal en ces termes : « Il est nécessaire de renvoyer tous les voleurs des services publics. Ce sera une affaire de temps : les voleurs infestent chaque département... Ils sont comme les trichines dans le système animal ; non seulement ils sont dangereux quand ils s'introduisent, mais leur infinie reproduction engendre les maux les plus funestes. Il n'y a pas de branche de service dans laquelle on ne les trouve et l'exemple est si contagieux que l'honnêteté devient l'exception au lieu de la règle. » Aussi, avait-on constaté que la perte annuelle du trésor pour les droits d'importation est de 12 à 25 millions de dollars. Plusieurs enquêtes ont constaté que des membres du Sénat plus d'une fois avaient reçu des pots de vin pour des votes favorables à des intérêts particuliers.

Le fait le plus frappant est celui qui concerne New-York. Du 1er janvier au 1er août 1871, la dette de la ville s'est élevée de 29,324,948 à 109,955,333 dollars. Elle avait plus que triplé sans que, durant cette courte période, la ville eût fait de dépense extraordinaire ; mais en revanche nombre d'officiers municipaux se sont enrichis, surtout en bénéficiant d'expropriations pour agrandissements de rues. Mais la fraude la plus colossale s'est faite sous le couvert de la construction d'un *Court-house*. Le devis s'élevait à 250,000 dollars et on a dépensé 8 millions de dollars. Un fournisseur avait touché pour 1,825,000 dollars de plâtrage ; un autre était censé avoir fourni des tapis pour un espace d'un hectare et demi ; un troisième avait livré 36 sofas pour 122,000 dollars! La plus grande partie de ces sommes avait passé dans les poches des fonctionnaires chargés de diriger le travail, le maire en tête. — En 1886, treize membres du Conseil de New-York furent convaincus d'avoir vendu pour 500,000 dollars la concession d'un chemin de fer.

Ces faits nous édifient sur les mœurs politiques de la république américaine, si différentes des qualités morales et économiques de la grande majorité du peuple américain.

absolue sans limite ni contrôle, peuvent aboutir à des abus semblables.

Toutefois, la démocratie avec le suffrage universel et uniforme ne constitue pas en soi un gouvernement mauvais. Elle constitue simplement un gouvernement peu conforme aux principes de la raison et aux exigences du bien commun, un gouvernement peu sûr et peu stable, comme l'opinion des foules, et précipité facilement à de funestes catastrophes.

Une partie de ces maux peut être conjurée par le dévouement des hommes honnêtes et capables, qui cherchent à guider le peuple dans l'exercice de ses droits politiques. Quelque ardu que semble parfois l'apostolat de la vérité sociale auprès des foules séduites par d'habiles meneurs, cet apostolat, s'il est poursuivi avec constance, peut provoquer à la longue les plus salutaires retours des passions et des opinions populaires.

Le plus grand péril de ce régime provient de ce que les psychologues nomment la *suggestibilité contagieuse* des foules, d'où peuvent résulter de brusques mouvements d'opinion et de passion d'un effet irrésistible, comme en révèle l'histoire de toutes les révolutions. Mais de pareils mouvements également peuvent se produire dans la foule sous d'autres régimes, quand le pouvoir manque de prévoyance et de fermeté. Nous devons reconnaître que la grande république américaine et la troisième république française ont su, du moins jusqu'ici, y échapper. Nous devons même avouer qu'un gouvernement d'ordre, s'il est ferme et sage, peut d'autant plus facilement prévoir ou réprimer par la force un mouvement *révolutionnaire*, que le peuple a plus de droits politiques et dispose d'une puissance *légale* plus grande.

Faisons remarquer, en terminant cet article, qu'Aristote a vu juste quand il a prononcé qu'un peuple agricole est le mieux fait de tous pour un gouvernement démocratique. Un pareil peuple est moins accessible aux utopies des idéologues et aux déclamations des tribuns, outre que les mouvements de masse et la suggestibilité des foules agglomérées n'y trouvent pas prise. Nous en avons un exemple en Suisse, où les excès de la démocratie sont peu à craindre. Depuis qu'en 1894 fut portée la loi dite « Referendum », en vertu de laquelle, sur la pétition de 30,000 citoyens,

toute loi fédérale peut être soumise à la sanction plébiscitaire, le résultat de cet appel direct au peuple a toujours été favorable aux idées d'ordre et même de conservation. Nous avons cité, dans notre thèse VII, l'exemple du « referendum » du 3 juin 1894, portant sur le « droit au travail ». Cette proposition, bien que dépouillée de son caractère radical et conciliée non seulement avec le maintien absolu du droit de propriété, mais avec une liberté assez grande dans le régime du travail privé, a été repoussée par 267,000 voix contre 60,000. L'active et habile propagande du parti socialiste, qui l'avait soumise au referendum, n'a pu triompher du bon sens et de l'esprit conservateur de la démocratie suisse (1).

V. Réfutation des arguments en faveur du gouvernement démocratique pur.

Nous allons réduire à une rigoureuse dialectique la discussion des arguments théoriques, que peuvent alléguer les partisans de la démocratie pure. Nous exposerons ces arguments sous forme d'une démonstration en syllogismes, dont nous reprendrons successivement les éléments, pour les réfuter point par point. Nous jugerons ainsi mieux le fort et le faible de ces arguments.

1. Écoutons leur argument général :

La meilleure forme de gouvernement est celle où se trouve le plus parfaitement uni le triple élément dont dépend l'excellence relative du pouvoir, c'est-à-dire : A) l'*intelligence du bien commun*, B) l'*amour du bien commun*, et C) l'*efficacité des moyens d'exécution pour le réaliser*.

Or, le gouvernement démocratique est, de sa nature même, plus favorable que tout autre au développement de ce triple principe.

(1) A consulter spécialement sur le gouvernement démocratique l'ouvrage loué plus haut de M. Cepeda, *Les éléments de droit naturel*, pp. 570-580, et Taparelli, *Essai de droit naturel*, liv. II, chap. IX, nos 504-509, 551-553.

Donc, le gouvernement démocratique est, en thése générale, le meilleur des gouvernements.

Réponse. Nous nions la mineure dans sa triple partie et nous laisserons notre adversaire établir d'abord la première partie de la mineure niée.

2. *Preuve de la première partie de la mineure niée.*

L'*intelligence du bien commun* sera d'autant plus assurée dans la sphère du pouvoir qu'il y aura dans toute l'étendue de la nation : 1° pour tous les hommes de talent une facilité plus grande d'avoir pied dans le gouvernement; 2° pour tous les griefs légitimes ou toutes les saines aspirations qui ont le bien commun pour objet, une plus entière liberté de se faire entendre des membres du pouvoir.

Or, dans un gouvernement démocratique, ces deux conditions se vérifient bien mieux. En effet, quant à la première condition, tous les privilèges étant abolis et tous les droits étant égaux, il y a égale facilité pour tous les citoyens d'occuper les charges publiques et, par suite, la préférence ne sera que l'effet du mérite; quant à la seconde condition, le gouvernement démocratique se distinguant des autres en ce que tout y relève directement et immédiatement de la représentation nationale et en ce que la représentation nationale y est basée sur le suffrage universel, tous les griefs généraux et spéciaux, comme toutes les saines aspirations qui se font jour dans le peuple, pourront se faire entendre librement dans la sphère du pouvoir.

Donc, le gouvernement démocratique verra se réaliser parfaitement les deux conditions qui assurent l'intelligence du bien commun, et, par suite, il sera, de sa nature même, l'expression de l'intelligence générale du peuple mise au service du bien commun.

Réponse. Ce syllogisme n'est qu'un brillant sophisme, dont quelques distinctions feront justice.

La *majeure* de l'argument pèche notablement par défaut : elle est très incomplète, comme l'analyse des deux conditions qu'elle renferme nous le montrera aussitôt.

La *première condition,* pour que l'intelligence du bien commun pénètre le plus parfaitement possible dans la sphère

du pouvoir, est mal formulée. A cet effet, il ne faut pas que cette sphère soit ouverte *à chaque instant et également à tous les citoyens qui ont quelque talent;* mais qu'elle soit occupée *d'une manière stable par quelques hommes d'un très grand talent, d'une expérience consommée et capables d'un grand esprit de suite* dans leurs vues et leurs projets. Ceux-là acquerront naturellement la science du discernement, et, au lieu de laisser la porte du pouvoir largement ouverte à toutes les prétentions, à toutes les rivalités et à toutes les intrigues sous l'arbitrage suprême du hasard ou de la violence, ils exerceront un contrôle éclairé sur tous les nouveaux venus, pour ne les accepter qu'à bon escient et ne leur confier qu'une part de pouvoir en rapport avec leurs talents, sans égard à leurs prétentions.

Donc, ce qui importe souverainement à cette parfaite intelligence du pouvoir, c'est que *a)* les places importantes soient mises à l'abri de toute surprise; *b)* qu'elles soient occupées par un petit nombre d'hommes d'un très grand talent et qui aient le temps d'arriver à une parfaite maturité d'expérience; et *c)* qu'il y ait sur tous les membres du pouvoir, à quelque degré hiérarchique qu'ils appartiennent, un contrôle sérieux, éclairé, persévérant et suffisamment indépendant des caprices ou des préjugés de la multitude.

La *seconde condition* est mieux formulée; toutefois il est bon de remarquer que l'essentiel n'est pas de laisser retentir à la tribune, avec une liberté entière, tous les griefs et toutes les aspirations qui se font jour dans le peuple, mais bien d'y assurer un *contrôle éclairé, impartial et indépendant,* pour que le pouvoir sache choisir avec discernement les *principaux griefs* à redresser et les *meilleures aspirations* à réaliser. Faire tout est impossible : ce n'est là qu'une utopie des démocrates-socialistes en quête d'un gouvernement qui comprenne, aime et réalise *tout le bien* du peuple; savoir *choisir et réaliser la plus grande somme de bien* sans empiéter sur l'initiative privée, sur les droits de l'individu, de la famille et de la religion : telle est la mission d'un pouvoir éclairé, et c'est l'aptitude à remplir cette mission qui doit nous servir de règle générale pour juger, au point de vue de leur bonté relative, les différentes formes de gouvernement.

La *mineure* pèche notablement par excès. On y affirme,

en effet, que, par suite de l'égalité absolue devant tous les emplois, la supériorité du mérite fera la seule différence entre les citoyens, et que, par l'intermédiaire de la représentation nationale, le suffrage universel, qui est la résultante de toutes les aspirations de la nation, fera sans cesse monter dans la sphère du pouvoir les échos de tous les griefs et de tous les intérêts. Double illusion démentie par les faits et réprouvée par les lumières du bon sens.

La démocratie pure aboutit de sa nature à un triple effet souverainement funeste au point de vue qui nous occupe, c'est-à-dire, assurer dans la sphère du pouvoir l'intelligence parfaite du bien commun.

En effet, elle remplace le contrôle naturellement éclairé, régulier et responsable d'hommes compétents, par le contrôle aveugle, irrégulier et irresponsable de la multitude; elle tend, par son instabilité perpétuelle, à supprimer, dans la sphère du pouvoir, tout esprit de suite et tous les trésors de l'expérience; du même coup, elle est sans cesse portée à sacrifier les traditions du passé et les intérêts de l'avenir aux intérêts mobiles du présent; le peuple n'est sensible qu'aux biens et aux maux présents, il se soucie peu d'assurer la prospérité de l'avenir par les sacrifices du présent; enfin, elle exalte, outre mesure, les ambitions et les prétentions des citoyens, et, par là même, elle favorise l'esprit d'intrigue et provoque les coups de parti, qui font des places et des charges suprêmes les récompenses de l'audace ou de la servilité.

Donc, en appliquant aux différentes formes de gouvernement les parties de la majeure que nous venons, plus haut, de redresser et de compléter, on doit reconnaître que la comparaison tourne contre la forme démocratique.

Mais analysons la deuxième partie de la première mineure niée, celle qui concerne la deuxième condition d'un bon gouvernement : l'*amour du bien commun*.

3. *Preuve de la deuxième partie de la mineure niée.*

L'*amour du bien commun* sera d'autant plus assuré dans la sphère du pouvoir qu'il y aura moins d'opposition ou même de séparation possible entre l'intérêt des gouvernants et celui des gouvernés. Et, en effet, tout homme aime d'instinct, irrésistiblement et constamment, son intérêt propre et son bien personnel : donc plus, ce bien personnel

s'identifiera dans le gouvernant avec les intérêts du gouverné, plus il y aura, par la nature des choses, de garanties pour assurer dans les gouvernants l'amour vrai, intense et constant des intérêts du peuple gouverné.

Or, par la nature du gouvernement démocratique, lequel est le gouvernement du peuple par lui-même, *l'intérêt des gouvernants s'identifie avec l'intérêt des gouvernés*; et, non seulement il n'y a pas d'opposition à craindre, mais pas même de séparation, puisque la distinction réelle de ce double intérêt n'existe pas.

Donc, le gouvernement démocratique, de sa nature même se laisse guider mieux que les autres par l'amour du bien commun. Et, comme il est plus important d'assurer dans la sphère du pouvoir le parfait amour plutôt que la parfaite intelligence du bien commun, la forme démocratique regagne ici amplement ce qu'elle a perdu dans la précédente considération.

Réponse. En admettant le principe général formulé dans la majeure, nous en nions l'application à la démocratie, telle qu'elle est affirmée dans la *mineure* et nous prions notre contradicteur de nous en fournir la preuve.

4. *Preuve de cette dernière mineure.*

Il y a d'autant moins de différence et de distinction entre les intérêts des gouvernants et ceux des gouvernés qu'il y a moins de distance entre la situation, la destinée et les droits des uns et des autres.

Or, dans une monarchie, surtout dans une monarchie héréditaire, cette distance est très grande et perpétuelle: — dans une oligarchie, où une noblesse riche, puissante et héritière d'antiques privilèges a le pouvoir, cette distance, quoique moins grande que dans une monarchie, est toutefois suffisante pour créer de durables conflits entre les intérêts du pouvoir et ceux du peuple; — au contraire, dans une démocratie où l'égalité règne sur la ruine de tous les privilèges et de toutes les distinctions, cette distance sera nulle en principe et en fait.

Donc, dans la démocratie, et dans la démocratie seule, l'intérêt des gouvernants se confond et s'identifie avec celui des gouvernés; ni opposition ni séparation ne sera à craindre,

et, par suite, l'amour instinctif que les gouvernants ont pour leur intérêt personnel s'étendra aux intérêts de la multitude.

Réponse. Nous nions absolument le principe invoqué dans la majeure de cette preuve. Ce principe n'est qu'un trompe-l'œil à l'aide d'une équivoque.

En effet, pour que chez le gouvernant l'amour du bien commun et public se confonde avec l'amour de son propre intérêt, il ne faut pas que l'intérêt personnel du gouvernant soit de même nature que l'intérêt personnel des gouvernés *considérés individuellement,* loin de là; il suffit que le gouvernant ne doive se préoccuper par intérêt personnel que du bien *public et général* de la nation. — Or, il en sera ainsi d'autant plus que la condition du gouvernant échappera davantage, par sa nature même, aux préoccupations et aux tentations qu'engendre chez les particuliers le souci d'intérêts particuliers, et qu'elle sera plus capable, par son élévation et ses garanties d'avenir, de personnifier la nation toute entière. Voilà pourquoi le chef d'une monarchie héréditaire, qui ne doit plus chercher à conquérir le pouvoir ou la fortune, est bien plus porté, *par le fait de sa situation exceptionnelle,* à s'inspirer du bien public et à faire prévaloir *les intérêts essentiels et durables* de la société sur *les intérêts accidentels et actuels* qui peuvent passionner davantage la foule et les particuliers. Un président de république aura difficilement la même indépendance dans les inspirations de sa politique qu'un monarque héréditaire; à moins d'avoir le caractère naturellement grand et élevé, il se préoccupera moins des intérêts généraux et durables du pays que des intérêts de son parti et des accidents qui peuvent ébranler ou affermir sa position et sa popularité.

Le principe général, que formulait la majeure, étant ainsi réfuté et retourné, il est inutile de s'occuper longtemps de la mineure. L'égalité démocratique, qui y est si vantée, laisse au pouvoir trop peu de force et de garanties pour le protéger contre la conspiration et les intrigues des partis; d'un autre côté, le reproche que la mineure fait à la forme monarchique tempérée de créer, par son effet naturel, des

conflits entre les intérêts du souverain et ceux du peuple, n'est fondé ni en principe ni en fait. L'histoire apprend seulement que, dans les monarchies tempérées, il y a naturellement des conflits, mais assez inoffensifs, entre l'exercice du pouvoir royal et l'exercice des pouvoirs inférieurs. Or, la résistance opposée de part et d'autre à des tentatives mutuelles d'empiètement n'engendre pas de sa nature un *conflit d'intérêts* : elle est même utile au bien public, si elle se renferme dans la légalité, parce qu'elle assure ainsi aux deux pouvoirs un stimulant et un contrôle contre les fautes de l'incurie et de l'impéritie.

Il reste encore à notre adversaire la tâche de démontrer la troisième partie de la mineure de son argument général.

3. *Preuve de la troisième partie de la mineure*, où l'on affirmait que le gouvernement démocratique assure le mieux l'efficacité des moyens d'exécution nécessaires pour faire passer en actes et en œuvres l'intelligence et l'amour du bien social.

L'*efficacité des moyens d'action* dont le pouvoir a besoin dépend du peuple, qui doit les fournir, et elle sera naturellement proportionnée *au degré d'attachement* que le peuple garde au pouvoir et au *degré de dévoûment* dont il est capable pour le salut de l'Etat.

Or, il est incontestable que cet attachement et ce dévoûment sont beaucoup plus grands dans une démocratie où le peuple voit, dans le pouvoir, son propre pouvoir et, dans le salut de l'Etat, le salut de la chose publique « rei publicæ », c'est-à-dire de son propre bien, puisqu'il en est, par le moyen du suffrage universel, le vrai possesseur et arbitre.

Donc, sous un gouvernement démocratique, la troisième condition du parfait gouvernement sera mieux remplie, l'efficacité des moyens d'action et des ressources, par lesquels le pouvoir doit réaliser le bien commun, y étant mieux assurée. — Cette condition, qui n'est pas la moins importante de toutes, rétablit l'équilibre et permet à la république démocratique de balancer la monarchie tempérée dans la comparaison des différentes formes de gouvernement.

Réponse. Le principe, exprimé dans la majeure et sur lequel repose ce nouvel argument, est insuffisant; il ne

renferme qu'une partie des données du problème. Les moyens d'exécution ne dépendent pas tous du *bon vouloir actuel de la multitude* : c'est l'ensemble de toutes les ressources en hommes et en choses dont le pouvoir a besoin pour promouvoir efficacement le progrès dans l'ordre ou pour assurer, dans une crise publique, la prospérité et la gloire de la nation. — Donc, ce troisième élément est une résultante très complexe d'une foule de ressources sociales et de forces vives qui ont dû précédemment se développer dans la nation, grâce à l'état social et à l'action générale du gouvernement.

Quel que soit l'attachement du peuple à un pouvoir, si ce pouvoir a manqué lui-même d'intelligence et de volonté efficace pour diriger le peuple dans les voies du progrès et développer les ressources nationales, la bonne volonté du peuple ne suffira point pour assurer à ce pouvoir, au moment des grandes épreuves, les ressources et les appuis qu'il lui faudra.

En outre, pour que le peuple se prête, avec promptitude et persévérance, aux mesures que doit prendre le pouvoir dans un but administratif, politique et militaire, l'attachement au pouvoir ne suffit pas; il faut, surtout aux jours des sacrifices onéreux et durables, *le principe de l'obéissance et l'habitude du respect;* or, le peuple respecte d'autant plus le pouvoir que celui-ci a plus de prestige, plus de force et plus d'indépendance; à ce titre, une monarchie héréditaire l'emporte de loin sur une démocratie.

Enfin, la *mineure* de l'argument est incomplète comme la majeure. De plus, elle est contestable, aussi bien que les motifs ajoutés pour l'étayer. La démocratie, en effet, tend à faire du pouvoir le serviteur d'un parti, et de la chose publique la chose d'un parti : aussi, abstraction faite des intérêts de parti et des habitudes contraires, le peuple s'attache bien plus à un monarque qu'aux chefs d'un gouvernement démocratique; la gloire nationale lui paraît plus grande et plus sacrée sur le front des souverains, et le bien commun lui semble mieux en sûreté entre leurs mains. Si l'on veut un exemple, qu'on considère l'Angleterre monarchique. Lui reprochera-t-on d'avoir moins de patriotisme que la France républicaine et de déployer moins d'énergie dans les sacrifices qu'exige l'honneur ou l'intérêt national?

Toutes les parties de l'argument général ayant été ainsi passées en revue, nous pouvons clore cette discussion avec la conviction que les preuves théoriques en faveur du gouvernement démocratique pur sont plus spécieuses que solides, plus apparentes que concluantes.

VI. Démonstration de la première proposition.

La meilleure organisation des pouvoirs publics est celle qui concilie le mieux, dans une durable harmonie, l'autorité et la liberté; l'égalité naturelle des citoyens et leurs légitimes inégalités; la division des partis et l'union dans les traditions nationales.

Les pouvoirs n'existant pas pour eux-mêmes, mais pour le bien de la société, afin d'en assurer la paix et la prospérité publique, on ne peut en juger la valeur que par leur aptitude à remplir cette fin. Cette aptitude doit être étudiée sous ses aspects généraux, mais de façon concrète, en considérant, d'une part, les *forces* réelles, tirées du fond permanent de la nature humaine ainsi que des qualités et des mœurs particulières issues de telle civilisation donnée, dont les pouvoirs publics doivent s'aider, et les *obstacles* provenant également soit de la nature, soit d'un état particulier de civilisation, dont ces pouvoirs doivent triompher.

La recherche de la meilleure organisation des pouvoirs publics constitue ainsi un problème très complexe de *statique* et de *dynamique* sociale, qu'il faut décomposer dans ses éléments principaux pour les étudier dans leur jeu spontané et leur action mutuelle. Un élément ou un aspect du problème négligé, la solution du problème peut en être profondément faussée.

Ce vice caractérise les théories absolues, qui, partant d'un point de vue trop systématique et ne voyant l'action du gouvernement préféré que sous un angle, sacrifient soit la liberté et l'esprit de progrès à l'autorité et à l'esprit de tradition et aboutissent ainsi à la monarchie absolue; soit l'esprit de tradition et les inégalités légitimes à l'esprit de nouveauté et d'égalitarisme et aboutissent à la démocratie radicale; soit enfin l'égalité naturelle des citoyens aux avantages résultant des inégalités accidentelles et

aboutissent à une monarchie appuyée à la seule aristocratie et à un régime de privilèges et de favoritisme.

La logique de notre analyse demande que nous considérions d'abord en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles les six grands facteurs, énumérés dans notre première proposition, pour en déterminer les exigences au point de vue de l'organisation des pouvoirs publics, car c'est leur action harmonieuse, réglée par ces pouvoirs bien organisés, qui doit assurer cette paix et cette prospérité publiques. — Ensuite, cette détermination étant faite, nous aurons, conformément à la formule de la seconde proposition de notre thèse XXI, à rechercher et à juger les organismes gouvernementaux qui répondent le mieux à ces exigences.

Abordons la première de ces études, limitée à notre première proposition.

L'examen historique des gouvernements et des civilisations nous a fait étendre et réduire à six les grands facteurs d'ordre social et politique, dont l'action harmonieuse est la condition essentielle de la paix et de la prospérité publique, sous l'influence d'une puissante religion et d'un bon régime familial, — influence dont nous avons déjà établi la nécessité et dont nous pouvons faire abstraction dans cette étude.

Ces facteurs sont la force de l'*autorité* et les droits de la *liberté;* le principe de l'*égalité naturelle* des citoyens et celui de leurs *légitimes inégalités;* l'*action des associations sociales et politiques,* qui est un instrument de progrès et l'*union de ces associations dans les traditions nationales,* qui écarte le péril des funestes antagonismes et des trop radicales innovations.

Ces six facteurs se distribuent naturellement en trois groupes, à raison des relations intimes d'action et de réaction que les forces sociales de chaque groupe possèdent entre elles; elles se servent mutuellement de limite et de contre poids.

Une triple harmonie doit être réalisée entre ces forces sociales dans l'organisation des pouvoirs publics et c'est la perfection de cette triple harmonie qui est la mesure même de l'excellence relative des différents *systèmes* de cette organisation.

La *première harmonie* à réaliser dans l'exercice bien organisé des pouvoirs publics est l'*harmonie entre l'autorité et la liberté.*

Pour que la société civile se meuve dans l'ordre de sa fin, il lui faut, comme à la planète qui gravite autour de son soleil, deux forces opposées en équilibre parfait : une force interne, répondant à la force centrifuge de la planète, principe de vie et de mouvement, et une force externe, répondant à la force centripète, principe d'ordre et de régularité. Si l'autorité et la liberté s'exercent toutes les deux en harmonie parfaite, la société civile progressera dans l'ordre; si, au contraire, l'une est sacrifiée à l'autre, la société ira se perdre dans les étreintes du despotisme ou dans les dissolutions de l'anarchie.

Mais l'énoncé de cette comparaison n'élucide pas toutes les relations qui doivent exister entre l'autorité et la liberté ni les exigences qui en résultent pour l'organisation des pouvoirs publics.

Remarquons d'abord que l'autorité est pour la liberté et non la liberté pour l'autorité. La liberté de l'homme, la liberté de la famille, la liberté des associations privées sont antérieures et supérieures à l'autorité civile, et celle-ci a tout juste sa raison d'être dans le besoin qu'ont toutes ces libertés d'une protection continuelle et parfois d'une direction efficace, pour pouvoir tendre, à l'aide de la paix et de la prospérité publiques, vers leur fin propre. Il faut donc concilier l'exercice stable et efficace de l'autorité civile dans la sphère de sa mission civile avec le maximum de droits pour toutes ces libertés dans la double sphère de leur exercice privé et de leur exercice social. Plus l'autorité civile peut laisser de jeu et de ressort, de mouvement et de développement à ces libertés, sans compromettre la paix et la prospérité publiques, plus elle a de valeur et de mérite. Assurer la paix et une certaine prospérité parmi un peuple d'enfants ou d'esclaves est d'un mince mérite. Savoir assurer la paix et favoriser puissamment la prospérité publique parmi un peuple éclairé, actif, fier, vigoureux, et dans la pleine évolution des sciences, des arts et de toutes les puissances du travail et de richesse, est d'un mérite supérieur et exige, par suite, dans l'organisation des pouvoirs publics, des conditions moins faciles à réaliser.

Que faut-il à l'autorité souveraine pour remplir sa mission vis-à-vis de libertés aussi puissantes?

Il lui faut d'abord une force supérieure, qui sache se faire respecter et obéir dans tous les conflits auxquels le mouvement de ces libertés donne lieu. Or, un peuple éclairé et fier ne pratique pas le respect aveugle ou superstitieux de la souveraineté. Il faut que la souveraineté mérite ce respect par le prestige d'un rang bien soutenu; par son amour dévoué du bien commun et de l'intérêt général de la nation, dont il a la garde; par son aptitude à se bien instruire des besoins permanents ou passagers de cet intérêt général; par sa sollicitude à respecter lui-même, entre les limites de leur légitime indépendance, les libertés personnelles ou sociales auxquelles elle commande; enfin par son initiative et sa fermeté dans la décision et l'exécution des décrets que lui dicte l'intérêt supérieur de la patrie.

Un souverain doit avoir du prestige aux yeux du peuple : il doit lui apparaître comme la brillante personnification de la nation. Il ne peut être soupçonné d'aimer et de poursuivre des intérêts particuliers, étrangers à l'intérêt général : ses intérêts doivent s'identifier avec l'intérêt commun de toute la société. Surtout, il ne peut pas paraître l'homme d'un parti, car il doit être l'homme de la patrie. Plus cette personnification et cette identification entre lui et la patrie seront réelles et rayonneront au dehors dans sa conduite et ses actes publics, plus le respect du peuple pour lui sera naturel, plus son dévoûment sera profond, plus son obéissance sera facile.

A ce point de vue, disons-le aussitôt, car cette première conclusion éclate d'elle-même : une monarchie héréditaire aura toujours un immense avantage sur les autres formes de gouvernement. Un roi ou un président de république, fait par la génération à laquelle il commande, et élu parmi les partis rivaux, qui se disputent avec passion la place suprême, n'aura jamais ce prestige et n'inspirera jamais autant de respect, de dévoûment et de fidélité.

Il ne s'agit pas ici de superstition et de préjugés, dont un degré supérieur de civilisation a raison; il s'agit d'un invincible sentiment de la nature humaine, qui se retrouve aussi profond chez les peuples modernes que chez les peuples anciens, chez les peuples fiers comme le peuple anglais,

le peuple allemand et le peuple espagnol, que chez les peuples serviles comme le Turc, l'Arabe ou l'Indien. Chez les premiers peuples, ce sentiment est de nature plus élevée et plus idéale, et voilà pourquoi il est peut-être plus tenace et plus susceptible d'enthousiasme et de générosité.

Jamais surtout une Chambre démocratique n'aura le prestige de la monarchie héréditaire. C'est en traduisant les sentiments du peuple que Voltaire, fin connaisseur d'hommes, a pu dire dans son style si gaulois : « Je préfère obéir à un beau lion qui est né plus fort que moi qu'à deux cents rats de mon espèce. » (1)

Mais nous avons demandé plus haut du souverain d'autres qualités, qui nous font préférer la monarchie tempérée, dont nous aurons, dans notre second examen, à déterminer le mode et les limites.

L'autorité civile, en effet, doit être éclairée, modérée et aussi capable d'initiative que de fermeté, de décision que de constance dans l'exercice de son pouvoir et dans la protection des libertés publiques (2).

Ces exigences sont rarement satisfaites dans un monarque héréditaire, jouissant d'un pouvoir *absolu*. Le pouvoir absolu sans limites ni contre-poids donne le vertige. Il porte aux empiètements et aux excès du despotisme. Il énerve l'âme dans les honneurs, les plaisirs et les basses flatteries, qu'il provoque. Il inspire les coups de tête aveugles au lieu de l'étude patiente des intérêts et des besoins de la nation. Enfin, par l'habitude d'agir sans contrôle et de braver l'opinion, il est à la fois arbitraire et obstiné dans sa conduite et il multiplie chez les peuples éclairés et fiers les mécontentements, qui paralysent les activités du bien, en attendant qu'ils déchaînent les pires audaces de l'esprit de révolte et d'anarchie.

Nous aurons donc à chercher, comme forme de gouvernement, une monarchie tempérée, une monarchie renfermée

(1) *Lettre du 7 avril 1771 à Saint-Lambert.*

(2) Guizot a dit avec sa forte pensée et dans son style lapidaire : « Les bienfaits du despotisme sont courts et il empoisonne les sources mêmes qu'il ouvre. Il ne possède pour ainsi dire qu'un mérite d'exception, une vertu de circonstance, et, dès que son heure est passée, tous les vices de sa nature éclatent et pèsent sur la société. » (*Histoire de la civilisation en France*, 2e leçon.)

entre des limites, qui la préservent des excès et des abus du pouvoir; éclairée des lumières, qui lui fassent toujours reconnaître les multiples obstacles et les multiples exigences du bien commun; servie par des volontés dévouées et puissantes, qui en inspirent et en soutiennent les énergiques initiatives et les fermes résolutions, pour protéger, contre les fraudes ou les violences du dedans et du dehors, le droit de tous les faibles et les intérêts légitimes de tous les opprimés.

Il nous reste à faire remarquer, dans cette étude de l'harmonie à établir entre l'autorité du pouvoir souverain et la liberté de tous les citoyens, que cette liberté n'est pas seulement d'ordre privé et d'ordre civil, mais aussi, bien qu'à un degré moindre, d'ordre politique.

La principale liberté des citoyens est celle dont l'exercice est directement en leur faveur, savoir : la liberté personnelle, la liberté domestique et la liberté sociale ou la liberté de vivre, d'agir et de contracter entre eux comme ils le désirent, conformément à la loi de la justice et aux inspirations de leurs intérêts; mais il est dans la nature des peuples civilisés et émancipés d'aimer, en outre, une part à la gestion des affaires publiques, d'avoir leur mot à dire et leur avis à faire valoir dans l'exercice des pouvoirs politiques, surtout en ce qui concerne la conciliation de leurs intérêts particuliers avec l'intérêt général. Quoique le premier droit politique du peuple soit d'être bien gouverné et qu'un gouvernement, formé de la masse de toutes les volontés individuelles et qui n'aurait d'autre règle que la loi brutale du nombre, soit un mauvais gouvernement, un gouvernement contraire aux vrais intérêts et aux vrais droits du peuple, toutefois, la bonne gestion des affaires publiques n'exige pas l'exclusion du peuple de toute part à cette gestion. Loin de là. Le peuple peut y apporter un concours utile, concours de lumières et concours de décision, et pareil concours l'honore. Parfois, ce concours adoucit ses plaintes, parce qu'elles ont pu se produire librement, et il engendre chez lui un attachement plus vif et un dévouement plus durable pour un gouvernement qui s'informe de son avis et qui compte sa voix. Il reconnaît dans le gouvernement quelque chose de lui-même.

Qu'on ne se récrie pas, comme si nous faisions un emprunt à la théorie de J.-J. Rousseau. Non. Mais, en réprouvant

cette théorie et le principe de l'égalité et de l'indépendance absolue de tous les hommes, qui la fonde, nous ne nous réfugions pas à l'extrême opposé dans une théorie d'absolutisme pour le pouvoir et de servilisme pour le peuple. Le peuple qui, de son droit propre, — nous l'avons prouvé, — a transféré l'autorité souveraine à une personne déterminée, capable de l'exercer, a pu raisonnablement s'y réserver une part de concours, qu'il estime honorable et utile.

Nous déterminerons, dans notre seconde proposition, cette part de concours, pour l'admettre dans l'organisme politique, à sa place et sous sa forme la plus avantageuse, par un sage système de décentralisation et une prudente division des pouvoirs; nous aurons, auparavant, à exposer plus bas certains principes qui prépareront cette solution.

Passons à la *seconde harmonie* qui doit pénétrer l'organisation des pouvoirs publics, savoir l'*harmonie de l'égalité naturelle de tous les citoyens et des légitimes inégalités*, qui différencient les individus, les familles et les libres associations (1).

Nous avons mis en pleine évidence, dans notre Droit social, le principe de l'égalité essentielle des hommes, principe

(1) Transcrivons ici une belle page du Comte DE MONTALEMBERT sur « la fausse égalité démagogique ou révolutionnaire, qui peut se concilier avec l'absolutisme ou le despotisme ». Il s'agit de cette égalité brutale qui, en proscrivant toute indépendance et toute diversité, méconnait à la fois la première loi de la nature et la première condition de la liberté; qui poursuit les talents et l'intelligence comme les richesses et la naissance; qui dit, avec Fouquier-Tinville à Lavoisier : « La république n'a pas besoin de savants »; et avec M. Louis Blanc au Luxembourg, en 1848 : « La supériorité d'intelligence ne constitue pas plus un droit que la supériorité musculaire ». Là où elle règne et aspire à régner partout, l'appauvrissement et le sommeil de l'esprit humain suivent de près l'asservissement des cœurs. L'inviolable toute-puissance de la médiocrité propage et fomente une défiance haineuse contre tout ce qui s'élève ou se redresse. Toute pensée libre et virile est mise au ban de l'universelle platitude. Toute dignité personnelle devient suspecte; toute résistance locale ou individuelle impossible. Le droit est étouffé par la force, comme la qualité par la quantité. Les inégalités naturelles et légitimes, nées du travail et du mérite, sont sacrifiées aux passions et aux préjugés de la foule. Le talent, l'éloquence, la vertu, la justice sont noyés sous les flots de ces masses aveugles et muettes, irresponsables et inviolables, que nul châtiment n'atteint, que nulle leçon ne corrige, mais que d'indignes meneurs égarent et dominent trop souvent pour les conduire à travers ces saturnales de l'émeute aux honteuses douceurs de la servitude. L'individu, le citoyen isolé demeure dépouillé de toute garantie comme de toute initiative. » Discours sur *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, au Congrès de Malines, séance du 20 août 1863.)

si méconnu par les doctrines et les législations payennes, et le principe des inégalités accidentelles, tant naturelles que sociales. Nous avons vu que celles-ci sont à la fois un effet et une cause de la perfection individuelle et du progrès social.

Dans quelle mesure et sous quelle forme faut-il concilier ces deux principes dans l'organisme politique?

Tous les citoyens doivent être regardés et traités comme des égaux dans la protection civile de leurs droits individuels et sociaux. Le droit personnel et civil du plus pauvre et du plus ignorant vaut le droit personnel et civil du plus riche et du plus savant. A ce point de vue, il faut une constitution du pouvoir judiciaire qui en assure, dans une conscience indépendante, la pleine impartialité. En outre, tous les légitimes intérêts des citoyens ont droit à une égale protection. Si les pouvoirs publics favorisent davantage, par quelque mesure spéciale, les intérêts d'un industriel ou d'un groupe d'industriels, ce ne peut jamais être qu'à raison d'une répercussion plus efficace de ces intérêts sur la prospérité publique et le bien commun de la société.

De plus, en vertu du principe d'égalité, la loi ne peut accorder des honneurs et des traitements différents aux différents agents du pouvoir, à commencer par le souverain lui-même, que pour les mettre à même de mieux remplir leur mission politique. Les honneurs si grands et la dotation si opulente d'un roi lui sont accordés pour qu'il soit dégagé de tout souci d'intérêt particulier, distinct de l'intérêt national; pour qu'il représente, avec un éclat que les plus riches citoyens ne puissent imiter, la nation elle-même qu'il personnifie; pour qu'il soit porté, par les privilèges mêmes de son rang, à vouloir garder avec toute son énergie et à vouloir remplir avec tout son dévoûment les charges et les fonctions qui en sont la raison d'être; enfin, pour qu'il ait sous la main les instruments et les moyens d'action indispensables à l'exercice efficace de son pouvoir. Des motifs semblables expliquent et justifient, aux différents degrés de l'échelle des pouvoirs, les traitements, les honneurs et les privilèges accordés à tous les fonctionnaires, comme aussi les récompenses décrétées pour services rendus à la patrie.

Ces inégalités ne lèsent en rien le principe de l'égalité

naturelle qui unit tous les citoyens. Car ces fonctions, ces honneurs, ces traitements, ces récompenses ont pour raison d'être l'avantage commun de tous les citoyens.

De plus, tous les citoyens ont *le même droit en puissance*, d'être appelés à ces fonctions et à ces privilèges. Mais pour que ce droit passe en acte, il faut *des titres;* ces titres sont fondés dans la capacité si différente des citoyens et les circonstances si différentes, où cette capacité peut se développer et se manifester.

Ce sont ces titres qui créent les inégalités politiques. A capacité inégale et à circonstances inégales pour la mise en valeur de cette capacité correspondent des titres inégaux. Où est l'injustice et en quoi le principe de l'égalité essentielle des hommes est-il violé?

Il est de l'intérêt général que la capacité gouverne et que les décisions, souverainement importantes pour la paix et la prospérité publiques, soient prises avec le moins d'ignorance et de légèreté possibles; et si ces décisions exigent parfois de grandes lumières, une profonde connaissance des hommes et des choses, un subtil discernement des intérêts immédiats mais passagers, et des intérêts médiats mais durables de la nation, il faut qu'elles ne soient pas abandonnées, sous la seule loi du nombre, à la masse trop ignorante, trop imprévoyante, trop dominée par l'intérêt particulier et immédiat; il faut, au contraire, que le concours de la masse, si on l'y admet, ne puisse écraser la capacité et rendre inutiles les lumières et les dévoûments des classes supérieures.

Voilà pourquoi nous sommes en principe les adversaires convaincus et irréductibles du suffrage universel pur et simple. En fait, il peut produire de bons effets dans les milieux spéciaux, où, grâce à la diffusion des bons principes et à l'influence des hommes d'ordre, le peuple n'est pas porté à abuser de sa puissance. Mais une vérité sociale, qui domine et éclaire ce grave problème, nous apprend que l'opinion publique ne se forme pas en bas mais au centre ou en haut de la société. Le peuple est essentiellement mené et entraîné (1).

(1) Nous avons déjà indiqué, comme milieu favorable au bon effet du suffrage universel, la Suisse, dont le peuple est agricole, travailleur et de caractère patriarcal. Pour des motifs différents, les Etats-Unis peuvent également subir

Le gouvernement démocratique, basé sur le suffrage universel pur et simple, court risque de devenir, chez un peuple corrompu, un gouvernement *partial*, parce qu'il est la conquête de l'esprit de parti; *instable*, parce que le parti vainqueur ne peut tenir ses promesses et excite contre lui trop de mécontentements ou de jalousies : il s'use très vite; *despotique*, parce que la responsabilité des meneurs y est collective et anonyme, et que le peuple, flatté et éperonné par ces meneurs, aime à montrer qu'il peut tout; *prodigue* dans les dépenses et *léger* dans la confection des lois, parce que le peuple manque de réflexion et que, de plus, il aime l'éclat et le changement; enfin, il sera *centralisateur à l'excès*, parce que les tribuns, maîtres du pouvoir, étant soupçonneux et craintifs à l'excès, ne souffrent aucun pouvoir libre, de peur qu'il ne devienne un instrument de conspiration et de révolte.

Ces vérités d'expérience et de sens commun condamnent l'égalitarisme niveleur, qui voudrait en politique ne tenir compte que du nombre et remettre les affaires publiques entre les mains des foules.

Il faut donc reconnaître, dans l'ordre politique, la mission et les droits des capacités et des autorités sociales. Il faut, dans l'intérêt de tous, rendre le droit électoral aussi éclairé et aussi désintéressé que possible. Il faut reconnaître que le droit à l'exercice des devoirs politiques, dont le premier est le devoir électoral, ou le devoir de choisir des mandataires capables, ne saurait être un droit absolu : non, c'est un droit conditionnel; il est en faveur de ce devoir et il suppose, par suite, l'aptitude à le bien remplir. Il peut donc être gradué sur cette attitude, si celle-ci peut se déduire de certains indices, généralement sûrs et faciles à constater.

ce régime sans grand péril pour la paix et la prospérité publiques. A raison de l'immense étendue du territoire, il est difficile à une coalition de politiciens et de meneurs d'entraîner dans un mouvement révolutionnaire le peuple tout entier. Ensuite, tous les hommes entreprenants et remuants trouvent facilement, dans les ressources multiples et si variées de ce riche pays, le moyen de s'enrichir par le travail, sans être réduits au métier de politiciens. Ne sont là politiciens que les hommes incapables d'une besogne fixe et suivie : ce n'est jamais qu'un petit nombre sur la masse de la population. Enfin, le peuple, qui peut gagner de beaux salaires dans la plupart des industries et des métiers, ne rêve pas un bouleversement ni de trop violents changements dans la condition actuelle. Aussi, le socialisme fait-il peu d'adeptes dans ce pays.

Les *inégalités naturelles et sociales* peuvent donc créer, conformément à la justice générale, qui a pour règle les exigences du bien commun, et à la justice distributive, qui fait répartir les charges selon la capacité et les mérites, des *inégalités politiques* qui ne sauraient léser en rien la justice commutative, puisque celle-ci ne fait que protéger la possession ou régler les échanges des droits et des biens personnels. Les droits et les biens personnels, étant en faveur de qui les possède, ne sauraient s'identifier avec des fonctions et des charges politiques, dont la raison d'être est l'avantage commun de toute la société.

Il est, au contraire, avantageux à la société que l'on exige des garanties pour le sûr exercice du droit électoral. Il lui est avantageux que le mérite et la présomption de capacité dans une éducation et une situation supérieure constituent des titres à une plus large participation aux pouvoirs publics. Il lui est encore avantageux qu'il y ait une aristocratie de familles méritantes, où se recrute une Chambre haute, servant de contre-poids à une Chambre populaire, où tout le monde serait éligible et électeur. Seulement, il faut que cette aristocratie demeure toujours ouverte aux nouveaux mérites et aux nouvelles supériorités. Le titre du privilège est ainsi mis à la portée de tous les talents et de tous les dévoûments sans exclusion ni faveur pour personne. La justice générale et la justice distributive réclament pour tous le droit égal de pouvoir mériter les privilèges qui constituent des inégalités sociales et politiques.

Arrière, non seulement dans l'ordre social, mais dans l'ordre politique, l'égalitarisme qui ne veut reconnaître ni capacité ni mérite dans le titre aux fonctions et aux dignités publiques!

Ce qui est contraire à l'égalité des citoyens, c'est l'exclusion des classes inférieures de toute participation, par le droit électoral, à la gestion des affaires publiques. Les classes inférieures y ont un intérêt spécial, qui est une des larges divisions de l'intérêt général. Les conditions de leur prospérité constituent une large part des conditions communes de la prospérité publique. On ne peut dénier à ces classes une certaine intelligence de leurs intérêts communs et de la nécessité de coordonner harmonieusement ces intérêts avec les intérêts généraux de toute la nation. Cela étant, il faut

leur accorder le droit de faire valoir avec quelque efficacité ces intérêts dans les régions du pouvoir qui doit statuer sur eux. Méconnaître ce droit, c'est traiter le peuple en paria ou en mineur. Il n'est ni l'un ni l'autre.

La manière dont il faut comprendre l'égalité et les inégalités des citoyens pour les concilier dans l'organisation des pouvoirs publics nous est ainsi suffisamment découverte. Nous pouvons aborder l'examen de la *troisième harmonie* qui doit pénétrer tout le corps social et politique : l'harmonie entre *la division des partis* et *l'union dans les traditions nationales*.

L'Etat idéal d'une société n'est pas un pouvoir seul debout au milieu d'un peuple désagrégé et pulvérisé. Nous avons déjà démontré, dans notre Droit social, que l'excès de l'individualisme est funeste au point de vue social : la coordination rationnelle des intérêts sous le régime *corporatif* est indispensable au progrès social. Ici, nous *considérons l'ordre politique* et nous y réprouvons également cet état de *désagrégation*, comme favorisant à la fois la tyrannie et l'inertie des gouvernants et les coups d'audace des conspirateurs. Pareil Etat favorise, d'une part, le despotisme et l'incurie du pouvoir, qui croit n'avoir rien à craindre des individus isolés, et, d'autre part, l'action des démagogues, qui excellent à déchaîner les ouragans dans des amas de poussière, et à lancer les masses populaires, violemment soulevées, au souffle des mêmes colères, contre les pouvoirs publics trop peu respectueux des droits ou trop insouciants des intérêts de leurs subordonnés.

L'organisation des pouvoirs doit donc favoriser, au sein d'un peuple suffisamment civilisé, la vie politique et, par suite, la création et l'évolution des partis politiques qui en résultent spontanément. Un peuple, qui pratique dans une sage mesure le *self-government*, cherche naturellement à s'éclairer et à s'entendre, dans des réunions périodiques et des associations permanentes, sur les droits et les intérêts, dont la protection incombe aux pouvoirs publics. Il se forme ainsi au sein d'une nation, d'après la divergence des principes et des vues, des courants d'opinion, dont la direction peut se fixer et donner naissance à des partis plus ou moins stables et homogènes. C'est là, au reste,

un fait que constate l'histoire. Ces partis peu à peu accentuent leurs divisions et leur puissance, rivalisant entre eux d'influence, et cherchant à augmenter leur influence par la propagande de leurs théories et par l'attrait des services rendus ou promis. C'est là encore un fait découlant du premier et également constaté par l'histoire.

Or, ce second fait, de sa nature, crée, au sein d'une nation, un grand péril. Le péril consiste à voir s'y développer des divisions politiques trop radicales par les principes qu'elles représentent, trop ardentes par les passions qu'elles soulèvent, et trop souvent éveillées et exaltées par la fréquence des luttes politiques où elles se déploient.

A cet effet, une prévoyante organisation des pouvoirs publics ne devrait susciter que des partis politiques sages, dévoués au bien public, sachant se résigner à la défaite et se modérer dans la victoire. Il faut le plus possible chercher à contenir les partis entre les limites des traditions d'ordre et de conservation, à adoucir les passions politiques en limitant les abus de la victoire, auxquels elles seraient portées, et à laisser se calmer l'agitation des luttes politiques par de longues trèves avant leur retour périodique.

Mais comment contenir les partis politiques entre les limites des sages traditions et en adoucir les passions et les abus de pouvoir?

Le premier moyen consiste, à notre avis, à enlever à leurs ambitions et à leurs luttes l'enjeu trop séduisant du pouvoir suprême. Ce considérant s'ajoute à d'autres, déjà exposés, pour nous faire préférer le régime de la monarchie héréditaire. La souveraineté constitue un prix trop prestigieux pour les luttes électorales. Il exalte trop les ambitions et les antagonismes des partis rivaux.

Nous voudrions, de plus, que cette monarchie héréditaire eût un prestige moral et un pouvoir effectif assez efficaces pour dominer les luttes de parti et les prémunir contre les abus de la victoire et les coups de parti. A cet effet, nous sommes partisans de la coutume prussienne, qui fait des ministres les représentants directs du roi, choisis librement par celui-ci plutôt au dehors qu'au dedans du parlement, et non les représentants en titre de la majorité, forcément choisis au sein de celle-ci. Ce dernier système prévaut en

Angleterre et en Belgique; mais en Angleterre, il offre moins d'inconvénients, parce que les partis Whig et Tory sont deux partis très gouvernementaux, que des vieilles traditions ont pénétrés d'un assez grand esprit de modération. En Belgique, au contraire, les partis sont plus tranchés, les passions politiques plus âpres, et les abus des victoires politiques plus à redouter. Toutefois, nous sommes encore bien loin des coups de parti et des destitutions qu'entraînent les victoires électorales, dans le gouvernement démocratique de la France et des Etats-Unis (1).

Le roi Léopold I^er^, dont la réputation de sagesse politique a été reconnue par tous les partis, a dit avec raison qu'on voit bien que la Constitution belge, qui a fixé les pouvoirs et les prérogatives du roi, a été faite avant l'élection et, par suite, en l'absence du roi. Nous croyons que le caractère tempéré de la monarchie constitutionnelle pouvait se concilier avec des prérogatives et des pouvoirs plus étendus et que l'intervention du roi, pour faire prévaloir ses opinions personnelles et adoucir l'intransigeance et le radicalisme des partis, eût pu être rendue plus efficace, sans absorption de la volonté générale du pays.

Nous voudrions, de plus, que la loi constitutionnelle fût à la fois assez étendue et assez fortement armée, dans ses déterminations positives, pour frapper d'impuissance les opinions trop radicales et les réformes trop violentes et trop contraires aux traditions nationales et aux principes des sages gouvernements. Les trois quarts des voix ne seraient pas de trop pour permettre la revision d'un article constitutionnel, surtout dans un pays à suffrage universel pur et simple. La France nous montre quelles puissantes oscillations subit ce suffrage. Nous en avons fourni, plus haut, des exemples significatifs.

Un autre moyen pour éviter ces trop fortes oscillations et ce jeu de bascule du suffrage universel, c'est de le hiérarchiser avec modération, comme nous le marquons dans la seconde proposition de cette thèse. L'axe des pouvoirs publics ou de la volonté générale de la nation, qui se distingue du total

(1) Voir plus haut, sous l'article IV, « Notions spéciales sur le gouvernement démocratique », l'exemple, cité pour la France, de l'augmentation, vraiment excessive et abusive, du nombre des fonctionnaires, et pour les Etats-Unis, des destitutions qui ont suivi la première élection de Cleveland.

des volontés individuelles, comme nous l'avons déjà établi, devrait reposer dans les classes moyennes. Celles-ci sont, par nature, modérées, comme Aristote l'a constaté dans les paroles citées plus haut (art. I, n° 3). Ces classes constituent, d'après un mot heureux, l'épine dorsale de la société. Leur développement en étendue et en richesse est le plus sûr indice et le meilleur effet de la prospérité publique. En outre, comme les impôts pèsent surtout sur ces classes, elles veilleront, bien mieux que les classes inférieures, dégrevées de la plupart des charges fiscales, à la bonne gestion des finances publiques, chose si importante dans le gouvernement. La loi constitutionnelle doit donc organiser et protéger la légitime supériorité de ces classes dans l'exercice du droit électoral, sans préjudice pour l'influence d'une aristocratie largement ouverte, qui en est comme le couronnement.

Enfin, il faudrait empêcher, le plus possible, que les divisions des partis politiques se confondent avec les divisions sociales de *race*, de *classe* ou de *religion*. Ce triple ordre de divisions, si regrettable, en serait rendu bien plus irritant et plus funeste. Les passions si profondes, que ces divisions inspirent, communiquent aux partis politiques un caractère d'intransigeance et de haine inconciliable avec les sentiments généraux de la sociabilité humaine et avec l'union qu'exige la poursuite en commun de l'ordre public et du bien général de la nation. Ces divisions, passées dans l'arène des luttes politiques, sont le prélude, difficile à conjurer, d'une guerre fratricide, et finalement, dans une nation divisée en oppresseurs et opprimés, de la ruine même de la patrie. L'antagonisme politique des classes entre les patriciens et les plébéiens a perdu Rome; celui des races affaiblit de plus en plus l'Autriche; et la division des partis, en se portant sur le terrain religieux, après avoir fait beaucoup de mal à la Belgique, menace la France des pires calamités.

C'est en grande partie pour éviter ces maux, au sein d'une nation où de pareilles divisions existent déjà dans l'ordre social, que nous voudrions voir organiser le suffrage universel sous la forme d'une représentation équitable des grands intérêts économiques de la nation. Mais ce système, outre cet avantage négatif, se réclame d'avantages positifs que nous indiquerons dans le développement de la seconde proposition de notre thèse, à laquelle cette étude préliminaire nous a préparés.

VI. Démonstration de la seconde proposition.

Pour réaliser cette triple harmonie dans l'organisation des pouvoirs publics, quatre conditions y sont requises chez les peuples civilisés : 1° une division des pouvoirs supérieurs et une décentralisation des pouvoirs inférieurs rationnellement ordonnée; — 2° une constitution écrite pour déterminer les attributions et régler l'exercice général de tous ces pouvoirs; — 3° un régime représentatif à double Chambre et à responsabilité ministérielle, couvrant l'inviolabilité d'un monarque héréditaire; — 4° une participation au gouvernement de tous les citoyens capables, par un suffrage à vote obligatoire et secret, qui, tout en étant universel, soit modérément hiérarchisé et adapté à la représentation distincte des grands intérêts de la nation.

Nous allons reproduire, un à un et dans leur ordre, tous les termes de cette seconde proposition, pour les justifier à la lumière des considérations précédentes. Nous pourrons parfois simplement entériner certaines conclusions déjà tirées de ces considérants.

Et d'abord, nous limitons cette théorie des meilleures formes du gouvernement aux peuples civilisés de nos temps modernes, aux peuples qui se sont peu à peu émancipés des gouvernements absolus et ont acquis, à travers les étapes franchies et parfois après de rudes épreuves, une certaine expérience politique, leur permettant de pratiquer le self-government, conformément à leurs aspirations. Les aspirations des peuples, non plus que des individus, ne sont pas toutes légitimes, à la vérité; mais nous ne voyons ici rien d'illégitime, rien de déraisonnable ni de désordonné, à vouloir rompre avec les procédés parfois si abusifs de l'absolutisme royal et des despotismes de la bureaucratie officielle, et à vouloir intervenir, avec une part d'autorité efficace, dans la gestion des affaires publiques. Il faut reconnaître au peuple ce droit, dont nous avons démontré le bien-fondé, dans la thèse même qui a pour objet l'origine du pouvoir civil.

1. Nous plaçons en tête de l'organisation d'un bon gouvernement *une division des pouvoirs supérieurs* et *une décentralisation des pouvoirs inférieurs rationnellement ordonnée.*

La division des pouvoirs supérieurs, préconisée par Aristote et louée par la vieille école scolastique, se justifie par la

difficulté pour un seul homme d'en posséder toute la science et d'en pouvoir bien régler tout l'exercice. Mais cette division, avons-nous dit, ne doit pas créer, dans la souveraineté, de *dualisme*, principe d'antagonisme et d'anarchisme. La division des pouvoirs supérieurs peut se concilier avec l'unité de la souveraineté. Comment? Dans l'ordre judiciaire, par la nomination ou la ratification suprême des magistrats réservée au monarque; dans l'ordre exécutif, également par la nomination des fonctionnaires supérieurs et la direction principale imprimée par le souverain à toute l'administration; dans l'ordre législatif, par le droit de la sanction définitive, impliquant le droit de veto, et par la faculté de dissoudre les Chambres en cas de conflit. Seul le roi, dans le système qui a nos préférences, peut en appeler à la volonté générale du pays, en cas de désaccord avec les mandataires que celui-ci a élus.

Mais, objecte l'école absolutiste, que représentent à des degrés différents Haller, de Bonald, de Maistre et Taparelli, la volonté générale du pays peut donc se prononcer contre le souverain et alors c'est à celui-ci à céder? Voilà bien, dans ce système, un cas de dualisme et d'antagonisme, terminé par la défaite de la souveraineté! Le système du gouvernement mixte renferme donc au fond un principe révolutionnaire.

Nous répondons que non. Il n'y a ici qu'une *limitation* de l'autorité royale, que la volonté générale du peuple a pu fixer, comme le sont les lois constitutionnelles elles-mêmes, qui constituent des limites à l'exercice du pouvoir. La nation, en communiquant au monarque la souveraineté, peut limiter celle-ci à toutes les lois et à toutes les mesures qui ne sont pas réservées dans le pacte fondamental, et exiger, comme *condition préalable*, un vote favorable des Chambres. Entre ces limites, le roi a la décision suprême, car il peut toujours user de son droit de veto. Légalement, il ne peut jamais être contraint à signer une loi dont il ne veut pas. Si les Chambres, par contre, rejettent une loi, dont le roi voudrait, celui-ci ne peut être démis par les Chambres, tandis que celles-ci peuvent être dissoutes par lui. Il continue à gouverner le pays d'après les lois existantes, tout en renonçant à un désir pour lequel la loi fondamentale lui a refusé les moyens d'exécution.

Il n'y a, dans une pareille circonscription du pouvoir royal, *aucun principe légal de destruction ou de ruine* pour ce pouvoir : il n'y a donc là aucun principe de révolution. Si le roi respecte les limites constitutionnelles posées à sa souveraineté, jamais une révolution ne pourrait de droit éclater dans ses Etats.

L'école absolutiste, surtout celle de Hobbes, confond la limitation de l'exercice de la souveraineté avec la destruction du principe même de la souveraineté. Mais cette confusion est illogique. La vieille école scolastique, S. Thomas en tête, a su distinguer parfaitement cette double notion. En plaçant la volonté générale de la nation au-dessus d'un exercice essentiellement abusif et gravement nuisible de l'autorité du prince, elle n'a pas permis à cette volonté générale de dominer et de réformer l'exercice *normal* de cette autorité. Entre la théorie absolutiste de Hobbes et la théorie ultra-démocratique et révolutionnaire de J.-J. Rousseau, il y a place pour des régimes intermédiaires.

La division des pouvoirs supérieurs ainsi entendue circonscrit l'exercice de l'autorité royale entre de sages limites et y ajoute des conditions de prudence et de maturité dans les décisions, qui le rendent plus éclairé et plus fort dans l'accomplissement de sa double mission, la paix et la prospérité publiques. Prémunir l'autorité contre les abus de l'absolutisme par une prévoyante détermination de ses attributs et de ses fonctions, c'est la perfectionner et la fortifier.

Dans cette organisation limitative des trois pouvoirs suprêmes, c'est le pouvoir judiciaire, qui doit être rendu le plus indépendant. Le juge peut être soupçonné de manquer de science et de discernement; il ne doit jamais être suspect de partialité; car l'égalité de tous les citoyens devant la justice de leur pays est le principe politique auquel tous tiennent le plus et dont la violation suscite le plus de mécontentements publics.

L'organisation du pouvoir judiciaire doit le plus possible s'inspirer de cette loi d'impartialité, pour la rendre aussi réelle, aussi complète, aussi manifeste qu'il est possible. Il faut donc qu'elle abrite le plus possible la magistrature contre l'influence de l'esprit de parti. Que le magistrat, sur titres authentiques de savoir et de probité, soit nommé

par le souverain, qui est l'homme de la patrie, et non par le parti de la majorité; qu'une fois nommé, il n'ait rien à espérer ni à craindre des partis au pouvoir; qu'il soit donc inamovible et qu'il ne doive sa promotion qu'au jugement de ses pairs; qu'enfin il se sente toujours sous le contrôle souverain des lois, qui punissent, avec la dernière sévérité, tout acte de vénalité ou de prévarication dans la plus sacrée des fonctions civiles.

Sous une forte autorité centrale, dont le contrôle soit souverain et permanent sur les manifestations générales de la vie publique, il faut admettre *une large décentralisation des pouvoirs inférieurs*, comme une large expansion des libertés individuelles ou associées d'ordre privé.

Nous n'avons plus à insister sur la large expansion que les pouvoirs publics doivent accorder aux libertés privées, car nous avons établi ce droit en traitant de la mission des pouvoirs publics; aussi ce droit s'impose-t-il de lui-même, quelle que soit l'organisation de ces pouvoirs. Mais la décentralisation des pouvoirs inférieurs concerne directement le mode d'organisation de l'autorité civile et politique.

Cette large décentralisation se réclame d'un double considérant : *la présomption de la volonté générale* et *l'utilité du progrès social*.

Comme les hommes privés désirent garder toutes les libertés honnêtes, dont la réglementation n'est pas requise pour les besoins de la paix et de la prospérité publiques, de même, sur le territoire d'une grande nation, il y a des groupements régionaux d'hommes, qui possèdent en commun des traditions particulières, dont ils désirent jouir, en dehors de l'action absorbante d'une législation et d'une administration universelle et uniforme. Le particularisme régional, dans l'ordre des besoins et des intérêts locaux, peut se concilier, sous un contrôle de haute souveraineté, avec l'unité de la nation. Tous les citoyens doivent approuver le principe de pareille décentralisation, car chaque région du pays, à partir des communes, et parfois à partir de circonscriptions plus restreintes dans lesquelles se divise une grande commune, renferme un ensemble d'intérêts spéciaux, que les intéressés aiment à traiter entre eux et sont capables de traiter ainsi sans préjudice du bien général.

Le progrès social gagne même à cette décentralisation; car elle fait circuler la vie dans toutes les parties du corps social, aussi bien aux extrémités qu'au centre du pays : tous apportent ainsi leur part d'influence et de compétence à la gestion des affaires publiques. Si peu de citoyens excellent à dominer de haut les intérêts généraux du pays, presque tous peuvent donner un avis motivé sur les besoins et les intérêts particuliers, avec lesquels ils sont immédiatement en contact. De plus, ce particularisme régional favorise les utiles expériences et les fécondes initiatives. Telle province, telle commune peut trouver une majorité pour voter une mesure, créer un organisme, fonder une œuvre, qui n'aurait aucune chance d'être adopté par un parlement. Eh bien! que cette œuvre déploie ses ressources et fasse ses preuves sur un terrain d'expérimentation restreint. Le public jugera, et, si l'expérience réussit, une heureuse contagion l'étendra aux milieux analogues et peut-être deviendra-t-elle le point de départ d'un progrès pour toute la nation.

Les deux principes de la volonté générale et du progrès social, qui justifient la politique décentralisatrice, doivent en faire accepter toutes les applications logiques. Le pouvoir central doit favoriser, entre les limites de la paix et de la prospérité communes de la patrie, non seulement l'administration propre de la province et de la commune, en ce qui touche leur intérêts spéciaux, mais la création de comices, de syndicats, de conseils, qui groupent, dans une même région, les citoyens voués à une même profession. Or, cette création, pour être durable et féconde en bons résultats, doit être le fruit de l'entente libre et spontanée de ses membres, bien que cette entente puisse être favorisée par l'impulsion et l'octroi de certains privilèges, émanés d'un pouvoir supérieur. Nous avons déjà loué notre belle loi des unions professionnelles comme un exemple de ces organismes particuliers.

En outre, les pouvoirs publics doivent provoquer la création de certains corps consultatifs, dont ils peuvent recevoir un aide précieux dans des matières particulièrement délicates et difficiles à bien connaître. Tels sont les conseils d'hygiène et de salubrité publique, établis dans tous les pays modernes, les conseils des mines, les comices agricoles, les conseils de l'industrie et de travail, les chambres de commerce, les

différentes académies, propres à donner d'en haut une impulsion et une direction salutaires au progrès des sciences et des arts, les conseils de perfectionnement pour les grandes branches du travail national, des œuvres sociales et de l'enseignement public. A de pareilles institutions doit s'appliquer le principe de la liberté et de la décentralisation. Pour que ces corps soient accessibles aux vraies capacités et puissent avoir une action et une influence vraiment utiles, il faut qu'ils sachent également se soustraire à l'esprit de parti et aux mots d'ordre venus du gouvernement.

Nous croyons nous être suffisamment expliqué sur le caractère et les avantages d'une large décentralisation. Celle-ci est assez bien réalisée en Angleterre et en Belgique. Elle l'est fort peu en France : c'est un des grands défauts du gouvernement français. L'absolutisme de Louis XIV, de la première République et de Napoléon Bonaparte, y a développé une centralisation outrée, funeste aux libres mouvements de la vie provinciale et communale ainsi qu'aux droits des associations privées (1).

(1) Ouvrons une note pour donner un exemple instructif, dans une question d'hygiène, de l'action néfaste de cet esprit centralisateur et despotique qui, en tout ordre de choses, caractérise le gouvernement français, et joignons-y l'exemple opposé du gouvernement anglais.

Le célèbre docteur Koch, dans un discours fait en 1889 à l'assemblée des médecins militaires allemands, a cité ce fait. Pendant la guerre de Crimée, l'armée française a perdu par blessures 20,240 hommes et par maladies 75,375, et l'armée anglaise, quatre fois moins nombreuse, respectivement par blessures 1,761 et par maladies 16,297. Mais quand on considère les deux premières années de cette guerre, les divergences des statistiques sont significatives. Dans le premier hiver, les maladies enlevèrent 10,283 anglais et 10,994 français, ce qui semble indiquer en ceux-ci plus d'endurance ou de vigueur. Mais dans le second hiver, il ne mourut de maladies que 551 anglais contre 21,182 français. Proportionnellement au nombre total des soldats, le premier chiffre est dix fois moins élevé que le second. Donc, pendant le second hiver, conclut le docteur Koch, les conditions hygiéniques de l'armée française ont dû être dix fois plus mauvaises que celle de l'armée anglaise, bien que les deux armées campassent l'une à côté de l'autre, sous le même climat et sur le même sol. L'histoire médicale de cette guerre explique cet écart. Du côté français, les médecins se sont plaints amèrement d'*avoir eu les mains liées par les règlements* et de *n'avoir pu appliquer les mesures hygiéniques qu'ils ont jugées nécessaires*. Du côté anglais, on obéissait aux médecins : les améliorations qu'ils recommandaient étaient exécutées de point en point. La dépense, il est vrai, s'éleva à 15 millions de francs, mais le succès fut éclatant.

2. La seconde condition que requiert une bonne forme de gouvernement pour les peuples difficiles à gouverner comme le sont les peuples civilisés et pleinement émancipés, est une *constitution écrite, qui détermine les attributions et règle l'exercice général des pouvoirs publics.*

Nous rencontrons ici comme adversaire principal le Comte Joseph de Maistre, qui a traité ce sujet, avec sa verve et sa fougue coutumières, dans son ouvrage *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques.* Pesons ses paroles : « Une des grandes erreurs d'un siècle qui les professa toutes, écrit-il, fut de croire qu'une constitution politique pouvait être écrite et créée *a priori,* tandis que la raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une œuvre divine et que ce qu'il y a précisément de plus fondamental et de plus essentiellement constitutionnel dans les lois d'une nation ne saurait être écrit. On a cru souvent faire une excellente plaisanterie aux Français en leur demandant dans quel livre était écrite la loi salique? Mais Jérôme Bignon répondait fort à propos et probablement sans savoir à quel point il avait raison, « qu'elle est écrite ès cœurs des Français ». En effet, supposons qu'une loi de cette importance n'existe que parce qu'elle est écrite, il est certain que l'autorité quelconque qui l'aura écrite, aura le droit de l'effacer; la loi n'aura donc pas ce caractère de sainteté et d'immutabilité qui distingue les lois véritablement constitutionnelles. L'essence d'une loi fondamentale est que personne n'ait le droit de l'abolir : or, comment sera-t-elle au-dessus de tous, si quelqu'un l'a faite?...

« Je ne crois pas qu'il reste le moindre doute sur l'incontestable vérité des propositions suivantes : 1° que les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite; — 2° qu'une loi constitutionnelle n'est et ne peut être que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit; — 3° que ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel et de véritablement fondamental n'est jamais écrit et même ne saurait l'être sans exposer l'Etat; — 4° que la faiblesse et la fragilité d'une constitution sont précisément en raison directe de la multiplicité des articles constitutionnels écrits...

» Tout nous ramène donc à la règle générale : l'homme

ne peut faire une constitution et nulle constitution légitime ne saurait être écrite... Seulement, lorsque la société se trouve déjà constituée, sans qu'on puisse dire comment, il est possible de faire déclarer ou expliquer par écrit certains articles particuliers; mais presque toujours ces déclarations sont l'effet ou la cause de très grands maux et toujours elles coûtent aux peuples plus qu'elles ne valent. » (1)

Comment juger cette théorie?

Nous ne craignons pas de le dire avec le respect que mérite un génie si élevé : c'est là une théorie pseudo-mystique, irréductible à des preuves claires et bien raisonnées.

Son fondement semble être la foi aux interventions de la Providence dans la constitution de la société et surtout du pouvoir social. Mais comment prouver que ces interventions doivent être extra-naturelles et qu'elles se font sous forme d'une action mystérieuse et non par l'influence naturelle des faits, sous la lumière des principes philosophiques et religieux, déduits de la raison, éclairés par la tradition et admis par les consciences honnêtes?

Pourquoi une constitution serait-elle une œuvre divine, d'une telle nature qu'elle ne peut être créée à priori et que ce qu'il y a de plus fondamental et de plus « essentiellement constitutionnel » dans les lois d'une nation ne saurait être écrit? D'où proviendrait cette impossibilité? La constitution divine de l'Eglise catholique, qui est d'ordre surnaturel, a été réduite en formules par les théologiens. Pourquoi la constitution d'un Etat, qui est d'ordre naturel, ne pourrait-elle l'être par des législateurs?

Que signifie l'assertion suivante : « Les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite »? Cela veut-il dire que l'idée existe avant la parole et la vérité avant son expression? Ou bien qu'une loi écrite présuppose un ensemble de droits admis par un peuple et de convictions qui ont pénétré sa conscience? Fort bien; cela empêche-t-il qu'on ne puisse traduire ces droits et ces convictions

(1) Comte J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* I, II, IX, XXVIII. Cf. « Considérations sur la France », chap. VIII. — Le Vicomte DE BONALD, dans sa *Théorie du Pouvoir*, t. III, p. 4, parle dans le même sens. « *La nature*, écrit-il, *constitue la société*, les hommes administrent l'Etat. »

en formules juridiques et cela prouve-t-il qu'il ne soit pas utile de fixer ces formules juridiques dans une constitution déclarée inviolable?

Pourquoi ensuite « une loi constitutionnelle n'est-elle et ne peut-elle être que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit »? Pourquoi une assemblée constituante ne peut-elle donner force de loi à une prescription, sur laquelle auparavant planait l'incertitude ou le désaccord? Au nom de quel principe psychologique ou juridique proclamerait-on l'impuissance radicale des hommes à éclaircir par une discussion et à trancher par un vote une question de droit constitutionnel?

La troisième assertion qu' « on ne saurait écrire, du moins sans exposer l'Etat, ce qu'il y a de plus intrinsèquement constitutionnel » est aussi dénuée de fondement que la précédente. D'où viendrait cette impuissance des hommes, et, s'ils essaient de formuler les premiers principes sur lesquels les articles d'une constitution se fondent, pourquoi exposeraient-ils nécessairement l'Etat? Ces principes ne sont-ils pas d'ordre naturel et rationnel? Si on peut les comprendre, pourquoi y aurait-il impuissance ou péril à les exprimer?

La quatrième assertion, affirmant que la constitution est d'autant plus fragile qu'elle comporte plus d'articles, est trop absolue. Qu'on dise qu'une constitution ne doit pas se confondre avec une loi organique et qu'elle ne doit pas vouloir fixer, comme points fondamentaux et immuables, des points minutieux, systématiques et contestables, soit. Mais tous sont d'accord sur cette théorie.

Donc la règle générale de l'illustre écrivain : « L'homme ne peut faire une constitution » est entraînée dans la réfutation des assertions précédentes.

De même, la formule de Bonald « La nature constitue la société, les hommes administrent l'Etat », prise au sens de la théorie pseudo-mystique du Comte de Maistre, doit être rejetée pour les mêmes motifs. Si cette formule signifie, — ce que le parallélisme d'opposition entre les deux membres insinue, — que la nature constitue la société sans l'intervention des volontés humaines, cette formule est fausse. Si elle signifie que l'administration d'un Etat dépend plus du libre arbitre des hommes que la constitution de la société, la proposition doit être admise; mais la doctrine

absolutiste de Bonald concorde mieux avec le premier sens qu'avec le second, outre que dans ce second sens la proposition devrait être dite mal formulée.

Les grands théologiens du moyen âge n'ont jamais versé dans ces théories absolutistes et pseudo-mystiques.

Il reste cependant une assertion du Comte de Maistre, sur laquelle nous devons nous expliquer avec plus de soin, parce qu'elle est plus spécieuse et qu'elle nous fournit l'occasion de préciser les caractères que doit offrir une constitution écrite. « Supposons, écrit de Maistre, qu'une loi de cette importance (la loi salique, comme exemple de loi constitutionnelle) *n'existe que parce qu'elle est écrite*, il est certain que l'autorité quelconque, qui l'aura écrite, aura le droit de l'effacer... L'essence d'une loi constitutionnelle est que personne n'ait le droit de l'abolir : or, comment sera-t-elle au-dessus de tous, si quelqu'un l'a faite? »

Nous rencontrons ici une fausse supposition et une étrange confusion.

La supposition renfermée dans la première phrase ne nous atteint pas, elle n'atteint que le système de J.-J. Rousseau et de tous ceux qui ne reconnaissent pas la loi divine ni aucun principe de droit absolu. Mais le Comte de Maistre ne peut prétendre qu'on ne saurait rejeter sa théorie, sans être logiquement conduit à la théorie de Rousseau et à la loi du nombre. C'est le défaut des esprits aveuglés par un système absolu de prêter à leurs adversaires des opinions absolues en sens contraire. En préconisant l'utilité d'une constitution écrite, nous n'admettons pas du tout que les articles de cette constitution *n'ont de valeur que parce qu'ils sont écrits*.

La seconde phrase implique une étrange confusion. « L'essence d'une loi constitutionnelle, nous dit-on, est que personne n'ait le droit de l'abolir » et on demande « comment elle sera au-dessus de tous, si quelqu'un l'a faite ». C'est là confondre la partie du droit naturel engagée dans la constitution et s'imposant à la raison et à la volonté par la vertu de ses principes absolus et la partie « positive » ajoutée aux principes du droit naturel et tirant sa force de la volonté générale, qui a voulu se lier et lier les générations futures à cette détermination positive des formes gouvernementales, pour le bien

durable de la paix et de la prospérité publiques. Or, seule l'essence du droit naturel exige que personne n'ait le droit de l'abolir; les exigences de cette détermination positive, ajoutées dans la constitution aux prescriptions du droit naturel, veulent simplement que le peuple ne les revise qu'entre les limites et d'après le mode arrêtés par le texte même de la Constitution. Toute la constitution est donc au-dessus des volontés individuelles. En outre, une partie, — les applications certaines du droit naturel — est *absolument* au-dessus de la volonté générale de la nation, et l'autre partie, la partie positive, est placée au-dessus de la volonté générale d'une manière *conditionnelle,* c'est-à-dire que la volonté générale ne peut plus se rétracter que sous certaines conditions décrétées par l'acte constitutionnel.

Toute révision ou modification constitutionnelle hors de ces conditions est un acte révolutionnaire. Or, ce n'est pas parce que le droit est écrit qu'un peuple est porté à l'abattre révolutionnairement. L'esprit de révolte ne respecte pas plus un droit non écrit qu'un droit écrit, qui est un droit solennellement promulgué et sanctionné dans une constitution écrite, tandis que parfois le droit non écrit est un droit flottant, hors de toute formule précise, dans l'opinion publique.

Il faut en prendre son parti : à un peuple qui prétend raisonner ses droits et se rendre compte, avec clarté et certitude, du fondement et de l'étendue de ses devoirs, on ne répond pas par la théorie de de Maistre et de de Bonald, car ce n'est qu'une fin de non-recevoir, dont le peuple à bon droit ne voudra pas; on répond, en lui offrant le texte authentique d'une constitution écrite, validement votée et sanctionnée, et en lui expliquant la valeur que tire cet acte de la loi naturelle elle-même, pour obliger les consciences en tout ce qui touche les exigences de la paix et de la prospérité publiques.

Quelles doivent donc être les qualités d'une constitution écrite, pour garantir à la fois l'*unité stable,* l'*action efficace* et la *bonne direction* d'un régime politique, car c'est bien là le triple bien qu'elle doit réaliser?

Pour garantir l'*unité stable* du régime politique, il faut que cette constitution s'offre aux respects éclairés de la

génération présente et des générations futures avec un *grand prestige d'autorité*. Cette autorité doit lui venir des principes incontestables de droit naturel, qui en forment la première assise, des fortes traditions nationales, qui s'y superposent comme une seconde assise, enfin des légitimes exigences du progrès social et des besoins nouveaux que la situation intérieure ou extérieure du pays a créés. A ce triple principe d'autorité intrinsèque doit se joindre l'autorité extrinsèque d'une imposante majorité de voix éclairées, dont le vote solennel a sanctionné cette loi fondamentale.

Il faut, en outre, que la loi constitutionnelle détermine elle-même le *mode de révision* des différents articles dont elle se compose et qu'elle entoure cette révison de garanties sérieuses, qui l'abritent contre les mouvements violents mais passagers de l'opinion publique. Au reste, tous les hommes d'ordre d'un pays doivent être d'accord pour ne toucher à un article de la constitution que très rarement et pour des motifs très graves. L'intérêt de la stabilité du régime politique doit l'emporter sur l'utilité d'un progrès accessoire.

Pour assurer l'*action efficace* du régime politique, il faut que la loi constitutionnelle en délimite nettement les différents organismes, afin d'y prévenir tout conflit et de permettre à chacun d'eux de déployer son activité propre dans sa sphère et en vue de sa fin spéciale. Elle doit surtout rendre facile, par un système bien défini de décentralisation, l'évolution normale des organismes et des pouvoirs inférieurs, en leur laissant suffisamment d'autonomie et de spontanéité.

Enfin pour imprimer à la vie politique d'un peuple une *bonne direction*, la loi constitutionnelle doit bien subordonner, sans préjudice d'une indispensable autonomie pour le détail, les pouvoirs inférieurs aux pouvoirs supérieurs; elle doit savoir réserver aux capacités et aux dévoûments éclairés une part prépondérante dans l'exercice du pouvoir par l'intelligente organisation de l'électorat dans ses multiples fonctions, surtout dans l'élection des législateurs; enfin, elle doit savoir respecter la liberté et des citoyens privés et de toute la nation, en abandonnant à leurs délibérations et à leurs décisions ultérieures la réglementation du détail et les applications particulières et inférieures des principes constitutionnels.

Une bonne constitution doit donc être en accord avec le droit naturel ainsi qu'avec les traditions du passé et les exigences nouvelles, sérieuses et durables, de la nation. Elle doit être claire et précise dans ses déterminations positives et toutefois suffisamment large et élastique pour ménager les utiles initiatives de la liberté. Elle doit être prudente dans l'organisation même des pouvoirs, pour en assurer la coordination et la marche régulière, et en même temps assez élevée et générale, pour dominer le détail et réserver les questions d'intérêt secondaire.

3. *La troisième condition* requise pour la bonne organisation des pouvoirs publics chez les peuples modernes détermine le système lui-même du gouvernement, *un gouvernement représentatif à double Chambre et à responsabilité ministérielle, couvrant l'inviolabilité d'un monarque héréditaire.*

Ces différents éléments du système gouvernemental se justifient facilement, quand on a bien présents à l'esprit les considérants de notre première proposition.

Déjà Hippodamus parmi les Grecs, dans son éloge du gouvernement mixte, avait écrit « qu'il fallait y recevoir la monarchie *aussi forte que possible* ». C'est elle, en effet, qui assure le mieux la stabilité de tout ce système.

Pour ce motif, il la faut héréditaire. La royauté élective, qui, à première vue, semblerait un système si rationnel, soulève de trop ardentes compétitions; ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, en signalant les maux qui en résultent et qui ont été si funestes à la Pologne et jadis au règne des monarques visigoths en Espagne.

Mais l'hérédité, nous dira-t-on, c'est le hasard et, par suite, l'insécurité du lendemain. Quelle sera cette série de monarques, qui se succéderont par droit de naissance?

Nous répondons d'abord par l'histoire des monarchies chrétiennes dont nous avons fourni des exemples dans notre « Droit domestique ». La doctrine de l'évolution dans l'hérédité, sous les directions de la Providence, ne nous alarme pas. L'atavisme dans un milieu favorable est une puissance de progrès (1).

(1) Voir plus haut pour la France à la fin de la thèse XVIII. L'Autriche, l'Angleterre, l'Espagne et la Prusse nous fournissent également des séries de souverains d'un talent au-dessus de la moyenne.

Remarquons, en outre,qu'une éducation, toute pénétrée des leçons et des exemples d'une famille royale en possession de l'estime et de la sympathie publiques, et dirigée toute entière par des précepteurs d'élite vers le développement des connaissances et des qualités requises dans un monarque constitutionnel, peut communiquer une perfection relativement élevée à une personne douée d'aptitudes moyennes. Pour bien gouverner, en se renfermant dans la mission d'un pouvoir pondérateur, à l'aide de ministres chargés de toutes les difficultés de l'administration, il ne faut pas la pénétration et la compréhension du génie politique. Une certaine dose de sagesse et de discernement pratique avec la volonté résolue de rester étranger aux partis qui s'agitent autour du pouvoir royal, pour s'inspirer toujours du principe de justice et de l'intérêt général, suffit à faire un excellent souverain. Personne ne prêtera du génie à feu la reine Victoria d'Angleterre et à l'empereur François-Joseph d'Autriche, et cependant tous les deux ont régné durant plus d'un demi-siècle à la satisfaction et avec l'estime et la sympathie la plus complète des deux nations.

C'est parmi les monarques absolus qu'on trouve les plus mauvais exemples des souverains, parce que celui qui peut tout impunément est trop porté à abuser de son pouvoir. Mais jusqu'ici les monarques constitutionnels ont assez bien rempli leur salutaire mission, et plusieurs d'entre eux ont été le principal facteur de la prospérité de leurs peuples.

L'inviolabilité royale combinée avec la responsabilité ministérielle concilie le respect légal de la conduite du souverain avec le droit qu'a un pays de self-government de contrôler et de critiquer l'administration des affaires publiques. Cette conciliation pose, il est vrai, une limite à l'autorité royale; car le roi, devant faire contresigner tous ses actes par un ministre, doit trouver quelqu'un qui veuille en porter la responsabilité en son nom personnel et qui soit en même temps capable, sans découvrir la couronne, de les défendre efficacement contre l'opposition des parlements. Mais cette limitation de l'initiative royale est assez légère et elle est utile et au monarque et au pays, car elle est pour les deux une garantie de prudence et, de plus, elle rend plus facile l'entente. Le respect et la liberté traversent ainsi sans froissement les inévitables conflits qu'amène une divergence passagère de vues et de volontés.

Mais pourquoi deux Chambres au lieu d'une?

Pour ralentir, assagir et mieux harmoniser l'action des pouvoirs publics, surtout dans un pays à tendances démocratiques.

Une Chambre, issue du suffrage universel et en contact perpétuel avec les revendications et les exigences populaires, tend à précipiter son action et à voter des lois sans maturité suffisante. Quand elle ne rencontre devant elle qu'un contrôle et qu'une barrière, la personne du monarque, entourée de ses ministres responsables, elle est trop portée à se croire au-dessus d'eux et à leur imposer ses volontés. Il en résulte un antagonisme fréquent et qui peut mener un pays aux plus violentes crises.

Pour éviter ce dualisme, il est sage d'ériger, à côté de la Chambre démocratique, qui répond aux exigences du self-government, une Chambre aristocratique, ayant un pouvoir égal, mais une origine différente; représentant davantage l'esprit d'ordre et de tradition; sachant ralentir, par le contrepoids de nouvelles délibérations, l'activité trop précipitée de la première Chambre; capable d'arrêter ou d'améliorer, par l'autorité d'un nouveau vote, les vices d'un premier vote; et apte, en cas de conflit, à s'interposer entre cette première Chambre et le pouvoir royal, pour faire prévaloir les concessions utiles et les honorables transactions.

Voilà, en peu de mots, la raison d'être de cette seconde Chambre.

A cet effet, il faut que le recrutement de cette seconde Chambre, du côté des électeurs et du côté des éligibles, soit sensiblement différent et de nature plus aristocratique. Dans tous les pays à régime moderne, il en est ainsi, mais avec des formes très variées. La Chambre haute en Angleterre, grâce au maintien de la pairie héréditaire et à la création de nouvelles pairies par le monarque, offre l'image d'une Chambre très aristocratique, peut-être même trop aristocratique, car elle passe pour être le grand conseil du souverain et semble n'avoir pas assez d'indépendance et, par suite, pas assez d'autorité dans les conflits avec la Chambre des communes. Aussi l'action de celle-ci est-elle prépondérante. Cette action heureusement est garantie contre les excès de l'esprit démocratique par une sage limitation du suffrage universel et par l'ensemble des institutions politiques et

sociales de ce pays, aussi attaché à la tradition et à l'autorité qu'ami du progrès et de la liberté (1).

La Chambre haute, pour pouvoir servir de contre-poids à la Chambre basse, en corriger ou en limiter les écarts trop démocratiques, s'il y a lieu, doit savoir conquérir le respect du peuple et s'assurer une autorité équivalente à celle de l'autre Chambre. Mais, dira-t-on, comment peut-elle y réussir avec une base d'électorat et d'éligibilité plus étroite? N'y a-t-il pas à craindre qu'elle ne passe pour une Chambre de privilégiés, d'arriérés, et qu'on ne la nomme, en argot populaire, la Chambre des coffres-forts ou des vieilles perruques, tandis que la première prétendra représenter la nation toute entière et posséder le droit le plus fort? Et, s'il en est ainsi, une majorité trop démocratique,

(1) Reproduisons ici en note les traits caractéristiques du régime anglais : L'esprit conservateur maintenu par une forte aristocratie (survivance et création, par le roi, de pairs et de pairies); le respect de la tradition; la coexistence d'un gouvernement central et de pouvoirs régionaux puissants; le nombre assez restreint de fonctionnaires, avec un traitement élevé qui permet les bons choix; la prépondérance de la Chambre des communes; les progrès de la législation dans un sens démocratique et libéral; le règne de la justice favorisé par l'inamovibilité et l'indépendance de fortune des magistrats; le souci d'une bonne administration obtenue par la gratuité des fonctions législatives et la nomination à vie de certaines autorités (sous-secrétaires d'Etat permanents, lords-lieutenants, etc.), placées auprès des ministres, shérifs et autres personnalités plus ou moins éphémères; la garantie de la liberté individuelle (jurés, courte durée de la procédure, absence de procédure inquisitoriale et de ministère public jusqu'en 1879); l'initiative des lois de finances appartenant exclusivement à la couronne, — car depuis 1706, la Chambre des communes s'est imposé cette limite dans l'intérêt public... et grâce à cette disposition pleine de sagesse, l'Angleterre, seule en Europe, a pu réduire sa dette au cours du siècle; — les mesures prises contre la corruption électorale; la sage extension du droit de suffrage avec une sage limitation pour en écarter les incapables (lois de 1832, 67, 84). — Ainsi, une maison d'une valeur locative de 250 francs ou le payement d'un loyer de 250 fr. confère le droit électoral. Cette condition laisse hors de l'électorat environ 5 millions d'adultes en âge d'être électeurs; — le vote des étudiants dans les universités et des femmes aux conseils des comtés; les pouvoirs très grands des juges de paix; enfin, le rôle constitutionnel du monarque, qui plane au-dessus des partis et jouit du grand et profond respect de toutes les classes sociales.

Au moment où nous écrivons ces lignes, le parti Whig, dominant dans la Chambre des communes, cherche à réduire le droit de veto, tel qu'un antique privilège l'a attaché à la pairie. Mais quel que soit le résultat de la lutte actuelle, le *régime anglais* n'en subira pas de réforme radicale.

Assurément, un pareil régime ne se crée pas de toutes pièces : c'est le résultat d'une longue évolution de principes, de mœurs et d'institutions qui datent des origines de la race et surtout de sa civilisation médiévale, à l'époque où l'Archevêque de Cantorbéry, le Cardinal E. Langton, à la tête des barons anglais, imposa au roi Jean-sans-Terre la *grande charte* constitutionnelle.

dans la Chambre émanée des masses populaires, ne respectera pas plus l'autorité de la Chambre haute que celle du roi. Cette éventualité, dans ce système, n'est-elle pas réelle et n'est-elle pas périlleuse?

Nous l'admettons. Aussi faut-il s'en préoccuper et essayer de la conjurer. On le peut si la base électorale de la Chambre haute, tout en étant plus restreinte, s'appuie toutefois sur toute la nation. Comment y arriver? En liant le droit électoral pour le recrutement de la Chambre haute à une preuve de capacité, jugée de haute valeur par tous et accessible à tous, à savoir un degré élevé d'instruction, qui rende le vote plus éclairé et plus indépendant. Ce degré d'instruction peut à la fois se déduire d'examens réglés par la loi et d'une présomption justifiée par le caractère de certaines professions.

Une Chambre issue de pareils suffrages aurait plus de prestige et pourrait s'assurer autant d'autorité que l'autre. Quant aux conditions de l'éligibilité, elles sont moins importantes que les conditions de l'électorat et nous ne verrions pas grand inconvénient à les identifier.

On obtiendrait, par ce moyen, une Chambre haute où la foule ignorante, imprévoyante et servile n'ait pas d'accès, et qui puisse, par son prestige et son autorité, servir de frein efficace aux oscillations trop brusques et trop violentes d'une Chambre basse, où l'influence de cette foule se ferait trop sentir.

4. La dernière condition, exigée pour l'organisation des pouvoirs publics chez les peuples civilisés, est plus complexe. Nous l'avons définie « *une participation au gouvernement de tous les citoyens capables, par un suffrage obligatoire et secret, qui, tout en étant universel, soit modérément hiérarchisé et adapté à la représentation distincte des grands intérêts de la nation* ».

Le plus important des droits est le droit électoral pour l'élection des membres du parlement accessible à tout le peuple, car c'est de l'exercice de ce droit que dépend la valeur du gouvernement. De bons mandants feront les bons mandataires. Cela étant, on peut se demander d'après quels principes doit être constitué le corps électoral pour que l'élection offre le plus de garanties pour la capacité des élus et la solidité du gouvernement. Ce sont là les deux considérants à concilier. D'une part, le gouvernement sera

d'autant plus solide qu'il s'appuie, par un corps électoral plus large, sur un consentement plus étendu du peuple. D'autre part, il sera d'autant plus éclairé et plus dévoué au bien public que les suffrages sont plus éclairés et mieux inspirés par l'amour du bien public ou des intérêts généraux de la nation.

A cet effet, il faut une première limitation pour exclure l'inexpérience de l'âge.

Pour l'exercice d'un droit aussi important que le droit électoral et la participation aux affaires publiques, on peut exiger un âge plus avancé que la simple majorité civile. On pourrait reculer cet âge à 25 ans sans injure pour personne, puisque on en fait une condition égale pour tous. Même pour la Chambre haute, on pourrait adopter 30 ans, si l'on veut dans cette Chambre plus d'expérience et de maturité de jugement.

Une seconde limitation, que nous avons déjà insinuée plus haut dans le développement de notre première proposition, ce serait un degré d'instruction inférieur, au moins le « savoir lire, écrire et calculer », en exigeant en outre pour l'électorat de la Chambre haute un degré d'instruction supérieur.

La limitation portant sur l'indignité issue d'une condamnation pour crime ou délit se justifie d'elle-même.

La limitation par un cens très modeste s'imposerait, si le suffrage est simple et uniforme, pour empêcher l'oppression des capacités par le nombre et prévenir le vote de lois fiscales, qui rançonneraient les classes supérieures au profit injustement exagéré des classes inférieures.

Mais ce mal peut être évité par le suffrage universel, *modérément hiérarchisé*.

Faisons connaître ce système électoral par un échantillon-type : la loi électorale belge de 1893 pour la Chambre des représentants.

La base du système est le droit de vote accordé à tous les citoyens âgés de 25 ans. Mais cette loi du nombre est amendée par d'excellents correctifs.

Un premier correctif est la seconde voix accordée au petit propriétaire, qui a su acquérir son habitation ou s'assurer à la Caisse d'épargne ou en rentes nationales un capital représentant une somme de 2.000 francs.

Un second correctif est une nouvelle voix accordée au père de famille âgé de 35 ans et habitant une maison taxée à la contribution personnelle pour un impôt minimum de 5 francs. Cette voix peut être cumulée avec la précédente.

Un troisième correctif, ce sont encore deux voix ajoutées à la voix commune à tous, mais sans cumul avec les deux précédentes, pour les hauts capacitaires, c'est-à-dire pour ceux qui ont suivi avec succès les cours complets d'un enseignement moyen, ce dont peut témoigner un diplôme universitaire ou une fonction qui exige une pareille instruction.

En résumé, tous les citoyens possèdent de droit une voix et tous peuvent atteindre à trois voix, moyennant garanties particulières de capacité, de stabilité, d'esprit d'ordre et d'économie. La limite des trois voix ne peut être dépassée.

Ces trois voix constituent ainsi une prime aux citoyens instruits, laborieux, économes.

Ce suffrage respecte le *principe d'égalité* sainement entendu, car tous peuvent mériter cette prime, et il sauvegarde le *progrès dans l'ordre,* car il assure la prépondérance, non au nombre brutal, mais au mérite.

Ce système possède en lui-même des garanties de stabilité; car la majorité, qui a mérité le privilège du vote plural, ne saurait être disposée à s'en laisser dépouiller. Seuls, les meneurs socialistes ou les ultra-démocrates, hantés par l'utopie de l'égalitarisme niveleur, et cherchant leur force dans la masse illettrée, réclament la substitution du suffrage universel pur et simple à ce suffrage général, si modérément et si raisonnablement hiérarchisé.

En outre, nous voudrions voir organiser ce suffrage général sous forme d'une représentation distincte et proportionnelle des grands intérêts de la nation, sans nous dissimuler les difficultés de cette organisation, qui présuppose un état social à régime corporatif bien constitué.

Plusieurs considérants militent en faveur de cette organisation du droit électoral pour les Chambres, surtout pour la Chambre basse, la Chambre la plus démocratique.

Le premier considérant, de caractère négatif, et toutefois très important, est l'efficacité de ce système pour empêcher les divisions des partis politiques de s'aligner et de se creuser dans le sens des divisions sociales de race, de classe et de

religion, qui sont si funestes pour la paix et la prospérité publiques. Nous avons déjà signalé ce considérant dans la première partie de cette thèse.

Le second considérant, d'ordre positif, concerne les avantages propres de ce système. Là se trouve un excellent terrain pour une concurrence de dévoûment, dont le bien commun profitera sans antagonismes trop violents et sans trop criants abus. La prospérité économique de toutes les classes et de toutes les branches du travail national intéresse tous les citoyens et peut exciter entre tous une généreuse émulation de recherches et d'efforts.

Sur ce terrain aussi peuvent se produire sans grand péril les oscillations de la balance électorale et les alternances de la victoire et du pouvoir entre les partis rivaux.

Cette division devrait être ramenée à un petit nombre de sections bien délimitées (intérêts religieux et moraux ou religion et enseignement à tous les degrés, — sciences, arts et professions libérales, — armée et administration, — agriculture, — industrie, — commerce). Chacune de ces divisions serait portée à choisir pour représentants ses membres les plus capables et les plus influents, ceux qui savent le mieux faire valoir les exigences stables ou passagères des intérêts qu'ils représentent et en concilier la défense avec les exigences des autres classes d'intérêts et avec les principes généraux de la justice sociale.

Un pareil système, remplaçant le suffrage universel amorphe, unirait mieux les différentes classes des citoyens, les attacherait davantage au gouvernement, où ils auraient leur représentation distincte et les protégerait mieux contre les programmes utopistes des idéologues et contre les revendications outrées et nuisibles au bien commun. Grâce, en effet, à ces sections si distinctes des électeurs et des élus, aucune classe de citoyens ne serait prépondérante et ne pourrait réussir à faire valoir en sa faveur des mesures vraiment préjudiciables au bien commun. Le système même des compromissions et des coalitions injustes entre ces différentes classes d'intérêts pour s'opprimer entre elles, ne saurait revêtir un caractère bien grave et mener aux antagonismes violents comme on le voit actuellement dans les partis politiques, parce que la division des partis actuels, tenant à une conception radicalement différente du bien

commun, conception en même temps *assez vague et équivoque,* favorise beaucoup plus les ambitions et les haines politiques et permet beaucoup mieux aux habiles d'exploiter la crédulité des masses. La division, au contraire, des grands intérêts par cadres distincts, limite le débat électoral à des problèmes concrets et à des solutions tangibles, où chaque classe de citoyens a une compétence spéciale et sait mieux se protéger contre les sophismes et les déclamations des politiciens. La pratique même de ce régime calmera les passions et adoucira les conflits, que la différence des intérêts peut provoquer au début, parce que la durable solidarité de ces intérêts se manifestera de plus en plus et révèlera mieux à tous les avantages d'une entente mutuelle fondée sur cette solidarité.

Enfin, le bien commun demande que le vote soit *secret* et *obligatoire.*

Il doit être *secret,* pour qu'il soit protégé contre les tentatives de corruption et émis avec la sécurité de l'indépendance.

Il doit être *obligatoire,* d'abord, pour que la corruption électorale, écartée des urnes électorales par le secret du vote émis, ne prenne sa revanche sur les électeurs douteux ou hostiles par une contrainte morale pour qu'ils renoncent à l'exercice de leur droit; ensuite, pour que tous les citoyens, se sentant liés par le devoir électoral, contribuent, par un vote conforme à leurs convictions et à leur conscience, à faire des Chambres ce qu'elles doivent être : la représentation aussi fidèle que possible des opinions et des vœux du pays (1).

(1) L'abstention est le trait caractéristique des élections dans le pays, même les plus démocratiques, où le vote n'est pas obligatoire. En France, le tiers et parfois une moitié des électeurs s'abstient de prendre part au vote. En Suisse, il en est de même. Ainsi, dans le seul canton de Berne, où il y avait en 1900 128,714 électeurs inscrits, on a compté seulement 55,372 votants pour le Conseil national. Dans l'arrondissement d'Emmenthal, sur 17,378, il n'y a eu que 5,883 voix émises, et, dans celui du Jura-Sud, sur 12,984, 4,495.

La représentation proportionnelle porterait quelque remède à ce fléau de l'absentéisme; car il est assez naturel que les partis qui se savent en minorité, sans espoir d'arriver à la majorité, négligent le travail et même le devoir électoral.

Au reste, nous voudrions joindre au vote obligatoire le vote proportionnel, si celui-ci est équitablement organisé et ne risque pas de trop affaiblir la majorité, dont la force fait la force même du gouvernement.

Thèse XXII.

L'autorité civile possède, entre les limites de la loi naturelle et des lois constitutionnelles, le triple pouvoir, LÉGISLATIF, EXÉCUTIF, JUDICIAIRE, dont l'exercice, réglé par la justice générale, crée pour tous les citoyens des obligations de conscience.

Nous allons analyser séparément les notions et les principes qui nous donneront l'intelligence de ces trois pouvoirs ainsi que des fonctions qui leur appartiennent en propre et des devoirs qui en résultent pour les membres de la société. Notre travail d'analyse et notre examen devront surtout porter sur le premier pouvoir, le plus important et le régulateur des deux autres.

Première proposition.

L'autorité civile possède le POUVOIR LÉGISLATIF. Ce pouvoir, qui doit être réglé, entre les limites de la loi naturelle et des lois constitutionnelles, par la justice générale, crée dans son légitime exercice pour tous les citoyens des obligations de conscience.

1. *Notions générales sur les lois.*

Nous emprunterons ces notions à notre *Philosophie morale*, où on les retrouvera, avec les principes fondamentaux qui les éclairent et les appuient.

Une *loi morale* est un principe d'ordre universel et stable, qui, en agissant sous forme d'une cause exemplaire et finale, dirige efficacement les volontés libres vers une fin honnête.

L'*efficacité* de cette cause exemplaire et finale s'appelle d'un nom spécial : *obligation*.

L'*obligation* consiste dans le *lien nécessaire et indissoluble* qui unit la *fin spéciale*, vers laquelle la loi nous dirige, au *vrai bien* de la raison et de la volonté, car la volonté n'est efficacement dirigée que par l'amour de son bien. L'obligation ne constitue pas une nécessité physique, inconciliable avec la liberté, mais une *nécessité morale*, provenant d'un motif *absolument efficace ou décisif* sur une *volonté raisonnable*.

L'*obligation* est la *note formelle* de la loi ; car c'est la note ou l'élément qui différencie une loi proprement dite d'une simple maxime morale. L'*honnêteté* de la loi en est un élément essentiel, mais non l'élément caractéristique, car elle affecte bien des actes non obligatoires.

Le *principe d'obligation* provient de la volonté efficace du législateur de lier l'acte commandé à la fin propre de chaque citoyen. Or, le pouvoir de créer pareil lien ne peut venir que de Dieu, qui nous a donné notre fin. Ce pouvoir se nomme autorité. Aussi, toute vraie autorité vient de Dieu, car elle implique le droit de commander aux consciences.

A son sommet, le *principe d'honnêteté* de tous les actes humains comme de toutes les lois divines et humaines vient de la raison divine; la *force obligatoire* des lois vient de la volonté divine. C'est là une thèse fondamentale de philosophie morale.

Toutes les lois humaines, d'ordre ecclésiastique, domestique, civil, ont leur fondement dernier, fondement dernier de leur honnêteté et de leur force obligatoire, dans la loi naturelle.

La *loi naturelle* peut se définir : la volonté éternelle et efficace de Dieu voulant que l'ordre moral soit inviolablement gardé, telle que cette volonté se manifeste et apparaît promulguée dans la nature humaine, ou mieux dans les relations essentielles de la nature humaine avec sa fin dernière. La nature humaine n'est pas le principe réel de la loi naturelle, comme le prétendent Kant et toute l'école autonomiste, ce n'est que le *signe objectif* et l'*interprète* de cette loi.

Les lois *positives* sont les lois ajoutées — d'où le mot positif (posita) — à la loi naturelle, sans en découler nécessairement, mais empruntant à la loi naturelle son *principe*, qui est une

autorité légitime, sa *fin*, qui est la protection efficace du bien commun, et sa *force obligatoire*, provenant du lien entre ces lois et la conscience des citoyens.

Parmi les lois positives se trouvent les lois civiles.

2. *Définition de la loi civile.*

Pour mettre à nu, dans une définition complète de la loi civile, tous les éléments essentiels qui la constituent, nous dirons que la loi civile est une *ordonnance stable et générale de la raison, conforme à la loi naturelle, établie et promulguée, avec une autorité légitime, par le chef de la société civile, pour le bien commun de cette société.*

Reprenons une à une ces notions, pour en préciser et en justifier le sens.

1. La loi est une ordonnance de la *raison*. La loi civile ne peut émaner ni du bon plaisir, ni de l'intérêt personnel, ni de la passion du législateur. Elle doit émaner de sa seule raison jugeant ce qu'exige le bien commun de la société.

La raison, dont émane la loi, doit être éclairée aussi complètement que possible sur les motifs, les prescriptions et les conséquences certaines ou probables de la loi ainsi que sur la corrélation de la loi nouvelle avec les lois anciennes auxquelles elle s'ajoute. Tout l'édifice législatif doit être en effet rationnellement coordonné. Pareille œuvre requiert mûre délibération et discussion approfondie pour dissiper les ignorances et les préjugés qui peuvent l'obscurcir. C'est dans ce but que la discussion publique des lois au parlement est préparée par des délibérations privées au sein de commissions parlementaires, formées de membres spécialement compétents, parfois même par le recours aux avis de corps consultatifs extraparlementaires.

2. La loi civile doit être *générale et stable*. Son aptitude à durer et à s'appliquer non à quelques individus, mais à tous, ou à une classe entière, est un élément naturel de la loi. Aussi ne doit-on abroger ou modifier une loi que rarement et pour motif grave. Le respect général des lois et le bon ordre de la société exigent cette stabilité. Nous avons déjà dit le motif spécial pour lequel il faut s'abstenir de remanier les lois constitutionnelles.

3. Le caractère de généralité, qui affecte la loi, n'en concerne pas seulement le sujet, mais la *fin*. La loi civile

doit être faite pour le *bien commun de la société*. Alors même que la loi a pour fin immédiate un bien particulier, ce bien particulier doit être compris et poursuivi par le législateur avec son lien de subordination à cette fin générale de la société civile, qui a été l'objet d'une de nos thèses précédentes. L'importance et le mérite relatif des lois se mesurent même sur cette proportion entre le bien particulier que la loi vise à réaliser et le bien commun de l'ordre social.

4. La loi civile doit être *conforme à la loi naturelle*. En effet, pour atteindre son but, qui est le bien commun de la société, elle doit se rattacher à l'ordre où se trouve notre vraie fin ou le bien suprême de l'homme, sinon le bien particulier qu'elle tend à procurer serait un faux bien. Or, la loi naturelle constitue la détermination la plus générale de cet ordre, soit individuel, soit social, qui règle la fin de l'humanité. La loi civile doit donc s'y conformer.

Cette conformité à la loi naturelle peut s'entendre de deux manières : d'une manière stricte et positive, quand les lois civiles ont pour objet certaines prescriptions ou prohibitions de la loi naturelle, dont la définition et la sanction civile intéressent la fin propre de la société civile; ou, dans un sens plus large, quand elle détermine pour cette même fin ce que la loi ne détermine pas, en abandonnant cette détermination, trop dépendante des circonstances si variées où se meut une société, aux pouvoirs qui la régissent. Les lois contre le duel, l'ivresse publique, la pornographie, les actes de violence ou d'injustice publiques, appartiennent à la première catégorie des lois civiles. Les conditions légales qui déterminent la validité des contrats, la répartition des impôts, les mesures pour assurer la prospérité du commerce ou de l'industrie appartiennent à cette seconde catégorie.

5. La loi civile doit être *établie par une autorité légitime*. Pour lier les volontés par le lien de contrainte morale qui s'appelle une obligation de conscience, il faut un pouvoir venant directement ou indirectement de Dieu, qui, seul, a pouvoir et droit absolu sur la personne humaine. Or, ce pouvoir et ce droit relatif pour commander à la conscience s'appellent l'autorité. Cette autorité est dite légitime quand elle dérive de ce pouvoir absolu de Dieu et qu'elle s'exerce dans la sphère des actes pour lesquels elle est faite.

6. Enfin, la loi civile doit être *promulguée* pour obliger. Il faut un signe extérieur et authentique, reconnaissable pour l'ensemble des citoyens à des caractères distinctifs, pour manifester avec clarté et certitude le libre décret émané de l'autorité légitime; car une loi, vraiment douteuse pour notre raison, ne saurait créer une obligation certaine pour notre conscience.

Quand la loi, grâce à une promulgation suffisante, est objectivement certaine pour les membres de la société, l'ignorance ou le doute subjectif, qui provient du manque d'attention quoique non coupable des citoyens, leur est *imputée à faute*. Dans ce cas, la violation *matérielle* de la loi, par suite de cette incertitude subjective, est punie comme si elle était *formelle*. L'intérêt général explique ce désaccord entre le for intérieur où il n'y a pas faute et le for extérieur où la faute est présumée, par l'impossibilité pour le pouvoir civil de juger le for intérieur et le péril de s'en remettre là-dessus à la déclaration des citoyens. La société suppose, pour le maintien plus sûr de l'ordre public, que tous les citoyens ont la sollicitude nécessaire pour connaître les lois qu'ils ont à observer. Elle n'excuse donc pas l'ignorance de la loi *(ignorantia juris)*; elle n'excuse dans certains cas que l'ignorance du fait *(ignorantia facti)*, ou l'ignorance de certains faits auxquels la loi s'applique, quand on peut présumer que ces faits, à raison de leur caractère peu manifeste, ont échappé à l'attention de l'intéressé, sans faute de sa part.

C'est pour éviter ces regrettables désaccords entre le for intérieur et le for extérieur dans l'ignorance des faits auxquels s'applique la loi, que le législateur doit s'efforcer de rendre la promulgation de la loi aussi parfaite que possible et limiter les applications à des ordres de faits faciles à connaître et à vérifier.

En pénétrant plus à fond quelques-unes des notions trouvées dans la définition de la loi civile, nous apprendrons à juger les conditions requises pour que les lois civiles soient justes. L'homme, législateur imparfait, ne fait pas des lois parfaites : parfois même, sous l'empire de ses passions, de ses préjugés ou de ses ignorances, il fait des lois mauvaises.

3. *Conditions pour qu'une loi civile soit juste.*

Commençons par nous rappeler sur ce point l'enseignement si clair et si substantiel de S. Thomas, reproduit dans notre thèse XIX, article 1.

Nous pouvons ramener les conditions auxquelles doit satisfaire la loi civile, pour être juste, à quatre : la *légitimité de son principe;* — la *bonté de sa fin;* — l'*équité de ses prescriptions;* — l'*efficacité de ses moyens d'exécution.*

1. Considérée dans son *principe,* la loi civile doit être *légitime.*

Le principe de la loi est l'autorité dont elle émane. Il faut que cette autorité ou le droit de lier les consciences par une obligation qui constitue la force morale de la loi, s'étende sur toute la matière de la loi et puisse s'exercer sur les personnes pour qui la loi est faite. Quand, au lieu d'une loi proprement dite, on n'a qu'un décret émané d'autorités locales et inférieures ou un arrêté ministériel, il suffit, pour la force obligatoire de ce décret ou de cet arrêté, qu'il appartienne à la sphère d'action de ces pouvoirs inférieurs et que l'autorité supérieure n'intervienne pas pour le casser ou le modifier.

2. Considérée dans sa *fin,* la loi civile doit être *bonne.*

Pour que la fin de la loi civile soit bonne, il faut qu'elle tende de sa nature à produire un bien particulier subordonné au bien commun ou à la fin générale de la société civile et qui soit, par conséquent, conforme à la loi naturelle.

La loi civile peut manquer à la fin générale de la société civile et à la loi naturelle de deux manières. Elle peut y manquer sous forme *d'opposition* proprement dite, quand elle prescrit ce que la loi naturelle proscrit ou vice-versa, par exemple, quand elle donne l'ordre de coopérer formellement à une violation certaine des droits de la conscience ou des exigences évidentes, soit de la justice commutative, soit de la moralité publique : dans ce cas, nous n'avons pas le devoir, pas même le droit de lui obéir; le bon citoyen, sans ostentation et sans révolte proprement dite contre les pouvoirs publics, doit se récuser. La résistance passive par l'abstention, poussée, s'il le faut, jusqu'à la démission, si l'ordre donné concerne quelque fonction publique, dont il est revêtu, s'impose à sa conscience, quand le concours

qui est demandé à l'exécution d'une loi injuste est formel et a une matière grave pour objet. La loi civile peut ensuite manquer à la loi naturelle, sous forme de *déviation évidente,* sans opposition formelle, quand elle prescrit des choses non mauvaises en soi, mais à la fois inutiles et onéreuses, et qu'ainsi elle dévie évidemment de son but qui est l'intérêt général de la société. Telles sont les lois qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des gouvernants, ou qui imposent de lourdes charges pour de maigres avantages, ou qui favorisent un ordre d'intérêts aux dépens d'un autre ordre tout aussi légitime. « Ce sont là, dit S. Thomas, dans un texte déjà cité, plutôt des actes de violence que des lois... Aussi n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le trouble public, motif pour lequel un homme doit même savoir sacrifier son droit privé. »

Parfois la déviation de la loi naturelle dans la loi civile n'est pas sensible par les effets directs, particuliers et immédiats de la loi, mais seulement par ses effets indirects, médiats, généraux, et par ses lointaines répercussions sur le bien commun de la société. C'est à quoi les législateurs doivent bien prendre garde. Telles sont les lois qui entravent les libres initiatives dans l'ordre des fins et des moyens honnêtes, comme les lois de monopole ou de réglementation trop systématique en fait d'enseignement, d'industrie et d'art. Telles sont également les lois qui développent, au sein d'un peuple, les tendances moins parfaites et les activités moins utiles au détriment des activités et des tendances meilleures. De cet ordre sont les lois qui favorisent les jouissances énervantes ou ruineuses et les lois qui provoquent à la désertion des travaux industriels ou agricoles d'ordre privé, en multipliant outre mesure et en mettant à la portée du grand nombre les fonctions faciles et lucratives, qui coûtent plus qu'elles n'ajoutent à la prospérité publique. Telles sont également les lois qui sacrifieraient ou laisseraient sacrifier, aux prétendues exigences de l'ordre économique, la santé des travailleurs, l'éducation des enfants, la sécurité et l'avenir des familles ouvrières.

Voilà pourquoi les législateurs doivent bien posséder tous les principes du droit individuel, du droit social et du droit domestique, pour ne jamais les contredire ni en dévier dans les lois qui y touchent.

3. Considérée dans ses *prescriptions* vis-à-vis des citoyens, la loi civile doit être *équitable.*

Elle doit, en évitant toute forme de favoritisme, exprimer vis-à-vis de tous et le plus parfaitement possible le *principe de justice distributive et d'équité.* Tous les membres de la société doivent être traités comme des égaux en ce qui concerne les droits et les devoirs publics, les avantages et les charges de l'ordre social. S'il y a des privilèges, il faut qu'ils soient la récompense du mérite, afin qu'ils en deviennent le stimulant ou qu'ils se justifient comme moyens exigés par le besoin même du service public. L'équité, enfin, demande que la loi n'exige pas d'efforts qui excèdent la moyenne des forces humaines et qu'ainsi il soit possible à tous de l'observer.

Le principe de justice distributive et d'équité doit être surtout la règle du législateur dans la détermination des charges fiscales et militaires, dont nous aurons à traiter plus bas. Chacun doit, en général, contribuer, dans une mesure proportionnelle à ses moyens, à la défense et à la prospérité durable de la patrie : toutefois, dans les circonstances exceptionnelles, les exigences du bien commun peuvent imposer des charges extraordinaires aux citoyens dont la capacité ou les ressources supérieures peuvent seules assurer le salut de la patrie. Mais pour déserter ainsi le principe de justice distributive en exigeant de certains citoyens des sacrifices plus lourds que des autres, il faut un cas de nécessité. La justice générale, qui a pour objet formel les exigences du bien commun, autorise cette infraction à la justice distributive, quand elle est nécessaire pour sauvegarder l'intérêt général. Un citoyen doit savoir se sacrifier, même complètement, pour le bien de sa patrie; mais le législateur ne peut demander ce sacrifice qu'à toute extrémité. Ce principe trouve son application principale dans les lois qui concernent la défense, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, de l'ordre social et des intérêts nationaux.

4. Considérée enfin dans ses *moyens d'exécution*, la loi civile doit être *efficace.* Le pouvoir civil ne doit faire que des lois dont il puisse contrôler les applications et assurer l'exécution, car des lois décrétées et non appliquées ou sanctionnées sont fréquemment violées. Quand cette violation reste impunie, elle affaiblit, en le déconsidérant, le pouvoir qui les établit et altère le respect général de la loi dans la

conscience publique. De plus, quand il s'agit de prescriptions vraiment onéreuses, les lois, dont le pouvoir social ne peut assurer le contrôle et l'exécution, rendent trop dure la condition des citoyens honnêtes vis-à-vis de ceux qui ne le sont pas. Les premiers croient devoir subir les charges de la loi par conscience, et les seconds s'en débarrassent. Il suit de là qu'en décrétant des lois qui peuvent soulever contre elles les passions et les intérêts privés, le pouvoir civil doit en déterminer nettement les prescriptions et s'assurer les moyens de surveillance et de répression qui suppléent à l'inefficacité de la loi morale sur la conscience des citoyens mal éclairés ou peu honnêtes.

Il convient, à cet effet, que les prescriptions ou les prohibitions de la loi se réduisent à des actes bien précisés dans leurs caractères extérieurs et pouvant être vérifiés facilement et à coup sûr par les agents du pouvoir exécutif. Une loi, sous ce rapport, est d'autant plus parfaite que, par la précision palpable de son texte, elle offre peu de prise à la fraude privée ou aux complicités des fonctionnaires publics.

Citons, à titre d'exemples, quelques formules de lois qui, considérées à ce point de vue, devraient être regardées comme mauvaises lois : la loi qui décréterait que chacun doit donner au fisc le vingtième de son revenu ou de son bénéfice; car, comment contrôler la déclaration faite par l'intéressé? — celle qui interdirait le droit de critiquer les actes du gouvernement; car qui définira la critique? — celle qui proscrirait tout luxe; car le luxe est chose essentiellement relative et variable; — celle qui, en termes absolus, défendraient aux femmes de s'adonner à aucun travail propre aux hommes; car, sans spécification détaillée, on troublerait nombre de métiers et de ménages, où la femme est employée à un travail qui semble mieux convenir à l'homme.

4. *Division des lois.*

La division la plus générale des lois se fait au point de vue de leur *principe formel,* qui en est la force obligatoire, et au point de vue de leur *objet matériel,* qui constitue les différentes classes de prescriptions édictées par les lois d'après la nature des actes humains qu'elles régissent.

Au point de vue de la force *obligatoire,* qui en est le principe formel, les lois admettent les divisions suivantes :

Les *lois non pénales* ou lois sans sanction pénale. Il ne faut pas que toutes les lois civiles soient revêtues d'une sanction pénale ; car la sanction spirituelle de la loi naturelle s'étend aux lois civiles d'après leur importance, et parfois cette sanction, jointe à celle de l'opinion publique, peut suffire.

Les *lois pénales* ou lois qui joignent à la sanction de la loi naturelle une sanction temporelle, déterminée dans le texte même de la loi civile.

Les *lois purement pénales* ou lois qui n'ont d'autre force obligatoire que cette sanction temporelle, sans que la conscience soit liée de façon absolue à leur accomplissement. De pareilles lois s'imposent à la volonté sous forme disjonctive : ou observer la loi ou s'exposer à subir la sanction pénale décrétée par le pouvoir civil contre les violateurs de la loi. Il appartient à l'autorité (raisonnable) du législateur de décider s'il veut créer par sa loi une obligation absolue dans la conscience des citoyens, ou s'il suffit à l'effet visé par la loi qu'elle ne soit munie que de cette sanction purement pénale. Quand il ne résulte, de la violation d'une loi civile même assez fréquente, qu'une légère lésion du bien social, on ne peut supposer que le législateur ait voulu charger la conscience des citoyens d'une obligation d'ordre spirituel et éternel. Le bon sens et la bonne volonté générale des citoyens, joints à la crainte de la sanction temporelle, attachée à ces lois civiles d'ordre secondaire, protègent suffisamment celles-ci contre l'abus trop grand des violations.

Les *lois impératives* et les *lois prohibitives* renferment leur définition dans leur sens étymologique.

Les *lois permissives* ou lois qui autorisent certains actes, en les couvrant d'une protection juridique : ce sont des lois qui garantissent à certains droits une inviolabilité juridique, en accordant à leur possesseur une action valable devant le tribunal civil contre leur violateur. On ne peut les confondre avec des *lois de tolérance*, qui se contentent de ne pas prohiber certains actes plus ou moins coupables ou même nuisibles au bien commun, mais pas au point d'exiger la répression des pouvoirs publics.

Les *lois infirmatives*, nommées aussi *irritantes* et *résolutoires*, qui frappent certains actes ou les effets de certains actes de caducité ou d'invalidité judiridique. Dans ce sens,

une loi peut être infirmative d'une loi ou d'une coutume antérieure par une abrogation formelle ou virtuelle.

En résumé, la loi civile *définit, commande, défend, punit, permet, protège, tolère et invalide* dans l'ordre politique et juridique dont elle a la garde.

Au point de vue de leur *objet matériel* ou de la nature des actes humains, sur lesquels portent leurs déclarations, s'offre d'abord une large division entre les *lois constitutionnelles* ou fondamentales, qui règlent l'action générale des pouvoirs publics ainsi que les droits généraux des citoyens, et les lois ordinaires établies par le pouvoir législatif. Cette division regarde aussi le *principe formel* des lois, puisque les premières lois sont plus importantes par l'autorité qui les a créées et par la fin pour laquelle elles furent créées.

La division des lois, faite exclusivement d'après leur objet matériel, est multiple et se fractionne en nombreuses sous-divisions, que l'inspection d'un code de lois révèle à première vue. La philosophie du droit ne doit pas pénétrer dans ce détail.

Nous avons déjà exposé et démontré, dans les autres sections du *Droit naturel* et dans la première thèse de cette section, les principes généraux qui régissent la matière de toutes ces lois. Nous n'avons ici qu'à compléter ces exposés en ce qui concerne quatre espèces de lois, qui offrent un intérêt particulier : les *lois fiscales*, les *lois criminelles*, les *lois militaires* et les *lois de police*.

5. *Principes concernant les lois fiscales.*

L'Etat a besoin d'argent pour remplir ses multiples fonctions et rendre les multiples services que requiert le bien commun de la société. Les dépenses doivent être équilibrées par les recettes. C'est aux citoyens, à qui profitent les services de l'Etat, à fournir l'argent des recettes. Qui désire être bien servi doit vouloir payer les dépenses nécessitées par les services rendus.

Trois principes doivent régler la législation fiscale : le principe d'une *prévoyante modération*, celui d'une *répartition vraiment juste* et celui d'une *perception sûre, discrète et économique*.

1. Une *prévoyante modération* doit régler toutes les charges budgétaires pour éviter les aggravations d'impôts. A cet effet, l'Etat doit supprimer ou restreindre le plus possible les services qui entraînent de grandes dépenses non justifiées par leur fin. Il ne peut gaspiller l'argent de tous en travaux simplement utiles, sans raison de nécessité sociale largement entendue, encore moins en travaux de simple apparat et de vaine ostentation. Toutefois, il peut viser à la magnificence de certains édifices publics, qui personnifient quelque grande idée nationale, comme sont, par exemple, le palais du Souverain, le palais de la Nation, renfermant le Sénat et la Chambre des députés, les palais de justice, les ministères, les hôtels du gouvernement dans les provinces et les hôtels de ville, à la construction et à l'entretien desquels doit contribuer le budget local pour la plus grosse part. A un titre spécial, la capitale, comme étant la résidence du Souverain, doit être dotée de monuments en harmonie avec la grandeur et la richesse de la nation. Notre thèse sur la magnificence trouve ici une application naturelle. Cette magnificence, entendue au sens si bien défini par Aristote, ne se confondra jamais avec la prodigalité. Aussi, pour tous les travaux qu'il fait exécuter, l'Etat doit-il exiger des entrepreneurs des devis précis et complets, pour n'être pas entraîné, par manque de prévoyance, à des dépenses exagérées, comme il est arrivé pour le palais de justice de Bruxelles, dont le coût total a été dix fois plus fort que ne portait le premier devis.

La modération prévoyante dans ses dépenses doit aussi empêcher l'Etat d'assumer des obligations fiscales, dont il ne peut limiter le développement et les conséquences. C'est ainsi que bien des économistes regardent les assurances obligatoires de l'empire allemand, concentrées entre les mains du pouvoir, comme manquant à ce principe de sage prévoyance. L'Etat s'y est chargé d'opérations financières pleines d'aléa, obligé qu'il est de faire fructifier chaque année d'énormes capitaux et de servir un chiffre d'indemnités et de pensions qui pourrait excéder notablement le revenu de ces capitaux. Le budget de l'Etat doit suppléer la différence. Cependant, ce qui nous déplaît le plus dans cette loi, c'est le caractère deux fois obligatoire de l'assurance, — assurance obligatoire à base obligatoire. L'Etat y a accepté

de grandes charges, qui peuvent aller en croissant; mais nous devons reconnaître que les ressources de l'empire ne font que s'accroître et que le supplément à payer par l'Etat du fait de ces assurances est une largesse assez modérée, vu sa répartition universelle et égale sur l'ensemble des classes inférieures.

La France nous fournit quelques exemples saisissants de ce manque de prévoyance et de modération dans les obligations fiscales assumées par le gouvernement. Ces exemples constituent une excellente leçon de choses, que nous mettrons sous les yeux de nos lecteurs.

La première leçon nous vient de la loi de 1853. Jusque-là, les fonctionnaires civils n'avaient pas de pension réglée par la loi. Il existait seulement dans diverses administrations des caisses spéciales alimentées par des retenues sur les traitements et certains subsides annuels. Le gouvernement impérial saisit les fonds de ces diverses caisses, en s'engageant désormais à servir des pensions d'un chiffre déterminé. Même, il prétendit, sur des calculs et des tableaux dressés par d'habiles actuaires, pouvoir indiquer au corps législatif le montant des dépenses. A la séance du 25 mai 1853, le commissaire du gouvernement fixa ce montant à 23 millions pour le moment actuel, puis, ajouta-t-il, on arrivera, mais dans trente ans seulement, à un total de 29 millions qui sera le *maximum*. Le 13 mai, M. Baroche, président du Conseil d'Etat, confirma solennellement cette déclaration, contestée par certains députés, dans l'exposé des motifs du projet de loi, renfermant, disait-il, plusieurs tableaux discutés et adoptés par le Conseil d'Etat.

Voilà l'affirmation officielle. Quels sont les faits?

Le maximum des 29 millions était atteint sous l'empire au bout de quinze ans : dans le budget de 1869, les pensions civiles figuraient pour 29,053,000 fr. Le chiffre continua à croître : vingt-deux ans après, en 1875, le montant s'élevait à 41,800,000 fr., et depuis il a presque doublé, car il figure au budget de 1901 pour 79,300,000 fr. Sur ce chiffre, les retenues ont donné 28,094,000 fr.; l'Etat dut suppléer 51 millions. Voilà ce qu'étaient devenus les calculs *certains et positifs* de 1853.

Cherchons une seconde leçon sur les conditions de prévoyance et de modération auxquelles doit satisfaire une loi financière, dans un projet de loi, ayant pour objet

les pensions ouvrières, projet de loi dont le principe est juste mais dont les applications exigent des connaissances et des calculs très complexes. Ce projet de loi, rédigé par M. Guieysse, assure à tout salarié, ayant fourni un certain nombre d'années de travail et arrivant à l'âge de 65 ans, une pension de retraite qui serait au minimum de 360 fr. par an. S'il cessait avant cet âge de pouvoir travailler, il recevrait une pension dite d'invalidité de 200 fr. au moins. En cas de mort, à un âge quelconque, les veuves et les enfants recevraient un capital de 500 fr. par tête: mais ceci fut discuté. Pour payer ces pensions, obligatoires pour tous, trois ressources obligatoires sont indiquées : une cotisation des ouvriers, 5, 10, 15 centimes par jour, suivant leur salaire, — une cotisation égale des patrons, plus un versement par eux de 25 cent. par ouvrier étranger occupé, sans droit pour celui-ci à la pension; — une contribution de l'Etat pour un chiffre *illimité*.

Pour juger du sérieux avec lequel ont été établies les bases de ce rapport, demandons-nous à combien de travailleurs le rapporteur de la loi projetée croit que la loi s'applique. Il fixe ce chiffre à *8 millions* dans son premier rapport, et un an après dans son second rapport à *10 millions*. Il reconnaît donc lui-même qu'il s'est trompé du quart dans sa première évaluation d'une donnée souverainement importante et qui ne semble pas inaccessible à une bonne enquête.

Quant aux charges de l'Etat, comment les connaître? Le rapporteur les fait débuter par *53 millions*, et les fait monter, après trente-cinq ans, à un maximum de 120 à 125 millions. Or, il est impossible de fixer de pareils chiffres, même à un tiers près. L'exemple précédent l'a démontré (1).

(1) Citons deux autres exemples très instructifs.

Le gouvernement de Napoléon III avait créé une « caisse nationale des retraites pour la vieillesse », qui reçoit les sommes que lui apportent soit les ouvriers, soit les patrons pour leurs ouvriers. Cette caisse rendait le service de garder ces fonds, d'en donner des intérêts, de joindre ces intérêts au capital et enfin de servir aux ouvriers, à un certain âge, une pension en rapport avec le capital accumulé en leur nom. Ici, remarquons-le, l'Etat n'avait pas accepté la charge d'ajouter une contribution aux cotisations et de fixer un chiffre ferme de pension qu'il paierait; mais seulement de servir un intérêt *fixe* des capitaux déposés. Or, la seule fixité du taux de l'intérêt avait occasionné au trésor, de 1875 à 1882 inclus, pour 227,000 pensionnés une perte dépassant 72 millions. Même un député a affirmé à la Chambre (séance du 4 avril 1895) que M. Loubet,

Ce projet de loi, déjà si plein d'aléa et de redoutables éventualités pour le budget français, sembla encore trop modéré aux députés socialistes. M. Mesureur demanda, dans son contre-projet, 60 ans au lieu de 65 ans pour le service de la pension, alors qu'on estime à 800,000 le nombre des pensions qui devront un jour être servies pour l'âge de 65 ans. En outre, la Commission de la Chambre exprima le désir que, pour commencer, on donnât de suite une petite pension de 100 francs à tout individu âgé de 65 ans; mais le ministre des finances l'avertit qu'il fallait, pour cela, au moins 80 millions. Enfin, on a vu les ouvriers mineurs menacer d'une grève générale si on ne leur accordait, après vingt-cinq ans de travail, donc environ à 40 ans, 2 francs par jour! Pour le moment, ils se contentent de 2 francs par jour après trente ans de travail et 50 ans d'âge, — alors que la loi allemande ne promet ses pensions qu'à 70 ans et que ces pensions, actuellement, ne montent en moyenne qu'à 170 francs!

Empruntons une dernière leçon à la plus grande des démocraties modernes. A la fin de la guerre de sécession, on régla les pensions de cette guerre aux blessés, veuves, orphelins, en portant au budget de 1865 une somme de 16,380,000 dollars.

président de la commission des finances, avait reconnu que la caisse nationale des retraites avait un déficit de plus de 100 millions, antérieur à la loi de 1886. Cette loi remplaça le taux fixe de l'intérêt par un taux variable. Voilà à quelles erreurs ont abouti les prévisions des calculs officiels!

La Compagnie des chemins de fer Paris-Lyon-Marseille, qui a 40,000 inscrits à sa caisse de retraite, avait promis à son personnel des pensions fixes. Mais, à raison de la baisse constante du taux de l'intérêt, elle a été forcée de revenir sur cette promesse. « Cette Compagnie, disait au Congrès de l'économie sociale de 1899 l'un de ses ingénieurs, feu M. Jules Michel, bien qu'elle ait porté son versement personnel pour ces retraites de 7 °/o du traitement à 15 °/o, a constaté que cette caisse présentait, par rapport au capital nécessaire, un déficit de 94 millions. « De même, la Compagnie du Nord, bien qu'elle ait un moindre personnel et qu'elle verse à la caisse spéciale de retraite 9 °/o des traitements, a constaté un déficit de 45 millions sur le capital nécessaire pour ses pensions. Cependant les deux compagnies possèdent de bons *actuaires,* calculateurs habiles. D'où viennent donc ces erreurs? D'éventualités très difficiles à prévoir.

Mais voici qui est plus fort. Les *friendly societies* de l'Angleterre sont des sociétés de secours mutuels, qui possèdent des caisses de retraites pour leurs membres. Eh bien, le *Chief Registrar* de ces sociétés déclara il y a environ trente ans, dans son rapport annuel, que sur *23,000* de ces sociétés alors existantes, il ne pouvait pas répondre de la solvabilité de plus de *vingt.* Cependant, les ouvriers anglais du skilled labour, qui ont organisé ces sociétés, sont généralement positifs et calculateurs et ils ont une instruction notablement au-dessus de celle de nos ouvriers. Ce fait prouve l'aléa de toutes ces combinaisons financières, que le peuple accepte de confiance, sans en soupçonner les périls.

Il paraît que ces veuves et ces orphelins se multiplièrent beaucoup plus que ne diminuèrent par la mort les pensionnés. La somme requise pour ces pensions ne cessa de croître tant et si bien qu'elle est actuellement de *141 millions* de dollars, soit près de 750 millions de francs, représentant au moins un million de pensions, et ce qui surprend, c'est que ce chiffre reste invariable depuis plusieurs années. Que dire des législateurs qui ont fait une pareille loi et qui en laissent s'aggraver ainsi les obligations? Serait-il vrai que ces pensions leur servent à rétribuer les services électoraux? (1)

Nous croyons que ces leçons de choses feront mieux comprendre la nécessité d'une prévoyante modération dans les projets de lois qui entraînent des charges budgétaires. C'est ici qu'on doit compter non seulement avec ce qu'on voit, mais avec ce qu'on ne voit pas; non seulement avec ses prévisions, mais avec ce qui pourrait arriver contre ses prévisions.

La prévoyante modération de l'Etat, dans sa législation et son administration financières, consiste donc à ne décréter que les dépenses nécessaires pour des services nécessaires, en calculant avec prudence les conditions ou la répercussion de ces services et de ces dépenses dans l'avenir.

Pour couvrir ces dépenses, l'Etat doit fixer une *quotité* d'impôts suffisante, sans rejeter sur les générations futures, à l'aide d'emprunts non justifiés, des charges accablantes.

Les *emprunts* constituent des ressources extraordinaires pour des besoins extraordinaires. Un gouvernement sage doit, autant qu'il le peut, les éviter. Que les recettes de chaque année soldent les dépenses de chaque année.

Toutefois, il y a à distinguer les emprunts *productifs* et les emprunts *improductifs*. Les premiers servent à créer des instruments de production ou des sources de valeurs, comme, par exemple, des chemins de fer, des canaux, des installations maritimes. Les seconds servent à payer des services ou des acquisitions dont le peuple jouit, mais sans

(1) Nous avons emprunté ces exemples à deux articles très instructifs de M. Hubert Valleroux dans le *Correspondant* (10 juin 1901) et dans la *Réforme sociale* (16 octobre 1902). — Cf. une brochure de M. Cheysson, *De l'imprévoyance dans les institutions de prévoyance.*

apport d'intérêts au trésor, comme sont les constructions de monuments décoratifs, les dépenses militaires, l'amélioration des services publics, l'augmentation des traitements de fonctionnaires, les subsides aux œuvres d'utilité gratuite. Les emprunts productifs peuvent s'amortir d'eux-mêmes; les emprunts improductifs ne devraient être contractés que pour parer, par des ressources exceptionnelles, à quelque besoin exceptionnel, et il faudrait, passé l'état de crise, en organiser l'amortissement normal avec les recettes ordinaires. Celles-ci doivent, en règle générale, couvrir toutes les dépenses des services et des acquisitions dont la nation jouit, sans que le trésor en tire profit (1).

D'après Paul Leroy-Beaulieu, dans son *Traité de la science des finances* (liv. I, chap. I), on peut estimer léger l'impôt qui ne dépasse pas le vingtième des revenus bruts, soit 5 à 6 °/₀; modéré, celui qui oscille dans le voisinage de 8 °/₀; lourd, celui qui atteint 10 °/₀, et outré, celui qui dépasse 14 °/₀.

D'après cette estimation du savant économiste, on pourrait regarder comme léger l'impôt prélevé en Belgique, car il va de 5 à 6 °/₀; comme modéré l'impôt anglais, qui est de 8 1/2 °/₀; comme lourd l'impôt français, qui atteint 12 °/₀, et outré l'impôt italien, qui monte à 14 °/₀ (2).

On pourrait proposer une réforme à la vieille théorie des impôts et se demander si l'Etat ne ferait pas bien de

(1) Comme exemple typique, signalons le gouvernement français, qui réussit à accroître si régulièrement ses impôts et sa dette qu'il tient la tête de tous les gouvernements du monde, sauf l'Italie, dans ce double progrès, et, toutefois, les ressources de la nation sont en recul sur celles de ses rivales. Depuis plusieurs années, le déficit du budget doit être comblé par des aggravations d'impôts et parfois par de nouveaux emprunts. La dette de la France dépasse 32 milliards et exige le service d'un milliard de francs d'intérêts, alors que la dette de l'Allemagne n'atteint pas 17 milliards avec des impôts moindres et cela malgré la formidable aggravation de ses dépenses militaires (978 millions de marcs en 1902 contre 458 en 1880.)

Cependant, il faut reconnaître que la plus grande partie des emprunts français sont productifs d'intérêts et que les créanciers de la dette française sont pour la plupart des Français. De cette façon, les intérêts de la dette ne sortent pas du pays et les Français, étant créanciers de l'Etat, sont plus intéressés à le soutenir. Toute autre est la condition de la dette italienne, qui a passé, en quarante ans, de 2 milliards à 15 milliards!

(2) Cf. le P. Vermeersch, S. J., *Quæstiones de justitia*, q. III, cap. II, n. 100. Voyez au n. 120 les graphiques ingénieusement dressés par le P. Schaffers, S. J., pour représenter le système des impôts prussiens.

spéculer sur la dépréciation graduelle des capitaux, entraînant l'abaissement graduel des intérêts, surtout des intérêts sûrs, comme sont les intérêts des fonds d'Etat, pour emprunter d'énormes capitaux, qu'il ferait valoir dans des travaux d'utilité publique, ces travaux devant rapporter, outre l'intérêt modeste qui serait servi aux créanciers, un gros bénéfice utile pour équilibrer les budgets futurs.

Nous répondons, au nom des principes incontestables du droit naturel, qui règlent la fin et la mission de l'Etat, que pareille spéculation lui est interdite. Notre thèse XIX a mis en pleine lumière l'objet et les limites de la mission de l'Etat dans l'ordre économique : en supprimer les abus, y protéger, y stimuler et y aider les libertés privées, enfin suppléer l'insuffisance de celles-ci en ce qui constitue la prospérité durable de la société. L'Etat ne peut donc s'y ériger en rival ou concurrent des libres initiatives, il ne peut s'y faire spéculateur ou entrepreneur, disputant aux citoyens actifs et habiles les instruments de leur travail et les sources de leurs bénéfices. Il n'en a pas le droit.

Au reste, il ne possède pas les qualités requises pour vaincre, sans abus de pouvoir, les plus habiles et les plus forts des concurrents de la liberté. Nous avons fourni, dans notre Droit social, assez de preuves et d'exemples qui le démontrent. Que l'Etat fasse exécuter le plus économiquement possible les travaux que réclame l'intérêt général, mais qu'il n'entreprenne pas des travaux non nécessaires pour gagner de l'argent. Cette voie lui est fermée, et, s'il s'y risque, il y comptera, nous apprend l'histoire, plus de revers que de succès.

2. La quotité de l'impôt étant déterminée d'après les règles d'une prévoyante modération, voyons d'après quel principe doit s'en faire la *répartition*.

Ce principe ne saurait être autre que le principe de *justice distributive*, combiné avec le principe de l'*égalité* des citoyens dans les sacrifices que leur demande l'intérêt général.

Comment appliquer ces deux principes en présence de ces grandes inégalités de fortunes qui différencient les citoyens?

Quelques-uns répondent : par l'*impôt progressif* ou l'impôt dont le pourcentage prélevé sur le capital ou les revenus croît avec le montant de ce capital ou de ces revenus. On

demandera, par exemple, 3 °/₀ à ceux qui possèdent 100,000 fr., 4 °/₀ à ceux qui possèdent 200,000 fr., 6 °/₀ à ceux qui possèdent un million, etc.

Quel est le principe spécieux sur lequel repose cette théorie, que nous avons déjà réprouvée?

C'est le principe d'égalité mal entendu. Le sacrifice d'argent, subi pour le bien commun, dit-on, doit être égal chez tous les citoyens soumis à l'impôt. Or, il en coûte autant de donner 3 °/₀ à ceux qui possèdent 100,000 fr. que de donner 6 °/₀ à ceux qui possèdent un million.

Mais pareille appréciation est *hors de la compétence du pouvoir civil*. Aussi conduirait-elle aux applications les plus arbitraires. On pourrait soutenir qu'un homme riche, qui possède dix millions, ne devrait pas restreindre son rang et sa condition de vie s'il est réduit à cinq millions, et que, s'il est raisonnable, ce sacrifice doit lui peser moins qu'un sacrifice de 100 fr. demandé à la modeste aisance. L'Etat pourrait ainsi se faire le co-propriétaire de tous les citoyens riches et les rançonner à discrétion.

Puis, dans la réalité des choses, la richesse de consommation est quelque chose de *relatif*. L'éducation reçue, les habitudes acquises, le rang social, les charges de famille en augmentent ou en diminuent les exigences. Un ouvrier célibataire, qui a un salaire de 5 fr., peut avoir du superflu; un millionnaire peut ne pas savoir faire face aux charges de son rang et de sa famille. L'Etat, qui ne légifère que par formules raides et générales, ne peut atteindre la complexité et la variabilité de tous ces éléments, qui échappent au reste à sa compétence, vu qu'ils sont en partie d'ordre *qualificatif et subjectif*.

De plus, pour apprécier le sacrifice subi par l'impôt, il faudrait distinguer l'emploi du revenu qui peut devenir ou un bien de consommation on un instrument de nouvelle production. Un rentier qui ne fait rien et dépense ses 50,000 fr. de revenus en jouisseur stérile, vaut-il l'industriel faisant 50,000 fr. de bénéfices, qui réduit sa condition de vie pour n'en dépenser que le tiers et applique les deux autres tiers à améliorer et agrandir son industrie? L'impôt progressif, qui se règle sur l'égalité des sacrifices faits à l'Etat, doit-il à ce titre frapper le travailleur utile autant que le jouisseur stérile, les biens de production autant que les biens de consommation?

L'impôt progressif doit être absolument rejeté. THIERS, dans son livre sur *La propriété* (chap. III), l'a nommé un « arbitraire odieux ». Ajoutons « et très périlleux ».

Il en est ainsi. Le principe de l'égalité des sacrifices, admis comme principe de justice dans la répartition des impôts, est un mauvais principe, car il est irréductible à une règle sûre et claire, et, par suite, il mène aux conséquences les plus arbitraires et les plus outrées. Il doit faire la joie des socialistes, car il leur permet de procéder logiquement à la réalisation de leur grand rêve : l'égalisation des fortunes. En outre, comme l'Etat ne saurait apprécier et comparer les sacrifices à subir par les citoyens dans leurs fortunes que par le rapport de ces sacrifices avec les jouissances ou les utilités que procurent ces fortunes, on reconnait virtuellement à l'Etat compétence et autorité pour juger ces jouissances et ces utilités et pour en déterminer la légitime mesure. En décrétant l'égalité des sacrifices, un Etat se met sur la pente qui mène au droit de déterminer la mesure des jouissances et des utilités raisonnables auxquelles peut servir la fortune. Le principe de l'égalité des sacrifices, dont l'Etat serait constitué juge, peut le pousser ainsi à vouloir décréter l'égalité des jouissances et l'égalité des fortunes.

Les sociologues appartenant à la démocratie modérée n'acceptent, il est vrai, la théorie de l'impôt progressif basé sur l'égalité des sacrifices qu'avec des *tempéraments*. Ils répudient l'impôt progressif *à raison constante*, où le pourcentage croît sans limite, pour adopter soit l'impôt progressif *par tranches avec proportion dans chaque tranche et arrêt à un taux maximum modéré*, soit l'impôt *progressif continu*, mais *à progression de plus en plus lente* et tendant *vers une limite modérée, pour se confondre peu à peu avec l'impôt proportionnel*. Mais quoi de plus arbitraire et de plus illogique que ces deux systèmes? Que répondre aux socialistes leur reprochant de n'oser pas appliquer le principe de l'égalité des sacrifices et de la taxation progressive là où les applications du principe apparaissent plus évidentes et apportent plus de soulagement aux classes inférieures? Il n'y a rien à répondre, sinon qu'on a peur de la *logique* du principe, parce qu'on se défie de la *vérité* du principe (1).

(1) Le système de l'impôt progressif, modéré et, par suite, arbitraire et illogique, plait aux sociologues enclins au socialisme d'Etat, car il en exagère la compétence

Comment donc appliquer rationnellement, à la répartition des impôts, le principe de justice distributive?

Nous répondons : Par l'impôt *proportionnel et dégressif* : proportionnel au delà de la limite des besoins généraux des classes inférieures, dégressif en deça de cette limite.

Cet impôt implique donc une *règle objective et uniforme*, savoir la *proportion* avec la *richesse* des contribuables et un *correctif* également clair et uniforme, la suppression des *inégalités formelles*, que créerait l'application de la règle uniforme *aux ressources indispensables de la vie, lesquelles ne constituent pas une richesse proprement dite.*

Justifions le principe de cette proportionnalité de l'impôt à la richesse proprement dite; puis nous en justifierons le correctif, en le déduisant des arguments mêmes qui en établissent le principe.

et le droit; il plaît également à certaine école démocratique pour un motif plus louable, parce qu'il soulage plus les classes inférieures.

Le système de l'impôt proportionnel est le plus généralement admis par les sociologues et économistes classiques, même de l'orthodoxie catholique la plus scrupuleuse. comme M. Ch. Périn. Cf. CAUWÈS, *Cours d'économie politique,* t. II, l. 2, s. 3. — Les théologiens scolastiques comme MOLINA, t. II, D. 661-674; LUGO. D. 36, et LESSIUS, D. 33, se contentent d'enseigner que les impôts doivent répondre au degré de la richesse ou des moyens « pro viribus », « secundum facultates ». Cette formule, un peu vague, s'entend bien plus naturellement de l'impôt proportionnel que de l'impôt progressif. Nous donnerons plus bas les textes plus explicites de SUARÈS.

TAPARELLI semble se prononcer pour l'impôt progressif et invoque pour lui Smith et J.-B. Say; mais au fond tous les trois ont plutôt en vue le principe de l'impôt *dégressif*. Voici, en effet, le texte de TAPARELLI, *Essai de droit naturel,* liv. V, chap. VI, nº 1178, note *b*) : « La société doit procurer à chaque individu des avantages proportionnés à ses droits; et certainement le droit du pauvre à l'*existence* l'emporte sur le droit du riche à une *aisance superflue;* de là la justice de l'impôt progressif. » Say l'a dit après Smith : « L'impôt progressif est le seul équitable : qui osera soutenir qu'un père doit retrancher un morceau de pain à ses enfants, pour fournir son contingent au luxe des monuments publics? » Ce raisonnement justifie simplement un certain impôt différentiel, de telle sorte que l'impôt ne frappe pas le besoin comme il frappe le superflu. C'est aussi notre avis.

Le principe de l'égalité des sacrifices et des droits doit être limité aux différences non *de degré,* mais *d'espèce,* qui seules sont claires, incontestables et universelles. La théorie de la détaxe et de la dégression, avec une application totale pour le *nécessaire* et une application partielle pour l'*aisance sans superflu,* cadre très bien avec l'égalité des droits et des sacrifices entendus dans ce sens élargi, qui ne considère que les différences spécifiques. Mais, jadis, les mots si heureux de détaxe et d'impôt dégressif n'étaient guère employés et les idées bien distinctes faisaient défaut.

Le principe de cette proportion dérive logiquement de la *justice distributive qui proportionne les charges aux services rendus.*

Demandons-nous quels services l'Etat rend aux citoyens.

Il les protège dans leurs *personnes* et dans leurs *biens.*

La protection des personnes doit être *la même vis-à-vis de tous.* L'Etat se doit également à tous. La charge personnelle, acceptée en retour de cette protection personnelle, est également la même en tous. Tous les citoyens doivent également à l'Etat leur respect, leur soumission et leur dévoûment. *Au besoin, tous doivent être prêts à lui sacrifier même leur vie.* Ce devoir est au-dessus des inégalités de rang et de condition sociale. Une vie d'homme vaut une autre vie d'homme.

Les *différences* de services et de charges n'ont pour objet que les *biens matériels*, non universellement nécessaires à l'entretien de la vie, car celui-ci s'identifie avec l'existence de la personne humaine.

Cette protection de la richesse affecte une triple forme. L'Etat protège les citoyens dans l'*acquisition sûre*, dans la *possession stable* et dans la *jouissance continue de leur richesse.*

A ce service, qui coûte gros à l'Etat, doit répondre la charge de mettre l'Etat à même de rendre ce service si important.

Écartons aussitôt une conception outrée de cette compensation du service que rend l'Etat par la charge que doit accepter le citoyen.

L'Etat ne doit pas être envisagé comme l'associé des citoyens dans l'acquisition, la possession et la jouissance de leur fortune et ayant droit à une part égale au service rendu. Créé par la volonté générale, il ne peut, au nom de cette volonté, tirer des citoyens une richesse qui ne se rapporte pas au bien général. L'Etat ne peut se faire payer ses services que pour pouvoir les rendre.

D'autre part, il est impossible de déterminer ce que coûte chaque service de l'Etat dans ces applications individuelles, pour pouvoir en exiger de chaque citoyen le remboursement exact. Mais cela n'est pas nécessaire : le bien général, qui est la raison d'être et la fin de l'Etat, ne saurait exiger cette

détermination mathématique des remboursements répondant aux débours de l'Etat pour chaque citoyen.

Que doit donc raisonnablement vouloir la volonté générale de la nation, qui fonde les droits et les devoirs de l'Etat, au point de vue du bien général?

Elle doit raisonnablement vouloir, selon le principe d'égalité entre tous les citoyens, que tous contribuent aux services que leur rend l'Etat dans la protection de leur richesse, selon la mesure générale de ces services.

Or, celui qui acquiert, possède, consomme dix fois plus qu'un autre, tire des services de l'Etat dix fois plus d'utilité. Il est juste qu'en retour de dix fois plus de services il accepte dix fois plus de charges, pour indemniser l'Etat de tous ces services organisés pour le bien commun de la nation.

Voilà l'impôt proportionnel dûment justifié, avec exclusion, à ce point de vue de la justice distributive, tant de l'impôt progressif que de l'impôt égalitaire. Les services de l'Etat n'étant pas progressifs mais proportionnels dans la protection des grandes fortunes, les charges imposées à la grande fortune ne doivent pas être progressives, mais proportionnelles.

En outre, les trois services que rend l'Etat aux riches en protégeant l'acquisition, la possession et la jouissance de leur richesse, pourraient, de façon équitable et pratique, donner lieu à trois charges fiscales qui y correspondent. Cependant, l'acquisition et la possession ne doivent pas être atteintes séparément par parties proportionnelles, parce que ce sont deux états différents du même objet. L'un est en vue de l'autre. Toutefois la sécurité durable dans la possession coûte à l'Etat et doit être payée par le possesseur.

Aux différents modes d'acquisition, protégés par l'Etat, correspondent l'impôt successoral, les différents impôts qui frappent *la translation ou la mutation des biens entre vifs;* l'*impôt sur les revenus et les bénéfices,* qui sont des acquisitions continues; la *taxe* qui frappe, en France, les *transmissions des valeurs françaises;* le *revenu de ces valeurs,* l'*introduction des valeurs étrangères,* et les *opérations de bourse.* Le principe de ces impôts et de ces taxes est juste. Resterait à juger le montant de ces impôts et de ces taxes, la vérification des titres de ces taxes et leur mode de

perception. Nous n'avons ici qu'à réclamer, au nom de la justice distributive, la modération et la proportionnalité de la taxation.

A la possession des valeurs soit immobilières, soit mobilières, protégée par l'Etat, correspondent les *impôts directs*, dont la taxation devrait également s'étendre à tous les biens possédés et, autant qu'il est possible, se proportionner à leur valeur durable.

Enfin, à la protection étendue sur la jouissance et la consommation, correspondent les *impôts indirects* et les *droits de douane*. L'Etat prélève sur la jouissance des citoyens une indemnité proportionnelle pour ses multiples services de protection sur tous les biens qui en sont l'objet.

Mais nous devons ajouter à cet énoncé de principes quelques remarques pratiques et signaler ensuite le correctif, qui en doit tempérer les applications.

Faisons d'abord remarquer que ces trois espèces d'impôts ne sauraient pas être parfaitement organisés sous leur forme distincte et dans une mesure proportionnelle. Il y en a dont on ne peut pas bien vérifier ni évaluer le titre; alors on compense le déficit de l'un par l'autre; mais on doit prendre garde, en pareil cas, que la distribution des impôts ou des taxes ne frappe pas deux fois, sous des formes différentes, le même objet et que le prétendu impôt *de remplacement* ne soit au fond un impôt *de superposition*. Mieux on sait atteindre et frapper le capital, moins on doit en taxer le revenu; et, vice versa, moins on sait atteindre ce capital, plus on peut en frapper les revenus ou les bénéfices, si ceux-ci sont manifestes.

Il serait injuste de frapper lourdement à la fois le *capital* et le *revenu*. En Angleterre, l'impôt sur le revenu est un impôt de remplacement : il en remplace plusieurs autres. Il est modéré et, en outre, il varie d'après les besoins du gouvernement, — ce qui est un excellent principe de sagesse politique, — on ne lui demande parfois que 0,40 °/₀ du revenu; en règle générale, 2 ou 2 1/2 °/₀. Une crise aiguë, comme jadis la guerre de Crimée, l'a fait monter à 6 °/₀. En Prusse, l'impôt sur le revenu est presque l'impôt direct unique. Il est également assez modéré, quoique à forme progressive. Il s'élève à moins de 4 °/₀ pour les grands revenus de

100,000 marcs, qui comptaient en 1897 plus de 2,000 possesseurs, et au delà il ne progresse pas; mais il s'abaisse et ne demande que 0,62 °/₀ pour les revenus de 900 marcs. Cette limite est son point de départ (1).

Notre seconde remarque concerne les impôts *de consommation.*

Outre qu'ils se justifient en eux-mêmes par les services que rend l'Etat aux consommateurs et aux jouisseurs, grâce

(1) A consulter pour l'Allemagne un excellent travail de M. Georges Legrand : *L'impôt sur le capital et le revenu en Prusse; réforme de 1891-1893,* in-12 de 104 pages (Ch. Peeters, Louvain) et pour les taxes françaises sur les valeurs mobilières, un travail d'analyse et de critique fort bien fait de M. Aug. Mélot : *Des impôts sur les valeurs mobilières en France,* in-8 de 189 pages (même imprimeur). On consultera également avec fruit le remarquable discours de M. Mélot, sénateur et bourgmestre de Namur, concernant le projet d'impôt communal sur le revenu, d'un rendement fixé à 300,000 francs. Ce projet, conçu à la légère et avec une déplorable méconnaissance des principes qui régissent la matière, a été critiqué et réfuté par M. Mélot avec une rare compétence et une parfaite logique. (Voir ce discours dans l'*Ami de l'Ordre,* 7 décembre 1902.)

Reproduisons ici deux extraits du célèbre discours de Jules Roche, à la Chambre des députés (5 et 6 décembre 1904).

En Angleterre, l'income-tax a été établi en 1798 pour faire face à la guerre contre la Révolution française, puis rétabli en 1803; enfin de nouveau rétabli en 1842 par Robert Peel, pour remplacer les impôts provenant des tarifs douaniers abolis par l'introduction du libre échange (après la campagne de Cobden) et certains impôts de consommation. L'income-tax a cinq divisions ou cinq cédules : la *cédule A* comprend l'impôt sur le revenu du propriétaire du sol ou de la maison; la *cédule B,* le revenu que tire l'occupant du sol ou de la maison; la *cédule C,* le revenu des fonds d'Etats quelconques; la *cédule D,* le revenu des affaires (business tax), des professions et du travail sous quelque forme qu'il s'exerce, médecins, industriels, marchands, certains employés, et les revenus des valeurs mobilières qui ne se trouvent pas dans la catégorie *C* (chemins de fer, sociétés industrielles, sociétés de banques); enfin la *cédule E,* les impôts sur les traitements, les pensions, les salaires. Notons que l'income-tax est *dégressif.* Il ne frappe que les revenus au-dessus de 150 livres; puis, entre 150 et 700, il défalque 150 livres pour frapper le reste. Il varie d'après les besoins. Gladstone a pu le réduire à 2 pence. Il est monté à 5 °/₀ pour soutenir la guerre du Transvaal.

En Prusse, la loi du 11 juin 1891 (l'impôt sur le revenu, 85 articles), chef-d'œuvre de serrurerie et de mécanique législative pour atteindre tous les revenus par tous les moyens d'investigation, de contrainte, de démonstration, d'exécution et de poursuite. Pas de fissures. Mais application dure et brutale, dira J. Roche, répondant à la législation et à l'administration publique, raide et dure. L'einkommensteuer prussien est un impôt personnel sur tout le revenu. Il a été perfectionné par un impôt supplémentaire en 1893, pour atteindre des sources qui échappaient.

Il est progressif de 0,57 °/₀ à 5 au maximum. Il comprend 26 catégories ou 26 échelons.

Il est vexatoire dans le contrôle sur les réclamations des contribuables. On l'interroge sur tout. En 1900, il y a eu 250,945 appels devant le tribunal supérieur, soit 8 °/₀; 202,899 ont été reconnus fondés. L'administration des finances conteste en moyenne une déclaration des contribuables sur trois.

à sa surveillance universelle et à toute sa politique commerciale, ils offrent des avantages spéciaux : ils sont moins sentis, car ils sont disséminés sur les achats de toute l'année; — ils peuvent être évités en grande partie et être payés, quand on a de l'argent, car on est libre de régler ses achats comme on veut; — ils peuvent être assez facilement réduits aux exigences de la justice distributive, et par dégression, et même par quelques degrés de progression qui n'offrent pas ici l'arbitraire de l'impôt progressif sur le capital et le revenu, car on juge la nature objective des choses et non l'état interne et subjectif des hommes : on peut donc, à coups sûrs et justes, dégrever le nécessaire, atteindre modérément l'utile et frapper plus fort, même avec quelque gradation, le superflu; — ils sont payés par les étrangers aussi bien que par les citoyens, ce qui allège le fardeau de ceux-ci; enfin, ils complètent utilement les impôts directs, qui seuls seraient trop onéreux.

Notre dernière remarque concerne la *contribution personnelle et mobilière*, comme la valeur locative de la maison, la valeur du mobilier, le nombre des portes et des fenêtres et des foyers, les domestiques, les chevaux, la livrée et tout ce que l'on peut nommer les signes extérieurs de la richesse. Ces impôts se rattachent au fond à ceux qui frappent la consommation ou la jouissance de la richesse. Ils peuvent aussi, comme *signes* de la richesse, compléter les impôts qui frappent le capital ou les revenus ou suppléer ces impôts, pour la partie du capital ou des revenus qui se dérobe aux constatations du fisc. Ces impôts sont donc raisonnables; mais ils doivent être bien étudiés dans leurs effets. L'impôt sur les fenêtres, par exemple, porte les citoyens à réduire le plus possible dans leurs demeures l'entrée de l'air et de la lumière, ce qui est anti-hygiénique. Là aussi, il faut discerner l'utile du superflu et atteindre ce qui flatte l'imagination, les sens et la vanité, sans répondre à un besoin général de la nature humaine (1).

(1) Comme exemple, analysons le budget de la Belgique de l'année 1896 dans ses recettes brutes, dont il faudrait défalquer les frais de perception. L'impôt foncier a rapporté 25,111,000 fr.; — la contribution personnelle et mobilière, 19,480,000 fr.; — les patentes, 7,000,000 fr.; — les redevances sur les mines, 800,000 fr. — les droits d'entrée, 31,872,133 fr., outre 7,327,866 fr. pour le fonds communal; — accises sur les vins étrangers : 3,576,000 fr., plus 1,925,000 fr. pour le f. c.; — accises sur les eaux-de-vie indigènes : 23,875,546 fr., plus 11,124,454 fr. pour le f. c.; — accises

Après nos explications précédentes, nous pourrons être court sur le *correctif* que réclament les applications matérielles de l'impôt proportionnel, pour en écarter les *inégalités formelles*. Ce correctif s'obtient par le *dégrèvement* en faveur du nécessaire des classes inférieures. Il est exigé par l'argument même de l'égalité des citoyens devant les charges publiques, qui fonde le principe lui-même de la justice distributive dans la répartition des impôts. L'impôt ne doit jamais occasionner, pour une des classes sociales, une souffrance ou un sacrifice pénible que ne partagent pas les autres classes. Ce serait là une inégalité formelle qui romprait l'égalité que l'impôt personnel prétend réaliser. De là l'heureuse théorie de l'impôt dégressif en tout ou en partie, qui peu à peu se vulgarise. La Belgique en fait de larges applications, tant pour les contributions personnelles que pour les droits d'entrée et les impôts de consommation. L'idéal toutefois n'est pas encore atteint (1).

Mais, pour bien répartir les impôts, le législateur ne doit pas seulement considérer l'*assiette* de l'impôt, mais son

sur bières et vinaigres : 10,325,250 fr., plus 5.559,750 fr. pour le f. c. ; — accises sur les sucres : 4,557,300 fr., plus 2,152,508 fr. pour le f. c. ; — accises sur la margarine : 400,000 fr. ; — accises sur le tabac : 900,000 fr. : — enregistrement, où sont compris les droits de mutation et les actes constitutifs de contrats : 24,100,000 fr ; — droits de succession : 20,525,000 fr. ; — droits de timbre : 6,500,000 fr. ; — péages de rivières et canaux : 1,565,000 fr. ; — enfin, le service des chemins de fer, postes et télégraphes a rapporté 164,623,900 fr. contre 110,437,398 fr. de dépenses au ministère chargé de ce service. Mais il faudrait tenir compte de l'intérêt et de l'amortissement du capital emprunté pour l'acquisition de cet outillage productif.

Ce tableau est très suggestif. Il montre que nos impôts sont assez bien répartis. Toutefois, certains postes comme les mines, les patentes, l'accise sur l'alcool, devraient rapporter davantage. Puis, on peut se demander si l'on ne pourrait atteindre les valeurs mobilières, sans nuire aux affaires et sans provoquer l'exode de nos capitaux. Ne pourrait-on non plus introduire l'impôt français sur les opérations de bourse, pour atteindre certains bénéfices commerciaux qui échappent à toute taxation?

Pourrait-on établir un impôt sur le revenu par larges tranches pour éviter l'arbitraire et les procédés inquisitoriaux d'une taxation minutieuse? Pourrait-on également, par larges catégories, échelonner les patentes d'après le chiffre d'affaires ou les espèces d'articles mis en vente? Ce sont là deux questions que nous livrons aux calculs prudents des hommes du métier.

(1) Donnons ici le texte annoncé plus haut de Suarès qui s'applique bien mieux à l'impôt proportionnel qu'à l'impôt progressif.

Au livre V, *De legibus* (chap. XVI, n° 8), le grand théologien s'exprime comme suit : « Servanda est *proportio* tributi ad personas quibus imponitur... Non est enim justum ut omnes æqualiter solvant sed juxta facultatem et conditionem uniuscujusque : plus nimirum a divite quam a paupere exigendum est, ceteris

incidence dans ses répercussions directes et indirectes. Ainsi les impôts sur la production, comme l'accise du sucre et de la bière, sont payés, il est vrai, par les producteurs, mais ils retombent, par l'élévation du prix de vente, sur les consommateurs. Les impôts, trop lourds sur la classe riche, peuvent en restreindre la générosité vis-à-vis des classes pauvres; les charges trop onéreuses, imposées aux patrons, se répercutent souvent sur le salaire abaissé des ouvriers; la taxation exagérée des exploitations industrielles ou commerciales du pays peut provoquer l'exode des capitaux vers l'étranger; et une exagération semblable dans les impôts qui frappent les articles de luxe, fabriqués à l'intérieur du pays, peut nuire grandement aux profits des ouvriers habiles.

3. Enfin, un impôt peut être juste en principe et être peu recommandable à raison de son *mode de perception*.

Il faut que la juste répartition de l'impôt se concilie avec un *mode de perception sûr, discret, économique.*

Pour que la perception soit *sûre*, il faut que le titre de l'impôt puisse être vérifié par les agents du fisc, et, d'autre part, il convient que le mode de cette vérification soit *discret*, qu'il ne vexe pas les citoyens, et qu'il ne révèle pas une situation de fortune qu'on peut avoir intérêt de cacher au public.

paribus. Unde fit ut *juxta proportionem* quam personæ inter se servant quoad facultatem seu conditiones aliquas requisitas ad tributum, servanda sit *proportio inter eas in impositione tributi* et hæc est proportio distributivæ justitiæ. »

La loi mosaïque et la loi ecclésiastique ne renferment aucune application de l'impôt progressif. La dîme constituait une taxe proportionnelle. L'impôt progressif est donc une nouveauté juridique et civile.

Nous devons reconnaître que les impôts de consommation étaient mal vus des anciens théologiens. Suarès, qui approuve ces impôts et combat le Cardinal Cajetan, lequel les désapprouve, atteste que les anciens théologiens partageaient l'opinion de Cajetan. Celui-ci avait formulé son opinion en ces termes : « Radix usus est indigentia et ita qui magis indiget, magis utitur; et pauper qui est oneratus filiis, pluribus rebus indiget et ita plus solvit ex vectigalibus. » Suarès réfute très bien cette preuve spécieuse : « Le principe de l'usage par l'achat est double, dit-il, c'est à la fois le besoin et le moyen d'acheter. Or, le riche, par ses habitudes de vie, a beaucoup plus de besoins à satisfaire que le pauvre, et, comme il a de l'argent, il ne manque pas de les satisfaire. L'impôt de consommation le frappe donc beaucoup plus qu'il ne frappe le pauvre. » (Item, n° 2. Plus loin, au n° 8, il établit très sagement le principe du dégrèvement pour les denrées nécessaires au peuple : « *Multo congruentius esset* in rebus quæ ad usus non necessarios sed ad delicias vel nimium ornatum vel curiositatem deferuntur, similia onera et graviora imponere, *dum tamen illa sufficiant* ad indigentiam justamve necessitatem regni aut principum sublevandam. »

C'est pourquoi on doit asseoir l'impôt sur une base tangible. On doit, le plus possible, le rattacher à des signes extérieurs, sur lesquels la fraude a difficilement prise et qui ne nécessitent pas les enquêtes tracassières pour découvrir la matière imposée ou imposable.

Sous ce rapport, l'impôt sur le revenu ou sur les bénéfices réalisés, excellent en principe, se prête difficilement à un mode de perception sûr et discret. Se contenter de la déclaration des citoyens, c'est offrir une prime trop tentante au mensonge des consciences malhonnêtes et mettre à trop rude épreuve la loyauté des consciences honnêtes. Exiger le contrôle de cette déclaration par une vérification positive et détaillée des agents du fisc, c'est lancer ceux-ci dans un système d'inquisition, qui deviendra facilement arbitraire et odieux. Les soupçons de partialité et les investigations vexatoires ne semblent en pouvoir être écartés et il pèsera d'autant plus lourd que le contribuable est plus consciencieux (1).

Si on prétend néanmoins l'appliquer, le mieux serait de procéder par larges tranches et d'établir une douzaine de degrés de revenus et de bénéfices, taxés d'après le chiffre du degré. On pourrait alors, pour connaître la catégorie à laquelle appartient chaque contribuable, ou bien écouter d'abord, comme en Angleterre, la déclaration des citoyens

(1) En France, on a voulu établir l'impôt sur le revenu. Une commission extra-parlementaire, composée d'économistes de premier ordre, fut constituée en 1894 pour l'étudier. Le compte-rendu de ses travaux forme un ouvrage de quatre volumes. L'unanimité moins une voix se prononça pour le rejet.

M. Louis Richald, échevin des finances de la ville de Bruxelles, dont tout le monde vante la compétence et l'esprit financier, disait de cet impôt proposé au conseil communal de la ville : « Nous souhaiterions ardemment un impôt sur le revenu, impôt d'une incontestable justice, si l'application n'en était si difficile et souvent si arbitraire, si injuste. Nous demanderions l'établissement immédiat d'un droit si on nous indiquait une formule, même quelque peu défectueuse, mais présentant certaines garanties. »

Le parti socialiste préconise cet impôt pour deux motifs : parce que, à l'aide du système progressif, il lui semble le moyen le plus facile pour égaliser peu à peu les fortunes; ensuite, parce qu'en faisant connaître l'importance de certaines fortunes, il l'aide à mieux exciter et exploiter les convoitises et les colères des masses. Le *Peuple,* dans son numéro du 23 novembre 1896, convenait franchement de ce second motif : « Ce que peut faire l'impôt sur le revenu, y est-il écrit, ce pourquoi nous le réclamons, c'est parce qu'il nous permettra de savoir ce qui se cache dans le coffre-fort du riche. C'est parce qu'il fera éclater aux yeux de tous l'impudente richesse des vautours capitalistes et qu'il entretiendra ainsi dans les cœurs prolétaires le sentiment de révolte contre l'injustice sociale. »

et la vérifier par une enquête approximative, ou mieux, comme en Prusse, commencer par la taxation administrative et écouter la déclaration du contribuable pour le redressement des erreurs de cette taxation.

Mais la loi naturelle défend qu'on impose aux contribuables le serment pour mieux s'assurer de la sincérité de leurs déclarations. On ne peut mettre les consciences aux prises avec une si grave obligation et une si forte tentation pour faciliter les opérations du fisc.

Nous ne saurions pas même justifier en droit naturel l'obligation, imposée aux contribuables, d'une déclaration franche du chiffre précis de leurs revenus ou de leurs bénéfices, sans l'annexe du serment. On ne peut, en nature si délicate, soumettre la conscience humaine à si rude épreuve. Aussi préférons-nous de loin le système allemand au système anglais. C'est à l'Etat à jouer le rôle actif dans la perception de l'impôt. Qu'il essaie, de la manière la moins arbitraire et la moins vexatoire, par les multiples moyens d'investigation dont il dispose, de déterminer la catégorie à laquelle le contribuable appartient, mais qu'il permette aux citoyens de présenter contre sa taxation officielle leurs réclamations dûment appuyées de preuves vérifiables.

Le mode de perception des impôts, avons-nous dit en outre, doit être *économique*. Cette condition s'impose d'évidence.

L'Etat, comme le particulier, doit empêcher toutes les fuites aux entrées et aux sorties de sa caisse, car il y reçoit l'argent de tous pour le profit de tous. Il doit donc veiller à faire entrer dans sa caisse tout ce qui est exigé et donné pour elle, en réduisant le plus possible les frais de sa perception.

Entre différents genres d'impôts à établir sur la fortune des particuliers, tout en sauvegardant le principe de justice distributive, le législateur devra choisir ceux dont la perception est à la fois la plus sûre, la plus discrète et la plus économique. Il ne faut pas qu'il demande aux citoyens des sacrifices, dont il laisse se perdre une partie.

Voilà ce que le droit naturel nous enseigne au sujet des lois fiscales. Il ne nous appartient pas d'indiquer un système complet de répartition, de taxation et de perception des impôts. Le droit naturel s'en tient aux principes : il ne détermine pas le détail des applications concrètes et contingentes.

Au reste, il conseille, dans l'ordre de ces applications, de ne pas remanier, pour quelques améliorations secondaires, un système d'impôts que le peuple admet et qui, sans injustice proprement dite, suffit aux besoins du gouvernement. L'impôt le plus vivement senti est l'impôt nouveau, et, en toute chose onéreuse, l'accoutumance rend plus facile l'endurance.

6. *Principes concernant les lois criminelles.*

Les principes qui doivent régir le code pénal dérivent des fins que doit se proposer l'autorité sociale dans la répression des délits.

Or, ces fins ont pour objet la protection efficace de la propre fin de la société civile, qui est le bien commun de la paix et de la prospérité publiques, comme nous l'avons défini.

Le code pénal ne doit donc frapper que les fautes qui constituent *une lésion de l'ordre social.* Il doit les frapper à la double fin de *réparer* les effets sociaux de ce désordre et d'en *prévenir* le retour, non seulement de la part du délinquant, mais, en général, de la part des membres de la société.

Avant tout, le code pénal distingue avec raison une triple espèce de désordre social : le *crime,* le *délit* et la *contravention;* le *crime* ou le désordre grave qui tend à détruire dans son *essence* même la paix et la prospérité publiques; le *délit,* qui lèse l'*intégrité* du bien social, sans le détruire dans son essence; la *contravention,* qui, sans l'entamer directement dans son essence et son intégrité, viole les lois protectrices moins importantes de l'ordre social et en affaiblit ainsi, dans la conscience publique, la salutaire autorité.

Au crime proprement dit est due une *peine afflictive et infâmante,* c'est-à-dire une peine qui cause une souffrance et entache l'honneur du coupable; au délit, une *peine correctionnelle,* c'est-à-dire dont le but principal soit de corriger le coupable en y évitant le plus possible le caractère de la peine criminelle; à la contravention, une *peine de police,* qui reste nettement en deça des limites de la peine correctionnelle proprement dite.

Cette distinction faite, voyons comment la loi pénale doit atteindre, par la peine afflictive et infâmante, la double fin de *réparation* et de *prévention* du désordre social que produit le crime. La même théorie s'applique, *mutatis mutandis*, aux deux autres espèces d'infractions et de peines.

Il peut y avoir exigence de réparation dans un triple ordre de préjudices causés par le crime : l'ordre de *justice commutative* vis-à-vis de tiers auxquels le crime a nui; l'ordre de *justice générale* vis-à-vis du corps social tout entier, car un crime public et publiquement impuni détruit, dans la conscience publique, le respect des lois indispensables à la paix et à la sécurité publiques; et l'ordre de *perfection sociale* vis-à-vis du coupable, de qui la société doit chercher un genre de réparation publique réparant, par l'amendement, le désordre de volonté qui a causé le crime.

Comme les droits et les exigences de la justice générale priment le devoir de la perfection sociale, l'amendement du coupable ne peut être la fin principale de la peine criminelle. C'est une fin secondaire qui doit se subordonner à la réparation exigée par la justice générale et surtout par la justice commutative, plus précise et plus rigoureuse. Au reste, il ne saurait y avoir conflit proprement dit mais seulement une certaine difficulté de conciliation entre ces trois exigences. Car le coupable ne saurait réellement s'amender sans le regret et le désaveu de sa faute, et ce regret sincère doit lui faire accepter le devoir de réparation qu'exige la violation de l'ordre social ou de la justice commutative, si ce devoir de réparation lui est imposé avec équité.

La réparation du tort causé sciemment et volontairement à un tiers *dans l'ordre de la justice commutative* se fait par la condamnation aux « dommages-intérêts », selon la partie réparable de ce tort. Quand le tort est de sa nature irréparable, comme est la mort pour la victime, la justice humaine ne peut pas de ce fait exiger pour le mort ou pour sa famille une *expiation vindicative*. La justice vindicative doit être laissée à Dieu seul. Il n'y a lieu qu'à des indemnités pour la famille, à raison du préjudice que la mort d'un de ses membres peut lui causer.

La réparation, due par la justice générale à la société pour la lésion faite à la conscience publique et au respect

des lois sociales, doit être de nature à corriger, dans cette conscience et dans ce respect, le faux jugement de la raison ou la fascination de l'intérêt ou de la passion déréglée, qui porte au crime.

Cet effet de *réparation* du crime commis s'identifie au fond avec l'effet de *prévention* contre les crimes futurs, ou plutôt il lui est subordonné. La *réparation* du désordre social est ordonnée en vue de cette *prévention*, non en vue de l'expiation qu'exige Dieu, ni d'une prétendue vengeance qu'aurait à exercer la société. La société, pas plus que les individus, ne doit s'abandonner au désir et au plaisir de la vengeance, et la meilleure expiation qu'elle puisse offrir à Dieu est le repentir et l'amendement du coupable dans la peine qu'exige la protection de la sécurité publique contre les crimes futurs.

Que doit donc être la peine pour être *efficacement préventive*, sans excéder la proportion avec la nature et le degré de culpabilité du crime frappé par la loi pénale?

Elle doit opposer au bien sensible, qui fait l'attrait du délit et occasionne le désordre de la volonté coupable, un mal sensible, qui surpasse l'appât de ce bien sensible et même, s'il se peut, enlève l'espérance de l'obtenir.

Or, nous avons, dans l'ordre sensible, quatre espèces de biens : la vie avec ses jouissances propres, l'honneur, la liberté et la fortune. Par conséquent, toute peine devra dépouiller le coupable de quelques-uns de ces biens, selon l'opposition plus ou moins directe aux appâts qui ont été la cause déterminante du crime. La peine sera d'autant plus parfaite, comme remède préventif, qu'elle est mieux connue, plus certaine d'atteindre le crime et plus apte à produire une crainte décisive dans les moments mêmes où la passion agite le plus le citoyen égaré ou perverti.

Toutefois, on ne peut pas, pour rendre la peine plus efficace sur les natures tout à fait perverties et dégradées, excéder la mesure des *exigences générales* de la sécurité publique. Ces exigences elles-mêmes ont une règle supérieure dans la proportion qui existe entre la gravité morale de la faute et l'intensité de la peine afflictive et infâmante qui y est attachée. Cette proportion ne peut jamais être dépassée; elle ne doit pas même être atteinte, car la justice

sociale n'est pas chargée d'exécuter les arrêts de la justice divine. Au reste, la justice divine est pénétrée de miséricorde et elle vise avant tout l'amendement du coupable. Le législateur doit s'inspirer de cet idéal dans la protection qu'il prétend garantir, par son code pénal, à la sécurité publique, sans jamais sacrifier les exigences de cette protection.

Cet idéal, qui incline à l'humanité dans la répression des crimes, a été méconnu dans les siècles antérieurs. La vieille législation criminelle de l'Europe, legs peu adouci du paganisme et de la barbarie, s'inspirait trop de la justice vindicative. Ç'a été un vrai progrès, mais trop lent à s'établir, que l'abolition des tourments infligés aux coupables et la proscription radicale de cet appareil tortionnaire, dont les cours de justice menaçaient les accusés et même les témoins. Tout ce qu'on peut dire, pour plaider les circonstances atténuantes de cet abus, c'est que jadis le manque de communications dérobait trop facilement le coupable aux poursuites judiciaires et que la société, pour se protéger contre les attentats que multipliait naturellement l'espoir de l'impunité, croyait ne trouver de remède que dans un excès de sévérité, et dans le recours à un outillage terrifiant de supplices.

Actuellement, on penche à l'excès opposé, à un adoucissement de la justice criminelle qui sacrifie trop la sécurité des honnêtes gens à l'indulgence déployée vis-à-vis des coupables. On oublie trop que la crainte des châtiments est le seul frein contre les desseins pervers des hommes sans foi ni loi et que la race de ces hommes se multiplie dans les milieux ravagés par la libre-pensée. Nous en avons fourni d'irrécusables preuves (1).

Dans un Etat bien organisé, c'est aux citoyens malhonnêtes à trembler, afin que les citoyens honnêtes puissent vivre en sécurité.

D'autre part, il est bon de graduer les peines. Si la peine pour un délit caractérisé est unique et trop dure, les juges sont trop portés à l'acquittement, par crainte de châtier trop fort.

Trois adoucissements spéciaux ont pénétré ou tendent à pénétrer le code pénal des peuples civilisés : 1° *l'admission*

(1) Voir notamment notre première section, pp. 67-73.

des circonstances atténuantes; — 2° la libération et la condamnation conditionnelles; — et 3° l'abolition de la peine de mort.

Expliquons-nous en peu de mots sur ces trois réformes du vieux code pénal.

1. *Admission des circonstances atténuantes.*

L'admission d'un système complet de *circonstances atténuantes* a été introduit dans le code belge en 1867.

Cette réforme laisse aux juges une certaine latitude d'appréciation, mais en la limitant à un objet précis; autrement, ce serait l'arbitraire, et une bonne loi doit le plus possible restreindre l'arbitraire : « *Optima lex quae minimum judici (relinquit)* ».

Cette latitude, portant sur les circonstances atténuantes, s'impose. En effet, d'une part, les circonstances atténuantes sont une partie *essentielle* du fait délictueux lui-même, considéré sous son aspect *subjectif,* dans la conscience et la volonté du criminel, et déterminent sa plus ou moins grande immoralité. Le vol, par exemple, est moins criminel, quand le coupable n'a pas eu pleine conscience de son crime, qu'il a été séduit, entraîné par la passion, qu'il a fait des aveux, témoigné du repentir, essayé peut-être une réparation. D'autre part, il est impossible que le législateur précise, spécifie et définisse toutes ces circonstances dans leur variabilité si élastique et qu'il les réduise aux règles forcément générales et fixes de la jurisprudence écrite (1).

Mieux que le législateur condamné aux observations et aux formules générales, le juge sait apprécier la criminalité personnelle de l'accusé, laquelle peut être amoindrie par ces circonstances atténuantes impossibles à bien définir. Cependant, la latitude de ce jugement sur le caractère *subjectif* de la faute a une *limite* très nette dans sa *gravité objective,* qui se mesure sur l'importance plus ou moins grande de la lésion de l'ordre social et détermine à ce point de vue le genre de répression qu'elle mérite.

Mais il est bon que les législateurs déterminent eux-mêmes la réduction ou la modification des peines, permise au juge

(1) Ainsi porte l'exposé des motifs de la loi française du 28 avril 1832, révisant le Code de 1810. Cf. sur cette question M. SERVAIS, dans sa savante édition de l'ouvrage de NYPELS sur le code pénal belge.

d'après le jugement qu'ils lui concèdent sur les circonstances restreignant la perversité subjective de l'infraction commise. C'est ce que fait la loi belge de 1867.

2. *Libération et condamnation conditionnelles.*

Cette double réforme a été introduite en Belgique par la loi du 31 mai 1888, grâce à la généreuse initiative de M. Le Jeune, alors ministre de la justice.

Quelques jurisconsultes de grand mérite, comme Eudore Pirmez et Woeste, ont objecté, au projet de loi concernant la *libération conditionnelle*, qu'elle entreprenait sur la prérogative royale de la grâce. On peut répondre que la libération conditionnelle ne constitue pas une grâce proprement dite, mais plutôt un *mode d'exécution* des peines prononcées par les tribunaux. Le libéré reste soumis à l'autorité et à la surveillance de l'administration. L'article 3 de la loi dit notamment : « La mise en liberté peut toujours être révoquée pour cause d'inconduite ou d'infraction aux conditions énoncées dans le permis de libération. » Cette faculté, laissée aux initiatives des commissions administratives et aux directeurs de maisons pénitentiaires, qui ont le détenu sous leur surveillance, concilie, mieux que le droit de grâce, les exigences de la répression et l'amendement des condamnés. C'est une récompense offerte aux détenus pour stimuler et soutenir en eux le désir et l'effort de l'amendement. Les applications judicieuses de ce droit ne peuvent être que salutaires.

La *condamnation conditionnelle*, appliquée avec discernement, constitue également un progrès, qui mérite pleine approbation. Il est, en effet, des délinquants pour qui la flétrissure, venue de la sentence du juge, suffit comme châtiment. L'incarcération serait une torture au-delà de l'expiation légitime. Bien souvent, elle aigrirait et disposerait à la récidive. Le juge, en pareil cas, peut suspendre l'exécution des peines d'emprisonnement quand celles-ci ne dépassent pas six mois, et la condamnation est comme non avenue quand le condamné ne récidive pas. Cette faveur, qui, par nature, ne vaut qu'une fois, fait prédominer le remède préventif pour l'avenir sur la répression de la faute passée.

Mais il ne faut pas qu'elle passe en pratique constante pour assurer l'impunité à toute première faute. Elle ne

devrait être accordée que pour les cas spéciaux, qui en motivent l'utilité sociale. Quand, au contraire, une première faute a été faite avec une malice qui dénote une volonté déjà pervertie et une conscience insensible aux motifs d'ordre moral et de dignité personnelle, la condamnation devrait toujours être absolue.

3. *La peine de mort.*

La tendance des criminalistes contemporains est à l'abolition de la peine de mort.

Nous ne pouvons approuver cette tendance, qui nous semble contraire aux deux principes qui régissent ce grave problème.

Le premier de ces principes est la *proportion* qui existe entre cette peine et le désordre social de certains crimes. Le second est la *nécessité sociale* de cette peine comme défense sociale et remède préventif contre la multiplication anormale de pareils crimes. Ces deux principes doivent tous les deux se vérifier, pour légitimer le recours à la peine de mort. La vérité isolée de l'un ou de l'autre ne suffirait pas. Nous y ajoutons même la *condition qu'il faut que,* dans les cas particuliers, *l'application de ces deux principes soit évidente.* Voyons s'il en est ainsi.

Le premier de ces principes se justifie facilement. En effet, celui qui, par malice connue et voulue, donc hors des cas de légitime défense et des entraînements involontaires de la passion, assassine un homme, commet non seulement un crime contre Dieu, mais un désordre social, qui constitue la plus grave lésion du bien social, savoir la conservation pour chacun de sa propre vie.

Or, dans certains cas, on peut juger avec certitude que tel crime a été commis par malice connue et voulue; car les circonstances du crime peuvent rendre tout à fait manifestes la pleine connaissance, la suffisante liberté et la grave culpabilité de l'intention et de la volonté. Dans ce cas, la peine de mort n'excède pas la proportion avec le crime, que la justice exige pour permettre cette peine.

Seuls, les déterministes de l'école matérialiste ou panthéiste, qui nient la liberté, peuvent contester ce principe. Mais ce déterminisme est réfuté en psychologie; et les

physiologistes, comme Lombroso et Ferri qui veulent identifier la criminalité avec la pathologie, n'ont pas l'ombre d'une preuve en faveur de leur théorie radicale.

Tous nous reconnaissons qu'il y a certains cas de déformation organique provenant de l'atavisme et des cas de dégradation invétérée provenant soit de l'éducation soit de l'action du milieu social. Il peut y avoir là des degrés depuis la pleine inconscience touchant à la folie jusqu'à la demi-conscience. Mais, hors de ces cas exceptionnels ou des cas douteux, il y a malheureusement beaucoup de cas où le crime procède manifestement d'un vice non physique, mais moral, non fatalement déterminé, mais librement engendré par une volonté coupable.

La logique devrait contraindre les déterministes à remplacer partout les prisons par des hôpitaux et les juges par des médecins. Jamais ils n'oseront appliquer avec logique leur principe fondamental C'est un signe qu'au fond ils n'en admettent pas la vérité. Mais alors qu'on ne l'invoque non plus contre la peine de mort!

Quant à notre *second principe*, la *nécessité sociale* de la peine de mort pour un petit nombre d'assassinats d'une culpabilité évidente et perpétrés avec des circonstances aggravantes, elle se justifie comme défense sociale ou *remède préventif* indispensable contre la multiplication des attentats à la sécurité publique.

L'observation psychologique nous le démontre. La crainte de la prison perpétuelle constitue à la vérité, pour le grand nombre de criminels, un frein vraiment efficace, si l'Etat dispose d'une police et d'une magistrature assez vigilantes et habiles pour leur enlever tout espoir sérieux d'impunité. Mais cette crainte est insuffisante vis-à-vis de deux espèces de criminels, les plus dangereux de tous et pour lesquels seule la peine de mort peut constituer un frein efficace.

Ce sont d'abord les criminels à nature profondément pervertie, quand ils tiennent beaucoup à la vie, tout en menant une vie très misérable. L'image de la prison, dont ils connaissent le régime assez humain et où ils savent devoir être protégés contre toute vraie souffrance, ne produit pas, dans l'enfantement des projets coupables, de réaction assez énergique contre les suggestions d'un puissant intérêt et surtout contre l'obsession impulsive d'une violente passion.

Seule, la perspective de l'échafaud peut déterminer, dans ces cerveaux frustes, un déclanchement décisif d'images et d'impressions terrifiantes, qui détournent leur volonté et leur bras de l'attentat médité.

La seconde espèce de criminels, qui ont besoin d'une pareille menace, sont les conspirateurs-assassins au service du principe anarchiste ou révolutionnaire. La prison leur inspire peu de crainte, quand ils ont avec eux un parti fort et audacieux, qui leur promet, en cas de succès, de les tirer de prison et de transformer leur châtiment en triomphe. Ici encore, il faut l'image de l'échafaud, auquel ils exposent leur tête, pour arrêter leur bras par la certitude d'un effrayant supplice.

Contre ces deux espèces de criminels, qui tendent à se multiplier dans les milieux sans foi et parmi les malheureux que fanatise la haine des classes et de l'ordre social, seule, la crainte de la mort nous semble un remède préventif, en rapport avec le péril qu'ils font courir à la société (1).

Enfin, le législateur devrait, à un titre spécial, se préoccuper des *jeunes délinquants*, parmi lesquels l'armée du crime trouve son perpétuel recrutement.

C'est ici surtout que doit s'exercer la seconde mission de l'autorité sociale dans l'application des lois pénales, savoir l'amendement du coupable. Les pouvoirs publics doivent organiser des maisons pénitentiaires et des écoles de réforme où les influences réunies de la religion, de l'instruction

(1) Je pense que cette preuve d'analyse psychologique serait confirmée par des statistiques bien dressées. Il faudrait comparer deux milieux semblables, différant entre eux par l'application pour l'un et par l'abolition pour l'autre, de la peine de mort. Une statistique complète des assassinats et des tentatives d'assassinat pour ces deux milieux durant un même nombre d'années nous manifesterait, nous ne saurions en douter, un progrès considérable pour le milieu et l'époque où la peine de mort a été abolie. Mais ces statistiques sont difficiles à bien dégager des éléments étrangers, qui peuvent en troubler le résultat. Ce n'est pas là un travail de simples actuaires.

Un autre genre de preuves pourrait être déduit d'une enquête étendue aux différentes classes de détenus, surtout des plus criminels. On devrait, dans un interrogatoire habile et inspirant pleine confiance, demander aux détenus l'effet que produit sur eux la crainte de l'échafaud. Il faudrait s'adresser surtout aux pays où la peine de mort demeure appliquée et demander à un certain nombre de condamnés pour assassinat ou tentative d'assassinat, s'ils ont songé à l'éventualité de cette peine et quelle a été l'impression produite par cette pensée. Mais nous ferons remarquer que ces interrogatoires, pour révéler le fond des convictions et des souvenirs, doivent être menés avec une grande habileté.

et d'une rigoureuse mais paternelle discipline convergent vers l'amélioration progressive et durable de jeunes dévoyés. Pour assurer le succès de cette œuvre si difficile et si importante, il convient que l'Etat fasse appel au concours des dévouements privés.

Comme il règne habituellement une déplorable indulgence pour acquitter les jeunes délinquants sous prétexte d'irresponsabilité, le législateur pourrait utilement fixer pour eux la limite de la responsabilité totale ou partielle et dresser une échelle de peines que les mineurs peuvent encourir. Certains acquittements, comme celui de Sipido, après son attentat sur la vie du Prince de Galles, ne se justifient, ni au point de vue psychologique et moral, car, à l'âge de 15 ans, un jeune homme se rend parfaitement compte du désordre moral de pareils actes; ni au point de vue social, car ces acquittements provoquent, de leur nature, le renouvellement de crimes semblables.

7. *Les principes qui régissent les lois militaires.*

Tous les citoyens doivent être prêts à concourir, selon leurs moyens et conformément aux principes de la justice générale et de la justice distributive, à la défense la plus efficace possible du territoire, des intérêts et de l'honneur de la patrie.

C'est au pouvoir législatif à déterminer le mode de ce concours en s'inspirant des principes de ce double ordre de justice. La justice générale détermine la *quotité* des charges militaires pour tout le pays. La justice distributive en détermine la *répartition*.

La justice générale demande le concours de tous les citoyens aptes au service militaire, comme remède « in extremis », en cas d'envahissement du territoire. En dehors de ce péril extraordinaire, où l'indépendance du pays est menacée, quand il ne faut protéger les intérêts ou l'honneur de la patrie que contre les périls ordinaires, les pouvoirs publics doivent concilier les charges militaires avec les autres exigences du bien commun. Un patriotisme éclairé ne peut exagérer à l'excès ces charges, en sacrifiant sans nécessité les droits privés et les sources de la prospérité publique.

L'effectif normal d'hommes et d'armes doit être proportionné à la population et à la richesse d'un pays, ainsi qu'à la gravité des périls probables d'ordre intérieur et extérieur qu'il peut courir. Cet effectif normal ne saurait exiger que tout le monde soit soldat. Or, si le service militaire ne doit pas être universel, il ne doit non plus être rigoureusement personnel. Il doit être permis aux citoyens de se faire remplacer par un homme également capable et apte au service, moyennant des conditions équitables, librement débattues et consenties entre parties contractantes. Pour refuser aux citoyens un droit si important, il faudrait prouver que la force ou l'esprit de l'armée en subirait de graves atteintes.

D'autre part, on doit toujours préparer le pays à l'éventualité exceptionnelle d'une guerre qui menacerait son indépendance elle-même. Il convient donc d'entretenir dans toute la nation la virilité martiale et l'aptitude au maniement des armes. Au reste, des exercices militaires conciliés, par le minimum de corvées et d'absences, avec la continuité de la vie d'études, d'affaires ou de travaux, dans laquelle les citoyens sont engagés, sont généralement utiles à tous. Ces exercices trempent les caractères, développent la santé et les forces du corps et constituent une excellente réaction contre la mollesse des vies désœuvrées et contre le terre à terre des préoccupations mercantiles.

A cet effet, la défense du pays nous semble devoir être organisée au moyen de deux armées, tout à fait différentes par leur mission, leur recrutement et leur genre d'entretien et d'exercice.

Il faudrait, comme effectif principal et toujours en exercice, une armée suffisamment nombreuse composée de volontaires, pour qui les armes constituent une carrière honorée et bien rémunérée, comme elles le sont pour le corps des officiers. Il y a, dans tout peuple, un certain nombre d'hommes spécialement aptes au métier des armes et qui en ont le goût inné. Pourquoi ne leur permettrait-on pas, comme aux officiers, de servir leur pays, à charge d'être bien payés et de trouver, après un service irréprochable, des moyens d'existence garantis par l'Etat? Si cette carrière est honorée et rémunérée, comme elle le mérite, on s'y portera en nombre suffisant, et même de tous les degrés de la hiérarchie sociale. Les soldats peuvent être considérés

comme de vrais fonctionnaires, ayant pour mission d'assurer la sécurité de tous les citoyens : aussi tous les citoyens doivent-ils avoir à cœur de les bien rémunérer. Les économies sur l'entretien et la solde des défenseurs permanents de la patrie sont de mauvaises économies.

Ces forces de terre seraient complétées, d'après le besoin de protection qu'aurait le commerce du pays, par une marine militaire.

A cette armée principale, encadrant des unités résistantes et aguerries, devrait se joindre une puissante réserve, dont le seul rôle serait de défendre le territoire de la patrie, en cas d'envahissement et de péril imminent pour son indépendance.

Cette réserve, organisée sous forme de service personnel et universel, comprendrait, entre les limites d'âge déterminées par la loi, tous les citoyens aptes au service militaire, sauf les immunités de droit naturel en faveur de certaines professions indispensables à la société et inconciliables avec l'état militaire.

Les unités de cette réserve seraient régionales et leurs exercices, réduits au strict nécessaire, devraient être conciliés avec les exigences de la vie de famille, de l'éducation des jeunes gens et de toutes les branches de l'activité sociale et de la prospérité économique de la nation.

La justice distributive incline à séparer des autres impôts l'impôt de la défense nationale, pour le répartir, proportionnellement à la fortune, entre tous les chefs de familles et les célibataires indépendants, avec dégrèvement proportionnel au nombre de fils qui servent dans une des deux armées. Tous les membres de la société, qui ne peuvent contribuer aux charges militaires par l'impôt du sang, y contribueraient ainsi par un impôt d'argent. Quoi de plus équitable?

8. *Les principes qui régissent les lois de police.*

Les lois de police ont pour objet immédiat la *sécurité* des citoyens dans la conservation de leur vie et des biens qui y sont inhérents.

Une partie de ces lois, d'ordre plus général, protège la paix sociale contre les complots secrets et les troubles publics.

Une autre partie, d'ordre particulier et plus varié, protège directement les particuliers dans les différentes circonstances de leur vie et les différentes formes de leur activité. Ainsi l'Etat doit protéger la vie et la santé des citoyens par les garanties exigées des médecins, chirurgiens, pharmaciens et sages-femmes; par les mesures générales d'hygiène et les remèdes préventifs contre la contagion des maladies infectieuses; par la surveillance exercée sur l'alimentation publique; par l'inspection des hôpitaux, des lieux de réunion publique, des cimetières, des écoles, des usines, des hôtelleries et des multiples voies de communication, auxquelles se rattache tout le service de la voirie.

Il doit également veiller à la sécurité physique et morale des relations de vie et de travail qui existent entre les maîtres et les domestiques, les patrons et les ouvriers, les employeurs quelconques et les employés, les industriels ou les commerçants et leurs clients.

A un titre spécial, il doit se préoccuper de l'honnêteté publique et empêcher tout scandale, toute tentative de débauche et toutes les formes de l'obscénité et de la pornographie. Le législateur doit édicter des pénalités suffisamment efficaces et précises dans leur détermination pour limiter le plus possible la contagion du vice.

Qu'il poursuive, en outre, l'exploitation de la crédulité et de la superstition publique par les chiromanciens, les somnambules extra-lucides, les tireuses de cartes et les diseuses de bonne aventure. Aussi la loi belge, qui défend les séances de suggestion hypnotique, pour réserver l'hypnotisme comme agent thérapeutique aux médecins, est-elle une excellente loi.

Dans toutes ces lois, le législateur doit toujours s'ingénier à concilier le maximum de liberté honnête avec les exigences de la sécurité physique et morale des citoyens (1).

(1) Les mesures de protection sanitaire contre la propagande des mauvaises mœurs s'imposent de plus en plus, surtout en France. Une perquisition faite en 1910, dans une villa soigneusement cachée dans la banlieue de Paris, a fait mettre la main sur plus de 10,000 kilos de produits pornographiques. Une autre a amené la découverte de 4,000 volumes obscènes et de 1,500 kilos de clichés pornographiques. Des prospectus sont envoyés par milliers, sans respecter l'enfance. Heureusement une réaction salutaire se manifeste et s'étend. Le 20 février 1908, deux associations pour la répression de la pornographie invitaient les sociétés similaires à se réunir dans un Congrès privé pour concourir à cette tâche. Ce Congrès eut lieu à Paris les 21 et 22 mai 1908, et 86 associations, dont 44 étrangères, y prirent part. Ces essais ont été repris à Paris en avril 1910 par une

9. *Les lois civiles.*

Ces lois définissent et protègent contre toute violation grave l'ordre des intérêts privés qui constituent le fonds même du droit *individuel*, du droit *social* et du droit *domestique*, dont nous avons déjà dit les prescriptions générales.

Cet exposé a mis en lumière les différents principes qui doivent inspirer et régler la législation civile sur la matière. Pas n'est besoin d'y rien ajouter.

Seconde proposition.

La souveraineté possède le pouvoir exécutif et doit l'exercer conformément aux exigences du bien commun.

Cette proposition est une conclusion de notre thèse sur la fin et la double mission de l'État. Impossible de remplir cette fin et cette double mission, qui en découle, sans un pouvoir capable de faire exécuter par les citoyens toutes les lois qui définissent leurs devoirs civils et politiques et sachant exécuter lui-même toutes les mesures administratives que commande l'intérêt général.

Sur le fond de cette proposition, aucune contestation n'est possible.

Les débats concernent l'*objet*, les *limites* et l'*organisation* du pouvoir exécutif. Or, nous avons déjà soulevé ces débats et résolu les problèmes qui s'y rattachent. Résumons ces solutions, en y ajoutant un utile complément.

La raison, éclairée par l'expérience, condamne dans le pouvoir exécutif l'*excès d'administration* et l'*excès de centralisation;* par suite et pour motif spécial, le *trop grand nombre de fonctionnaires.*

vaste Conférence internationale, celle-là officielle, où furent représentés la presque unanimité des Etats européens ainsi que les Etats-Unis et le Brésil. Enfin, en 1911, le Conseil municipal de Paris a voté à l'unanimité une motion invitant les pouvoirs publics à appliquer avec moins de mollesse les lois existantes et souhaitant que « les nouveaux projets de lois destinés à réprimer les outrages aux bonnes mœurs fussent rapidement votés ». Interpellant le préfet de police sur « la saleté morale de Paris », M. MARCEL HABERT a dénoncé hardiment la campagne immorale du *Journal*, qui consacre plus d'un demi-million à la propagande de son dillettantisme pornographique.

L'*excès d'administration* est contraire au droit des libertés et des initiatives privées. Ce droit, nous l'avons démontré avec surabondance de preuves, est un droit supérieur à celui de l'Etat et il est le premier moteur du progrès social. L'excès d'administration est donc un vice, lors même que le personnel administratif serait parfaitement honnête et impartial. Mais ce vice s'aggrave quand ce sont les partis qui gouvernent et que, par la nature des hommes et des choses, les fonctionnaires se font plus ou moins les serviteurs intéressés et passionnés du parti au pouvoir. Plus grande est l'ingérence de l'Etat dans la sphère des droits, des intérêts et des affaires privés, plus funeste elle est. Cette vaste administration devient alors une vraie exploitation au profit d'un parti, qui en partage les places et les profits, comme dépouilles opimes, entre ses amis.

En outre, dans les pays, comme la France, où les intérêts particuliers ont constamment affaire à l'administration, l'exercice du pouvoir administratif sous toutes ses formes, perception de l'impôt, application des règlements de police, application de la loi scolaire et des lois qui règlent les rapports du travail et du capital, rapproché de l'obligation si fréquente pour certaine catégorie de citoyens d'obtenir une autorisation, une permission, une signature d'un fonctionnaire, dégénère en moyens de vexation contre les adversaires du parti victorieux (1).

Mais quand, dans le pouvoir exécutif, l'excès d'administration se complique de l'*excès de centralisation,* le mal atteint le comble. Plus la centralisation est puissante dans un gouvernement livré aux compétitions des partis, plus nombreux sont les inconvénients résultant de l'instabilité ministérielle, de l'accaparement des places et de l'intolérance des partis.

(1) L'administration aux Etats-Unis est, paraît-il, encore plus viciée par l'esprit de parti qu'en France ; mais elle est bien moins étendue. En dehors d'elle, il y a un vaste territoire, sur lequel l'individu s'appartient et peut donner libre carrière à son activité. Il peut construire un hôpital, ouvrir une école, créer une université, bâtir un temple et assurer par des fondations la perpétuité de son œuvre. S'il ne suffit pas à cette œuvre, il peut recourir à l'association. La liberté honnête y a le droit de former des associations pour quelque objet que ce soit et d'aussi nombreuses qu'il lui plaît. Il faut que l'abus soit grave et évident, pour qu'on restreigne cette liberté. Les Américains comme les Anglais ont préféré les abus provenant des excès de la liberté aux abus provenant des excès de l'autorité.

Pour mieux juger ces inconvénients, il n'y a ici encore qu'à rapprocher la France de l'Angleterre et de la République américaine.

Dans ces deux pays, le pouvoir central ne règle qu'un petit nombre d'intérêts, abandonnant tous les autres soit à la liberté privée, soit à des autorités locales. Ainsi, aux Etats-Unis, la faction qui s'est rendue maîtresse du pouvoir central peut ne pas dominer dans l'Etat, dans le comté, dans la commune, et alors son autorité y est trop restreinte pour devenir un instrument de despotisme. En France, au contraire, le pouvoir central pénètre et régit toutes les parties de l'administration.

Un autre vice de l'excès de centralisation est l'*irresponsabilité* de la plupart des fonctionnaires et la responsabilité trop haute et trop grande et, par suite, peu sérieuse et peu efficace du pouvoir central. En Angleterre, pas plus qu'en Amérique, le pouvoir central n'est responsable du fait de ses agents. Le fonctionnaire seul l'est. Ils le sont tous depuis le premier des ministres jusqu'au dernier des constables et non seulement envers leurs supérieurs hiérarchiques, mais, ce qui est l'essentiel, envers le public et devant les tribunaux. Il ne suffirait pas au fonctionnaire anglais, pour échapper à la responsabilité d'un acte illégal, d'alléguer un ordre reçu. Le vieux droit public anglais ne permet pas au fonctionnaire, sous prétexte d'un ordre reçu, de violer par un acte illégal le droit des particuliers. Ceux-ci peuvent intenter une action en justice directement contre lui, sans devoir remonter à une responsabilité, dont l'élévation serait hors de leur portée (1).

(1) La Belgique jouit d'un régime d'administration et de décentralisation qui la rapproche beaucoup plus de l'Angleterre que de la France. On peut dire que la droite conservatrice, dans les nombreuses lois sociales qu'elle a votées depuis quelques années, s'efforce de maintenir ce caractère de juste mesure dans l'inévitable réglementation que l'exécution de ces lois exige.

Dans ces dernières années, le gouvernement, en présentant le projet de loi sur les accidents du travail, a obéi à cette tendance. Il a voulu garantir la certitude de la réparation forfaitaire sans imposer l'obligation de l'assurance, et ce pour deux motifs très sages : pour respecter, le plus possible, la liberté individuelle des patrons dans la charge qu'il leur imposait, et pour éviter une extension anormale du fonctionnarisme par la création de nombreux agents qui auraient été requis pour la mise en œuvre et le contrôle continu de cette universelle obligation. Le ministre de l'industrie et du travail, M. G. Francotte, a même fait remarquer que cet organisme coûterait autant au trésor que la

Troisième proposition.

La souveraineté possède le pouvoir judiciaire pour l'exercer conformément aux exigences du bien commun.

Le pouvoir judiciaire est exigé par la première mission de l'Etat, la protection efficace de tous les droits, ou la stabilité de la paix publique par le règne du droit.

Pour que l'exercice du pouvoir judiciaire soit ordonné au bien commun, l'organisation de ce pouvoir doit réaliser certaines conditions, que dicte le droit naturel, éclairé par l'expérience des peuples.

Formulons ces conditions par ordre :

1° Le pouvoir judiciaire doit être tout à fait distinct du pouvoir exécutif et exercé par un personnel tout autre.

2° Les juges ne doivent être choisis que sur garanties de haute capacité scientifique et morale : ils doivent être assurés d'un traitement très élevé, pour que cette carrière si importante soit recherchée par des hommes de grand mérite, en nombre suffisant pour pouvoir en écarter les incapables et aussi pour que l'incorruptibilité des juges soit mieux assurée.

3° Le choix de ces magistrats doit être fait directement par le Souverain, pour que l'impartialité en soit mieux garantie. Une fois choisi, le magistrat doit se sentir indépendant du parti au pouvoir, pour que jamais il ne

couverture de l'insolvabilité des patrons, en cas d'accident à réparer. C'est là, au reste, une charge que le trésor peut accepter sans lésion de l'intérêt général, car l'insolvabilité n'implique pas essentiellement de culpabilité. Elle peut dériver, sans faute du patron, de ce risque professionnel sous lequel on a rangé les accidents mêmes du travail.

Une obligation onéreuse ne doit être imposée à la liberté universelle des citoyens qu'en vertu d'une *nécessité sociale*. D'après nous, cette nécessité sociale n'existe pas en l'espèce. Les moyens de propagande persuasive, renforcés au besoin par des subsides aux caisses d'assurance bien surveillées, généraliseront suffisamment le recours à l'assurance, pour réduire les cas d'insolvabilité à un minimum négligeable. Or, d'une part, ces cas d'insolvabilité peuvent se vérifier sans faute aucune du patron, et d'autre part, l'Etat peut garantir, dans ces cas, la créance de l'ouvrier, victime de l'accident, par différentes mesures, qui se concilient avec la liberté générale.

Partout et toujours, l'Etat doit respecter cette liberté générale, quand un intérêt majeur n'en exige pas le sacrifice.

Ainsi le veut le droit naturel. Nous l'avons démontré dans une de nos thèses fondamentales.

rende des services au lieu d'arrêts. A cet effet, il doit être inamovible. Les promotions mêmes, qui, par l'ambition qu'elles excitent, portent à la servilité, devraient également être réservées au roi, sur présentation faite par le corps même des magistrats judiciaires (1).

4° Les jugements, en dehors des motifs exceptionnels de huis-clos, doivent être publics, pour que l'équité soit rendue plus manifeste par ce contrôle de l'opinion sur toute la procédure. L'action au criminel, encore plus qu'au civil, exige cette publicité, à cause des conséquences plus graves du jugement. Toutefois, cette publicité ne doit pas dévier de son but et devenir une propagande de scandales et une excitation au crime par le jeu théâtral du criminel ou de son avocat (2).

5° Les tribunaux doivent être accessibles aux plus pauvres comme aux plus riches. Aussi faudrait-il réduire au minimum les frais de procédure pour les indigents et généralement pour tous les citoyens peu aisés. Il ne faut pas que ces frais absorbent une partie notable des restitutions ou des indemnités qu'ils viennent demander à la justice de leur pays.

(1) A consulter Arthur Desjardins : *La liberté politique dans l'Etat moderne*, chap. IV : « De l'indépendance des juges ».

En Angleterre, cette indépendance est assez bien protégée. Entre les juges qui appartiennent à la Haute Cour et les juges des Cours d'appel il y a égalité. L'homme, appelé à l'une de ces fonctions, la garde en général sa vie durant. Le pouvoir s'abstient même de décorer les juges.

(2) Le but de cette publicité n'est pas d'aiguiser et de satisfaire la curiosité publique, ou de fournir matière à la chronique scandaleuse des journaux. Cet effet, très nuisible à la moralité publique, devrait même être conjuré par la limitation de cette publicité à la mesure réclamée par son but, qui est la protection de l'accusé. Celle-ci serait suffisamment obtenue par la présence de son conseil et de quelques personnes librement choisies par lui, à l'exclusion de la foule. Actuellement, cette publicité devient souvent une école de corruption et pour l'assistance et pour les lecteurs des journaux qui en relatent tous les détails, surtout les plus scabreux. La foule sera toujours plus nombreuse dans le tribunal à proportion du scandale qui doit s'y passer.

M. Rubichon, dans son livre *De l'Angleterre*, I, p. 397, dit que la justice criminelle et ses scandales sont en Angleterre un des aliments que la curiosité publique dévore avec le plus d'avidité. « Pourquoi, écrit-il, se plaint-on que le peuple ne soit ici ni susceptible de délicatesse ni sensible au point d'honneur? Pourquoi? Parce que, après l'avoir chassé des temples où il contemplait tous les jours ce que l'homme peut faire de grand et de beau, vous venez lui salir à tout moment l'imagination par les ordures les plus dégoûtantes et les crimes les plus atroces. Si au moins on ne publiait le crime que lorsqu'il succombe devant les lois, mais c'est son triomphe surtout qui est proclamé ; et quelles désastreuses conséquences! »

6° Pour diminuer le nombre des procès et l'encombrement des rôles, aux grands tribunaux, il faut décentraliser la justice. De là l'utile institution des justices de paix, des conseils de prud'hommes, des chambres de conciliation et d'arbitrage. De là aussi l'utilité de régler par des conventions forfaitaires des conflits à caractère douteux comme les réparations des accidents, hors des cas évidents de faute intentionnelle ou d'imprudence inexcusable.

7° Pour mieux assurer la compétence et l'impartialité des juges, il est bon de créer des tribunaux spéciaux pour des conditions de vie et des relations juridiques d'un caractère spécial. Voilà pourquoi on a créé des tribunaux militaires, des tribunaux ecclésiastiques, des tribunaux de commerce. Mais les délits de droit commun devraient être soustraits à ces tribunaux spéciaux, en faveur du principe de l'égalité de tous les citoyens devant la justice.

8° Pour prévenir toute précipitation et tout péril d'erreur, il est à souhaiter que le pouvoir législatif détermine avec le plus de précision possible, par formules générales, toute la procédure à suivre pour les institutions et les procès de différent ordre. Qu'il exige aussi qu'en matière criminelle l'acte d'accusation avec ses considérants soit écrit et publié, pour favoriser, par la limitation du débat, la facilité de la défense et la sûreté du jugement à porter. Tout arrêt doit être motivé par des considérants suffisamment détaillés pour que l'application de la loi soit rendue manifeste.

La Constitution belge, par son article 97, a consacré cette obligation. M. Thonissen, dans son *Commentaire classique*, la justifie en termes aussi clairs que concluants.

« L'obligation, écrit-il, de motiver les jugements est assez importante pour mériter d'être inscrite parmi les règles constitutionnelles. Tandis que le magistrat partial y trouve un frein, le juge ignorant s'éclaire par la recherche obligatoire des raisons de droit et de fait qu'il est tenu d'invoquer à l'appui de sa décision. L'un et l'autre savent que l'ignorance et l'erreur n'échappent pas plus que l'injustice aux critiques de la presse et à la censure des tribunaux supérieurs.

» Connaissant exactement les motifs de sa condamnation, le plaignant qui succombe peut apprécier en connaissance de cause les chances que lui réservent les voies de recours

autorisées par la loi. Les juges d'appel et de cassation sont mis en mesure de déméler promptement la nature du litige, le caractère des faits et la valeur des arguments juridiques invoqués de part et d'autre. La nation toute entière respecte mieux les jugements quand ceux-ci portent l'empreinte d'un examen calme, impartial et approfondi. »

9° Pour éviter une regrettable confusion, dans laquelle ont versé les peuples anciens, qu'on distingue bien les actions *au civil* et *au criminel*. Les premières peuvent être intentées par les particuliers, parce que leur objet constitue plutôt une violation de droits particuliers et privés qu'une violation grave de la sécurité publique. Les secondes, ayant pour objet principal cette violation grave de l'ordre social et, par suite, intéressant davantage tout le corps social, doivent être introduites et soutenues par le ministère public, c'est-à-dire au nom de la société toute entière par des agents doués d'une compétence et d'une responsabilité spéciale pour la protection générale de la paix publique (1).

10° Comme les meilleurs juges ne sont ni infaillibles ni impeccables, on doit permettre, soit pour mieux protéger l'innocent, soit pour frapper plus sûrement et plus fortement le coupable, qu'il y ait des tribunaux supérieurs, auxquels on puisse interjeter appel de la sentence d'un tribunal inférieur. La faculté d'appel permet parfois de découvrir et de redresser une erreur commise dans un premier jugement et elle rend les juges de la première instance plus vigilants pour prévenir tout vice de forme ou de fond qui pourrait faire casser et réformer leur arrêt.

11° Sous prétexte de mieux protéger la liberté et la vie des citoyens contre l'excès de rigueur auquel des magistrats, qui mettent le culte de la justice au-dessus de toutes les considérations humaines, pourraient être portés, une coutume

(1) Toutefois nous trouvons bien fondée et utile au maintien des bonnes mœurs l'exception qui, en Angleterre, permet aux citoyens privés l'action au criminel. Là, tout particulier a le droit de poursuivre individuellement la répression d'un délit, par exemple la pornographie. On pourrait au moins reconnaitre ce droit à des associations, auxiliaires du parquet.

La « Vigilance-Association » reprime en Angleterre l'immoralité publique. Elle y a arrêté la publication des œuvres de Zola. La société pour la répression de la cruauté envers les enfants compte en Angleterre et aux États-Unis plus de cent inpecteurs. En 1897, elle recevait environ 25.000 plaintes; avertissait pour 19,000 plaintes; poursuivait pour 2,500 plaintes et obtenait 95 °/₀ de condamnations.

moderne a prévalu de déférer à des jurés, élus au sort parmi les citoyens privés, le jugement des grandes causes criminelles. Nous ne croyons toutefois pas que le droit naturel demande pareille mesure.

En effet, cette nouvelle institution judiciaire remet la justice criminelle à des hommes auxquels on ne demande d'autre garantie d'indépendance, de probité et de capacité, sinon de n'avoir encouru aucune condamnation, en l'enlevant à des magistrats généralement distingués par leur probité et leur prudence et obligés de répondre constamment, devant le public, de la justice de leur sentence, sans pouvoir comme les jurés disparaître dans la foule, en se dérobant à la honte d'une iniquité commise. Cette institution pouvait avoir sa raison d'être sous l'ancien régime, alors que le Souverain jouissait d'une autorité et d'une inviolabilité absolues et qu'il nommait les magistrats selon son bon plaisir, même sans garanties suffisantes (1).

12° Enfin le droit naturel demande que le droit de grâce, prérogative exclusive du pouvoir souverain, ne s'exerce pas contre sa fin, donc jamais par favoritisme ou par faiblesse, mais avec une saine intelligence de l'intérêt général et de la moralité publique, lesquels, au reste, ne sont pas contraires aux sentiments d'indulgence et d'humanité. Jamais le pouvoir ne doit se laisser arracher une amnistie partielle ou générale par les sommations des factieux; mais il doit consulter l'opinion générale du pays et l'effet probable d'une amnistie sur l'esprit public et les desseins futurs des coupables. Après une époque de trouble et de violente agitation, où des citoyens égarés ont été entraînés à de

(1) L'expérience constate que cette institution multiplie les acquittements scandaleux, assurant l'impunité des scélérats au grand dommage de la société. Les avocats des cours d'assises savent fort bien qu'on domine par l'imagination et le cœur la raison et la conscience des jurés, et que tel argument, sans valeur devant des juges à raison froide et à science éprouvée, peut emporter l'acquittement devant des jurés troublés et incompétents.

En outre, dans les procès politiques, le jury offre peu de garanties d'impartialité. Il peut être, d'après le parti auquel appartient l'accusé, indulgent ou sévère à l'excès. L'excès de sévérité, effet de terreur ou de cruauté, a fait commettre des milliers d'assassinats légaux aux jurys qui présidaient les tribunaux de la Révolution. En Angleterre, sous les Tudors, cette institution du jury, qui y est très ancienne, est devenue un instrument de tyrannie aux mains d'un pouvoir persécuteur. Par contre, quand la majorité du jury partage les opinions de l'accusé, la partialité inclinera à une indulgence excessive.

graves délits, moins par leur faute que par celle des meneurs, une généreuse amnistie peut être une mesure d'habile politique, pourvu que l'amnistie ne ressemble pas à une promesse d'impunité pour le renouvellement de pareils délits.

Conclusion. Notre thèse affirme que le triple pouvoir, législatif, judiciaire, exécutif, doit être réglé par la justice générale, et crée, en vertu de cette règle, des devoirs qui lient la conscience.

Cette double conclusion découle des thèses précédentes sur la mission et sur l'origine première, en droit naturel, du pouvoir civil. Quand les exigences du bien commun, objet formel de la justice générale, demandent, soit par leur évidence propre, soit par une déclaration autorisée des gouvernants, que leurs ordres lient la conscience des citoyens, par le fait même ce lien est créé.

Thèse XXIII.

Quand un peuple s'accorde sur une doctrine religieuse et morale, conforme à la loi naturelle, et regardée comme le fondement stable des droits et des devoirs sociaux, le droit naturel demande que l'autorité civile protège efficacement ce peuple dans la possession de cette doctrine. — Quand cet accord n'existe pas, l'autorité civile peut admettre, par égard pour les âmes égarées de bonne foi et pour les conquêtes plus sûres de la vérité, le régime de la tolérance civile et de la libre discussion.

Qu'on veuille bien se rappeler notre première section, qui traite du devoir religieux. Nous y avons exposé et démontré tous les principes sur lesquels s'appuie cette thèse, notamment ceux qui établissent la puissance sociale de la religion. Cette thèse n'exigera donc pas de longs développements.

Notions préliminaires.

1. L'objet de la première et de la deuxième proposition constitue ce que l'on appelle la *thèse* et l'*hypothèse* dans le problème qui concerne les rapports de la société civile et de la société religieuse.

La *thèse* suppose une société civile, dont les membres appartiennent tous à la vraie religion; ou, pour l'élargir au sens d'une thèse absolue de droit naturel, une société civile dont les membres professent en commun, de cœur et de conviction, une doctrine religieuse et morale, conforme à la loi naturelle et regardée par tous non seulement comme

vraie, mais comme étant, par la nature de ses enseignements, le fondement stable des droits et des devoirs sociaux.

Cette thèse, de fait, s'est réalisée chez le peuple juif, jusqu'à l'avènement du Messie, chez les peuples catholiques durant le moyen âge, et chez les peuples mahométans, dans les temps et les pays où ils vivaient isolés, avant la pénétration des peuples chrétiens dans leurs frontières (1).

Cette thèse appliquée au christianisme constitue, selon nos croyances chrétiennes, l'état *idéal*, même *moral*, des sociétés humaines. Il est logique pour nous, qui croyons à la vérité absolue du catholicisme, considéré comme étant le christianisme intégral, et qui croyons, de plus, à la certitude des promesses qui lui ont été faites et à l'universalité de sa mission pour conduire, par son action progressive, toute l'humanité au salut, de ne concevoir qu'un état vraiment *normal* pour les sociétés humaines, c'est celui où tous les membres professent en commun la religion catholique.

Cette conception de la thèse philosophique et théologique se concilie avec la conception sensée de l'hypothèse et des principes de tolérance civile, que ses applications appellent. Au reste, nous verrons que la thèse elle-même, bien comprise dans son sens à la fois philosophique et théologique, n'est pas intolérante pour les dissidents de bonne foi, et ne porte pas à croire, sans preuve, à la mauvaise foi et aux intentions coupables.

L'*hypothèse*, formulée dans notre seconde proposition, suppose une société divisée du côté des croyances religieuses. Cette hypothèse peut se vérifier à des degrés et sous des formes différentes. Jusqu'au XVIII[e] siècle, on ne la concevait que pour les religions positives, ou du moins pour les croyants professant la foi à la Divinité. J.-J. Rousseau, Mirabeau et Robespierre lui-même considéraient l'athéisme comme anti-social et prétendaient que l'État n'en devait pas tolérer la profession publique (2).

(1) Qu'on n'objecte pas, contre l'application de cette thèse au peuple juif et aux peuples mahométans, la tolérance de la polygamie. Cette tolérance est limitée et réglée, comme une concession aux mœurs efféminées de l'Orient. Elle n'est ni conseillée ni recommandée. Elle suppose un peuple inférieur aux peuples monogames.

(2) Voir pour J.-J. Rousseau, plus haut, p. 701. Nous citerons plus bas l'opinion de Mirabeau. Quant à Robespierre, son opinion sur le culte, obligatoire pour l'État, de l'Être suprême est suffisamment connue par la solennité religieuse qu'il organisa et présida.

Au XIX^e^ siècle, l'hypothèse s'est élargie et l'évolution de l'anarchie philosophique dans la propagande active du matérialisme, du scepticisme et du panthéisme a fait étendre jusqu'à l'athéisme la tolérance accordée jusque-là aux différentes croyances monothéistes, entre lesquelles se divisaient les peuples civilisés.

2. Notre thèse XXIII constitue une thèse philosophique, à démontrer dans un traité de droit naturel par les seuls arguments de la raison. Nous y ajouterons toutefois quelques arguments d'autorité pour montrer que cette thèse de droit naturel se concilie avec la doctrine de l'Eglise catholique, largement comprise et interprétée, car la loyauté ne nous permet pas d'approuver tout ce qui a été dit et fait en cette matière sous le couvert de l'autorité ecclésiastique. Là où l'autorité suprême de l'Eglise n'est pas engagée par une déclaration infaillible ou une action universelle, nous ne devons pas entreprendre une apologie *à priori*, qui pourrait être fausse (1).

3. Pour éviter la confusion qui enveloppe, dans beaucoup d'esprits, ce problème si important de la tolérance civile en matière d'opinions morales et religieuses, tâchons de bien saisir les distinctions suivantes.

Autre chose est l'*intolérance dogmatique* vis-à-vis des opinions que l'on regarde comme fausses, et autre chose est la *tolérance pratique* vis-à-vis des âmes que l'on regarde comme égarées.

L'*intolérance dogmatique* est la conséquence rationnelle de toute vraie et sincère conviction sur le caractère de certitude qui affecte la vérité. Cette conviction entraîne

(1) Si loin va même la liberté du penseur catholique que, dans les cas mêmes où il a à s'expliquer sur une déclaration infaillible ou une action universelle de l'Eglise, il peut toujours reconnaître qu'il lui serait difficile, voire même impossible, de la justifier, vu l'état de ses connaissances.

Cet acte de haute probité intellectuelle honore le philosophe croyant et la foi qu'il professe. Ce serait prétendre à l'infaillibilité de notre raison et de notre science que d'affirmer *à priori* que nous sommes capables de justifier dans toute son étendue tout ce qu'il y a de vrai et de légitime dans la doctrine et dans la conduite de l'Eglise catholique. Au reste, il serait impossible de marquer la limite que Dieu a tracée à la liberté humaine dans son Eglise et, par suite, aux imperfections et aux abus que cette liberté entraîne, sans qu'elle annule toutefois son action surhumaine et l'accomplissement de ses divines promesses.

logiquement la réprobation absolue des erreurs contraires à cette vérité, clairement connue dans sa certitude. Sont dogmatiquement intolérants, sur toute l'étendue de leurs connaissances certaines, tous les savants. Seuls, les ignorants et les sceptiques professent la tolérance dogmatique sur le fonds de leur ignorance ou de leur doute. Ce n'est pas là un honneur pour l'intelligence, qui est faite pour la lumière, la vérité et la certitude.

La *tolérance pratique* dérive d'un principe tout autre, savoir du respect et de la charité qu'on doit aux âmes égarées de bonne foi dans l'erreur. Plus on a l'esprit large et élevé, mieux on comprend les obscurités et les difficultés qui peuvent voiler la lumière et la certitude pour les esprits insuffisamment instruits et réfléchis. De là naît la présomption de bonne foi pour les âmes égarées. Plus ensuite on a la conscience éclairée sur ses devoirs vis-à-vis du prochain, victime d'une erreur de bonne foi, et plus on a de charité, mieux on respecte en lui le droit de ne pas partager des opinions sur lesquelles il n'a pas les mêmes convictions que nous et de n'accepter nos conclusions que sur solides et complètes démonstrations. Or, combien n'est-il pas difficile de fournir, sur toute l'étendue des vérités auxquelles on adhère, des démonstrations qui répondent aux ignorances, aux préjugés et aux exigences de tant d'esprits différents!

Le droit du prochain d'avoir une opinion différente de la nôtre, dans l'ordre de vérités qui nous tiennent le plus à cœur, implique son droit égal au nôtre de propager son opinion, si celle-ci lui inspire la même sincérité de conviction et le même prosélytisme qu'à nous. De là naît ce noble combat des convictions loyales pour la conquête éclairée des âmes.

Mais ce n'est là toutefois qu'une théorie individuelle de la tolérance, de la libre discussion et de la libre diffusion des convictions humaines, à quelque ordre de vérité qu'elles appartiennent.

Au-dessus du point de vue individuel, il y a le point de vue *social* et le problème de la *tolérance civile*. Autre chose est l'individu avec ses droits personnels, et autre chose est l'État avec son autorité sociale, source des droits et des devoirs civils. Le problème de la tolérance civile de toutes

les opinions en matière politique, morale, religieuse s'élève au-dessus du principe d'égalité, qui régit les *droits strictement personnels* dans leur *exercice privé* : ce problème a pour règle la *justice générale,* dont l'objet est l'*intérêt de la paix et de la prospérité publiques.*

Le problème qui se pose est donc celui-ci : le bien de la paix et de la prospérité publiques exige-t-il une limitation du droit individuel, égal chez tous les citoyens, de professer, de défendre et de propager toutes leurs opinions en toute matière; et, pour le cas visé dans la thèse, savoir la vérité morale et religieuse, l'Etat doit-il s'abstenir en cette matière de toute intervention et se tenir à une stricte neutralité?

C'est ce problème ainsi précisé que nous aurons à résoudre plus bas.

A ce problème se rattache un autre problème du même ordre : le problème des rapports entre la société civile et la société religieuse ou les sociétés religieuses. Jusqu'à quel point l'autorité civile, pour remplir sa mission, doit-elle favoriser la religion?

Et pour lever une dernière confusion, distinguons bien entre la *religion en général* ou l'esprit religieux d'un peuple et les *religions positives,* qui y sont établies.

Ce sont les rapports entre l'Etat et les *religions positives* que nous aurons à étudier.

L'opinion que l'autorité sociale doit respect et protection à la religion en général ou à l'esprit religieux d'un peuple, a pour elle un tel poids de raison et de témoignages qu'on pourrait difficilement la contester. Nous doutons qu'on puisse citer contre cette opinion un seul philosophe ou homme d'Etat dans l'antiquité ou dans l'époque moderne, avant la fin du XVIII[e] siècle. Même au XIX[e] siècle, malgré l'anarchie intellectuelle et le scepticisme qu'il a déchaînés, la plupart des grands penseurs et la pratique des peuples contemporains peuvent être invoqués en faveur de l'opinion traditionnelle (1).

(1) On trouvera plusieurs preuves et témoignages dans notre première section. Qu'on veuille bien relire aussi, à la fin de notre thèse XV, les magnifiques témoignages de Lamartine et de Victor Hugo (p. 516-518).

Ajoutons-y quelques extraits d'un remarquable article de M. Leroy-Beaulieu : « Le catholicisme et les peuples modernes » (*Correspondant,* 25 mai 1885).

Il y pose deux questions, dont la première seule doit ici nous occuper : « Un peuple peut-il impunément se passer de religion, et une nation peut-elle demeurer

Première proposition.

Quand un peuple s'accorde sur une doctrine religieuse et morale, conforme à la loi naturelle, et regardée comme le fondement stable des droits et des devoirs sociaux, le droit naturel demande que l'autorité civile protège efficacement ce peuple dans la possession de cette doctrine.

1. *Exposé des opinions sur ce sujet.*

La thèse, ainsi présentée sous sa forme générale, sans détermination ultérieure des moyens employés pour la protection efficace de cette religion adoptée par tous, a été l'opinion pour ainsi dire unanime de l'antiquité et des siècles qui ont précédé la Révolution française.

Nous en avons un témoignage éloquent dans le célèbre discours de MIRABEAU sur « les biens du clergé ». Reproduisons-en quelques extraits, qui appellent des réserves, mais dont l'argument fondamental appuie notre thèse.

« S'il est vrai que l'Etat doit à chacun de ses membres les dépenses du culte, s'il est vrai que la religion soit *au nombre des besoins qui appartiennent à la société entière...* les monuments de la piété des corps de l'Etat ne peuvent plus dès lors être regardés que comme une partie de la

religieuse en cessant d'être catholique? » Cette double question, poursuit-il, est-ce, ainsi qu'affectent de le dire des esprits bornés ou aveugles, la religion, l'Eglise qui y sont seules intéressées? Nullement, c'est à un degré au moins égal la vie politique des peuples modernes, les libertés civiles, l'ordre social tout entier. Le scepticisme gouailleur et l'irréligion grossière qui s'infiltrent dans les sociétés n'affectent pas seulement les mœurs publiques et privées, en altérant la notion du droit et du devoir; ils compromettent d'une manière plus directe encore la société et la liberté, en ébranlant la paix et la stabilité sociales. Jusqu'ici, en effet, la religion, ou mieux le sentiment religieux a, comme l'étymologie l'indique, été le grand lien des sociétés humaines, la meilleure garantie de l'ordre et du repos des Etats... Selon la phrase de Tocqueville, il faut qu'un peuple croie ou qu'il serve... La morale sans caution divine perd, pour le plus grand nombre, toute vertu pratique. . Le socialisme ou, d'une manière plus générale, l'esprit révolutionnaire, dans ce qu'il a de plus âpre, de plus outré, de plus utopiste, de plus sectaire, est le fils de l'incroyance religieuse... Le libéralisme, assez inconséquent pour s'attaquer au principe religieux, prépare sa propre ruine .. Entre le socialisme et la religion, entre les convoitises révolutionnaires et les espérances d'outre-tombe, il n'y a, pour des millions de créatures humaines, pas de milieu... Le sentiment religieux disparu, l'ordre social n'a, vis-à-vis des appétits déchaînés, d'autre garantie que la force. Les luttes de classes deviennent fatales, et, dans de pareilles luttes, lorsque la civilisation, lorsque la fortune et la vie sont en jeu, quel est le sort de la liberté?

dépense publique. — Je remarquais que tous les membres du clergé sont des officiers de l'Etat; que le service des autels est une fonction publique, et que, *la religion appartenant à tous,* il faut, par cela seul, que ses ministres soient à la solde de la nation, comme le magistrat qui juge au nom de la loi, comme le soldat qui défend, au nom de tous, des propriétés communes. Je conclûrais de ce principe que, si le clergé n'avait point de revenu, l'Etat serait obligé d'y suppléer. — Je ferais observer que, quoique le sacerdoce parmi nous ne soit point uni à l'empire, *la religion doit cependant se confondre avec lui;* s'il prospère par elle, *il doit être prêt à la défendre.* » (1)

Il y a trois systèmes qui peuvent régler les rapports des deux sociétés, quand généralement tous les membres de la société civile sont membres de la même religion.

1° Le régime de la *théocratie* ou de la *confusion* des deux pouvoirs et des deux sociétés. Ce système suppose que le pouvoir religieux domine et même absorbe le pouvoir civil

(1) Mirabeau : « Discours sur les biens du clergé », séance du 30 octobre 1789, à l'Assemblée constituante. *Discours et opinions de Mirabeau,* tome I, pp. 486-500. L'Assemblée législative du 20 avril 1790 prend une autre mesure pour employer autrement ces biens : « Dans l'état des dépenses publiques de chaque année, il sera porté une somme suffisante pour fournir aux frais du culte et de la religion catholique, apostolique et romaine, à l'entretien des ministres, des autels, au soulagement des pauvres et aux pensions ecclésiastiques, de manière que les biens mentionnés au premier article puissent être dégagés de toutes charges et employés par le corps législatif aux plus grands et plus pressants besoins de l'Etat. » — Survient la constitution de 1791 : « Sous aucun prétexte, les fonds nécessaires à l'acquittement de la dette nationale ne pourront être ni refusés ni suspendus. *Le traitement des ministres du culte fait partie de la dette nationale.* » — Enfin, dans le concordat de 1801, par l'article 13, le Pape prend l'engagement, au nom de la religion, de ne pas troubler les propriétaires des biens ecclésiastiques ; et, par l'article 14, le premier consul déclare que le clergé sera salarié par l'Etat dans des proportions convenues.

Lors de la discussion de la loi de la séparation, M. Briand et M. Marius Le Comte ont invoqué l'article 6 du décret du 20 avril 1790 : « Il n'y aura aucune distinction entre l'objet de ce service public et les autres dépenses nationales », pour conclure que l'Etat peut supprimer ce service public comme les autres, quand il le jugera utile à l'intérêt général, mais *le sens* de cet article est indiqué par les dernières lignes : « Les contributions publiques seront *proportionnées de manière à y pourvoir...* et la répartition sera faite *sur la généralité des contribuables du royaume,* ainsi qu'il sera incessamment décrété par l'assemblée. » Voilà donc en quoi il n'y aura pas de différence... Au reste, est-ce que le service de la dette publique peut être supprimé? Non. Or, la constitution, si radicale toutefois, de 1791 stipule que « *le traitement des ministres du culte fait partie de la dette nationale* ». L'argumentation de M. Briand est donc sans valeur.

et que celui-ci proscrit et punit toute violation publique des lois religieuses, au même titre que la violation des lois civiles.

Ce régime a son expression la plus complète dans l'*islamisme*. Le sultan est à la fois pape et empereur des croyants. Ses iradés et ses firmans sont regardés comme émanés de Dieu même et le droit public des Musulmans est considéré par eux comme un code de lois religieuses. Tel était aussi le système, mais à un degré moindre, du régime à la fois religieux et politique auquel était soumis Israël.

Ce régime n'a jamais gouverné les peuples chrétiens, pas même dans les Etats temporels du pape, où les lois d'ordre civil et politique étaient soigneusement distinguées des lois religieuses.

2° Le régime de l'*union intime* des deux pouvoirs avec *subordination directe* de l'un à l'autre. Chez les peuples protestants et schismatiques, le prince domine et règle les choses religieuses. Dans les siècles précédents, cette union des deux sociétés était si intime que tout culte contraire était proscrit, et la propagation, parfois même la profession publique d'une autre religion, était punie de la peine de mort. Chez certains peuples catholiques, comme le peuple espagnol durant plusieurs siècles, un régime semblable a régné. La doctrine catholique était regardée par tous comme le fondement de la société et une vraie loi constitutionnelle. Par suite, la profession publique de l'hérésie était regardée comme un acte révolutionnaire et, comme tel, punie de la peine capitale. Même l'inquisition espagnole recherchait, avec un zèle outré, tout acte d'infidélité aux croyances catholiques, et, après constatation faite, livrait le malheureux au bras séculier. Nous pouvons en toute loyauté de convictions réprouver de pareilles pratiques, qui ont provoqué les représailles farouches de l'hérésie, là où elle était maîtresse. La protection efficace de la religion catholique chez un peuple catholique n'exige pas de procédés aussi barbares. A Rome, la tolérance, dont les Juifs ont joui durant des siècles, n'a pas nui à la vraie foi (1).

(1) Il y a cependant une grande différence entre la persécution de la religion catholique sur terre protestante et la proscription de la religion protestante sur terre catholique. Les catholiques sur terre protestante étaient en possession de leurs croyances traditionnelles : on employait donc contre eux le glaive pour

3° Le régime de la *distinction réelle* et de l'*autonomie* des deux pouvoirs dans la sphère de leurs attributions propres, avec *subordination indirecte et partielle* du pouvoir religieux en matière *mixte*. C'est là le régime normal d'une nation pleinement catholique.

Cette distinction des deux pouvoirs est exposée avec autant de justesse que de clarté par Léon XIII dans son Encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885 :

« Dieu a partagé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile, dont l'une est préposée aux choses divines et l'autre aux choses humaines. *L'une, comme l'autre, est souveraine dans son ordre;* l'une, comme l'autre, a des *limites déterminées* où elle est maintenue par sa *nature* et sa *raison d'être;* l'une, comme l'autre, possède donc une sphère où elle exerce son action *d'après le droit qui lui est propre.*

2. *Démonstration.*

Le pouvoir civil a pour mission d'assurer la paix et la prospérité publiques dans l'ordre temporel. — Or, les garanties de cette paix et de cette prospérité publiques, chez un peuple tout entier croyant et attaché à sa religion de cœur et de conviction, demandent la protection efficace de cette religion. — Donc, le pouvoir civil, pour remplir sa mission, doit protéger efficacement la religion en ce qui touche cette paix et cette prospérité publiques d'ordre temporel, dont il a la garde.

Le principe invoqué dans la majeure de l'argument a été établi dans la thèse XIX. Il nous conduit non à faire du pouvoir civil le serviteur du pouvoir religieux, même chez

sanctionner une dépossession illégitime. Au contraire, sur terre catholique, les protestants apparaissaient comme catholiques infidèles à leur foi et à leur conscience. On les supposait de mauvaise foi, sans qu'on se rendit toujours bien compte de leurs intentions. Plus tard, on a agi diversement vis-à-vis des protestants de la seconde génération, nés et élevés au sein de l'hérésie. Toutefois, même vis-à-vis d'eux, certains princes catholiques ont été injustes et cruels. La Saint-Barthélemy a imprimé une flétrissure ineffaçable sur les noms de Charles IX et de Catherine de Médicis, et la révocation de l'édit de Nantes, telle qu'elle s'est accomplie avec les dragonades et la persécution de tant de protestants, auxquels on ne pouvait reprocher de mauvaise foi ou d'intentions criminelles, ne peut se justifier par aucune raison d'Etat, encore moins par un motif d'ordre religieux.

un peuple tout entier catholique, mais simplement le protecteur de la religion contre les actes publics qui troublent la paix et la prospérité temporelles de la société. La religion et la moralité privée des citoyens n'entrent pas directement et formellement dans la mission et la sphère d'action du pouvoir : même l'ingérence outrée du pouvoir civil dans l'ordre de la conscience, des croyances et des vertus religieuses et morales des citoyens, ferait plus de mal que de bien. Elle provoque l'hypocrisie chez les caractères serviles et intéressés, la révolte chez les caractères fiers et indépendants. Plus la religion est protégée par le pouvoir civil, plus les ministres de cette religion sont portés à se décharger sur lui des peines et des efforts qu'exige leur apostolat. L'histoire prouve, hélas! avec surabondance de preuves, qu'il en est ainsi, même au sein du catholicisme. Trop de protection et de faveurs engourdit le zèle et l'action du sacerdoce.

Au fond, le principe d'une protection modérée et limitée aux exigences de la paix et de la prospérité publiques se réclame de la théorie la plus accréditée de l'école scolastique (1).

Le principe de la majeure bien compris, l'énoncé que fait la mineure des garanties de la paix et de la prospérité publiques chez un peuple où règne, dans les cœurs et les convictions, l'unité religieuse, doit être admis comme une conséquence de fait. Cette paix et cette prospérité publiques exigent la protection efficace de l'unité religieuse.

(1) Qu'on se rappelle les textes de notre thèse XIX. Reproduisons les principaux : S. Thomas : « La loi humaine a pour fin la *tranquillité temporelle* de la cité et elle parvient à cette fin en réprimant les actes extérieurs mauvais, en tant qu'ils seraient *propres à troubler la paix de la cité.* » (P. 664. — Alexandre de Alès : « La loi humaine a raison de permettre certains actes que punit la Providence divine : car cette loi exige *uniquement* ce qui suffit à maintenir la paix parmi les hommes *mal disposés*... elle ne doit réprimer que les crimes opposés *à sa fin*, laquelle est le maintien de la paix entre les hommes. » P. 665. — Le Cardinal Tolet : « Il n'appartient pas à la République de punir les péchés contre Dieu seul... elle punit plutôt les péchés contre le prochain que les péchés contre Dieu seul...; parce que les péchés contre le prochain troublent davantage le gouvernement et la *tranquillité extérieure* qui est *la fin immédiate des sociétés civiles.* » (P. 667.) — Le Cardinal de Lugo : « Le péché d'infidelité est tout à fait *en dehors de la sphère et des limites du pouvoir politique*, car le principat temporel a pour fin la tranquillité de la république et le bien qui est dans l'ordre de la paix et de la commune sécurité des citoyens. *A cette fin, il ne peut commander que ce qui est nécessaire au maintien de la paix et de la concorde publiques.* » (P. 668. — Cf. plus loin la doctrine de Suarès (p. 669).

Cette exigence ressort d'un *double motif,* que nous exposerons et d'où nous pourrons déduire le caractère même et la mesure de cette protection.

Le premier de ces motifs est que, dans une société de croyants, que nous supposons convaincus et sincères, la vérité religieuse apparaît comme le premier des biens et que les citoyens en veulent la possession tranquille et sûre. La propagande de l'erreur contraire, quand elle est faite publiquement et surtout quand elle est faite avec une éloquence habile, soulève chez le peuple les plus ardentes passions. Le peuple prête naturellement la plus noire mauvaise foi et les plus criminelles intentions à celui qui bat en brèche une religion, qui unit tous les esprits et tous les cœurs et où il a placé toutes ses espérances et son rêve immortel de bonheur. Il regarde cette propagande comme un attentat à la possession tranquille et sûre du bien auquel il tient le plus. Il en est profondément ému, troublé et exaspéré. C'est là un fait qu'atteste la psychologie de l'âme des foules et que confirme l'histoire de tous les peuples, chez qui l'unité religieuse a régné au fond des consciences et des cœurs. Dans un pareil milieu, la libre propagation de l'erreur religieuse sera naturellement une cause de perturbation publique, qui peut atteindre un haut degré d'intensité et porter le peuple à en faire justice par lui-même. L'intérêt général peut donc exiger que la loi civile interdise cette propagande. Mais la sanction de cette loi prohibitive doit satisfaire aux conditions générales de toute loi pénale : il n'y faut pas plus de rigueur que n'en réclame l'intérêt général pour en assurer une suffisante efficacité.

Le second motif, qui exige, dans une société où règne l'unité religieuse, la protection efficace de cette unité, répond à la supposition formulée dans notre thèse, savoir que cette religion, par ses caractères et la nature de ses dogmes, soit considérée comme le fondement stable des droits et des devoirs sociaux.

Appliquons ce considérant aux sociétés catholiques du moyen âge, pour en comprendre la législation, dont le principe était juste, bien que les applications aient été, chez plusieurs peuples, excessives et abusives.

On avait alors la conviction que la charte des droits et des devoirs sociaux, pour assurer la paix et la prospérité

publiques de la société, devaient s'appuyer sur une base de principes admis par tous et regardés par tous comme d'inébranlable certitude. C'est là une conviction éminemment philosophique. Plus les principes sur lesquels repose l'édifice des droits et des devoirs de toute la société sont solides, clairs et certains, plus ces droits et ces devoirs auront d'empire sur la conscience et la volonté des citoyens.

Or, au moyen âge, princes et peuples, par l'effet de leur commune foi, étaient convaincus que la vérité révélée, telle que l'Eglise catholique l'interprète, avec ses fortes traditions de sagesse humaine et de protection divine, appuyait beaucoup mieux tous les droits et les devoirs dans la conscience universelle que la science purement philosophique ou rationnelle du droit. *L'Evangile,* avec l'autorité de l'Eglise enseignante, leur apparaissait comme la base inébranlable de toutes les lois et, par une conséquence logique, comme une vraie *loi constitutionnelle,* que chacun avait un intérêt égal à voir respecter par les autres et le devoir égal de respecter lui-même. Par suite, on regardait tout acte public d'impiété ou d'hérésie comme ayant, outre son caractère religieux, un caractère politique. On y voyait un acte de révolte contre la loi constitutionnelle de la société civile, et on s'accordait à le réprimer, à cause de l'ébranlement appréhendé de tout l'ordre social.

Cette législation fortement sanctionnée, à raison de l'énergie des convictions religieuses et à cause du caractère trop dur de tout le code pénal, legs trop peu épuré du paganisme et de la barbarie, ne s'appliquait qu'aux chrétiens, qu'on supposait tous convaincus de la vérité catholique et dont on croyait devoir attribuer l'infidélité à une intention coupable et à des motifs criminels.

Dans un pareil milieu, au sein de la pleine vitalité de l'Eglise catholique et en face des œuvres éclatantes de piété, de charité et de sainteté qu'elle inspirait à l'élite de ses membres, ce double considérant, qui faisait protéger efficacement la religion catholique comme étant à la fois le bien le plus précieux de tous les citoyens et le fondement sacré et inviolable de tous les droits et de tous les devoirs, semblait d'une incontestable vérité. Aussi, durant des siècles, il n'a été contesté par personne : même les protestants, qui prétendaient avoir renouvelé le christianisme

en le retrempant dans ses premières origines, s'accordaient tous, dans les pays où ils étaient maîtres, à faire de la religion réformée une religion d'Etat et une loi fondamentale d'Etat contre laquelle la propagande et la profession publiques de la religion catholique étaient prohibées avec une implacable rigueur, comme un acte de révolte contre les pouvoirs publics. C'était là méconnaître les titres d'une possession de bonne foi et les vrais droits de la conscience humaine.

Tout en réprouvant les injustices et en blâmant les excès de rigueur que l'histoire révèle dans les applications si nombreuses et si variées de ce principe à travers tant de siècles, on ne peut admettre que l'humanité se soit trompée dans la conception fondamentale du principe lui-même. Celui-ci s'impose à la raison. Un peuple, qui jouit de l'unité religieuse au sein d'une religion qu'il croit vraie, a le droit de la protéger efficacement contre la propagande de l'erreur. Il peut abriter, sous la force publique des lois civiles, l'inviolabilité d'une doctrine sur laquelle reposent, dans la conscience universelle, la force morale de ces lois et la paix de la société toute entière (1).

(1) Résumons en note la doctrine catholique sur le droit que posséderait l'Eglise de recourir contre l'hérésie à des châtiments corporels, y compris la mort. Les théologiens sont divisés à cet égard. Les uns admettent ces châtiments, y compris la mort; d'autres n'admettent pas la mort ni de cruels supplices, les trouvant contraires au caractère de la religion catholique et n'étant pas compris dans les pouvoirs que le Christ a donnés à son Eglise, société parfaite d'ordre spirituel pour le salut des âmes. D'autres enfin veulent réduire tout le pouvoir coercitif de l'Eglise à des peines d'ordre spirituel, laissant au pouvoir civil ou au bras séculier le recours aux châtiments corporels, dans les cas où l'hérésie revêt un caractère révolutionnaire et menace l'ordre social.

Cette question a été traitée avec une grande compétence par le P. Vermeersch, S. J., dans les *Etudes* (n° du 20 février 1911). L'auteur nie avec raison que l'Eglise, par son action et sa doctrine générale, revendique le droit du glaive bien qu'un certain nombre de théologiens et de canonistes le lui attribuent. Il cite nombre d'autorités contraires de toute époque.

Parmi les plus récentes, il nomme Vecchiotti, dont le cours fut classique à Rome, ainsi que le Cardinal Soglia et le Cardinal Satolli qui, dans des publications justement estimées, refusent ce droit à l'Eglise. En outre, le P. Brandi, S. J., directeur de la *Civiltà catholica,* allègue encore, en faveur de la même thèse, trois autres cours professés à Rome, publiés en 1900 ou 1901 par Solieri, le Cardinal Lega et M. Lombardi. De plus, le P. Biederlack, S. J., l'a enseignée au Collège romain.

Mgr Douais, évêque de Beauvais, après avoir traité ce sujet dans son livre sur l'Inquisition, y est revenu dans deux articles de la *Revue Pratique d'Apologétique* (nos du 15 juillet 1908 et du 15 janvier 1909). Il prouve que le juge séculier avait

3. *Objections.*

Le principe de notre thèse peut être attaqué au nom de plusieurs théories philosophiques. Il suffira d'exposer et de réfuter les principales.

1° *Objections du libéralisme sceptique.* Le pouvoir civil ne peut protéger ni prohiber aucune doctrine d'ordre philosophique, parce que les principes qui régissent cet ordre

toute la responsabilité du dernier supplice ou peine de feu et qu'il acceptait en pleine conscience et de plein gré cette responsabilité, l'hérésie, dans ces temps-là, s'offrant généralement avec un caractère révolutionnaire et menaçant la société chrétienne des plus grands maux. Rares étaient les hérésiarques, au moyen âge, qui semblaient s'inspirer d'une conscience droite et du bien commun.

Le savant évêque cite entr'autres, comme preuve, la célèbre constitution de Frédéric II contre les hérétiques, où cet empereur ne s'appuie que sur son autorité propre, sans demander ou attendre de l'Eglise une approbation qu'il jugeait inutile.

L'Eglise prétendait simplement connaître de l'hérésie et en connaître seule. Elle revendiqua toujours ce droit et établit pour ce motif un juge délégué inquisitorial, afin que jamais quelqu'un ne fût puni comme hérétique, sans être formellement et obstinément hérétique. Ce fait reconnu, l'Eglise se retirait, et la Cour séculière, bien que ne connaissant pas de l'hérésie, juge que l'hérétique obstiné est passible de la peine de mort et c'est elle qui la prononce contre lui.

Passons à la tradition primitive, représentée par les Pères de l'Eglise, et contentons-nous de citer quelques témoignages qui nous semblent décisifs.

S. Jean Chrysostome, dans sa *46e Homelie sur S. Matthieu*, dit clairement contre ceux qui menaçaient de mort les hérétiques : « Il ne faut pas mettre à mort les hérétiques, sans quoi l'on allumerait dans l'empire une guerre sans merci... Le Maitre ne défend assurément pas de réprimer les hérétiques, de leur fermer la bouche, de répudier leurs serments; ce qu'il défend, c'est de répandre leur sang et de les mettre à mort. »

S. Augustin plaide, en ces termes, auprès du proconsul d'Afrique, la cause de ces donatistes dont les cruels excès et les sauvages violences provoquaient une terrible répression : « Je ne redoute qu'une chose de ta justice, c'est que, plutôt que de prendre conseil de la mansuétude chrétienne, elle ne considère l'énormité des forfaits. N'en agis pas de la sorte, nous t'en supplions par Jésus-Christ. Nous ne cherchons pas à tirer vengeance de nos ennemis .. Nous te demandons de ne pas les frapper de mort, comme nous demandons au Seigneur de les convertir... Songe d'ailleurs que ces causes ecclesiastiques ne te sont soumises qu'à la prière du clergé... Si tu allais porter une sentence capitale, plus jamais tu ne recevrais nos plaintes. Nous choisirions d'être tués par ces criminels plutôt que de faire une dénonciation qui aboutisse à leur mise à mort. » Epistola 100, n° 42 Migne, *Patrologie Latine*, tome XXXIII, col. 366).

On trouve des instances et des principes semblables dans sa lettre au tribun Marcellin et surtout dans une autre au proconsul Apringius. Migne, *Patrologie Latine*, t. XXXIII, épistola 133 et 134, col. 509-512.) Le saint Docteur y accumule les motifs de clémence et de douceur vis-à-vis de ceux mêmes qui ont infligé aux catholiques de cruels tourments. « Illi, dit-il dans son style ami des antithèses, impio ferro fuderunt sanguinem Christianum : tu ab eorum sanguine etiam juridicum gladium cohibe propter Christum. Illi ministro Ecclesiæ occiso extorserunt spatium vivendi : tu inimicis Ecclesiæ viventibus relaxa spatium pœnitendi. Talem te oportet esse in causa Ecclesiæ judicem Christianum, petentibus, monentibus,

de connaissances sont essentiellement relatifs et subjectifs. La certitude objective nous y fait défaut. La paix des intelligences, dans l'accord d'une doctrine philosophique commune, est donc une utopie. Aussi le pouvoir civil peut-il et doit-il se borner à faire régner la paix des volontés dans les relations extérieures des citoyens entre eux.

intercedentibus nobis. Solent homines quando cum inimicis eorum convictis lenius agitur a mitiore sententia provocare; sed inimicos nostros ita diligimus ut nisi de tua Christiana obedientia prœsumamus a tua severa sententia provocemus. » Dans le corps de la lettre, il n'avait pas craint de lui dire pour l'incliner à la douceur : « Time nobiscum judicium Dei Patris et commenda mansuetudinem Matris (Ecclesiæ). Cum enim tu facis, Ecclesia facit... Contende bonitate cum malis... »

Enfin, S. Augustin a laissé sur ce sujet un vrai traité dans sa célèbre lettre 85 au Comte Boniface, lettre qu'il nomme lui-même un livre et a pour titre *De Correctione Donatistarum Liber* (Migne, *Patrologie Latine,* tome XXXIII, col. 792-815). Vu les violences des hérétiques, il accorde aux magistrats chrétiens le pouvoir de leur appliquer des peines assez sévères, mais sans aller aussi loin que pour les délits d'ordre profane.

On peut rapprocher en cette matière de l'évêque d'Hippone l'évêque de Tours, S. Martin, qui, après le supplice infligé par l'empereur Maxime à l'hérétique Priscillien et à certains de ses complices, refusa de communiquer avec ceux qui les avaient dénoncés, alors qu'il s'était publiquement employé à les sauver.

Nous trouvons semblable tradition dans l'Eglise grecque du VIII[e] siècle. S. Théodore Studite, en effet, la soutient dans une lettre à Théophile d'Ephèse, en s'appuyant sur les Pères de l'Eglise : « Aux princes temporels, conclut-il, de châtier les délits matériels, mais non les délits d'ordre spirituel. Ces causes sont réservées à ceux qui gouvernent les âmes; et ceux-ci infligent les excommunications et les autres peines... L'Eglise ne se venge pas par le glaive. Si vous avez un autre évangile que nous ne connaissons pas, à la bonne heure; mais si vous n'en avez pas, rappelez-vous l'enseignement apostolique. » (Migne, *Patrologie Latine,* tome XCIX, col. 1485-86.)

Tout près de nous, un grand évêque de Liége, Wazon, au milieu de l'indignation publique que soulève l'hérésie antisociale des Cathares, dénie à l'Eglise le pouvoir de condamner au dernier supplice : « Souvenons-nous, écrit-il à l'évêque de Châlons, que, dans notre consécration épiscopale, nous ne réservons pas le glaive de la puissance séculière et que l'onction divine nous appelle, non à donner la mort, mais à faire vivre. » (*Monumenta Germaniæ,* « *Historia Scriptorum* », t. VII, col. 227.) Le Droit canonique enregistrera ces paroles.

On ne sera donc pas étonné de voir Gratien, le grand collectionneur du Code canonique, adopté par les universités et les tribunaux du moyen âge. formuler ce principe : « La discipline ecclésiastique ordonne de frapper les criminels non pas du glaive matériel, mais du glaive spirituel », et l'appuyer d'une assertion attribuée au pape Nicolas I : « L'Eglise ne possède que le glaive spirituel; elle ne tue pas, mais elle donne la vie. » (Canon *inter hæc,* t. VI, chap. XXXIII, q. 2.)

Ces autorités suffisent pour prouver que la thèse opposée, bien que soutenue par quelques grands théologiens, ne s'impose pas au nom de la doctrine catholique et de la pratique générale de l'Eglise. On ne peut non plus conclure, des pleins pouvoirs que le Christ a donnés à son Eglise pour remplir sa mission, qu'elle possède par elle-même et essentiellement tous les pouvoirs d'une société civile et politique, car sa mission propre est une mission d'ordre spirituel et éternel.

Réponse. Le principe de cette objection a été réfuté en logique et en métaphysique. L'évidence, la certitude *objective* des principes *absolus*, qui régissent l'ordre moral et social, a été reconnue par les plus grands penseurs et elle a été admise par tous les peuples. Si les premiers principes n'avaient ni certitude ni caractère objectif et absolu, tout l'ordre des droits et devoirs serait privé de lumière et de fixité. Le juste se confondrait avec l'injuste, le droit avec la force, le bien avec le mal, et le chaos des esprits et des libres opinions produirait le chaos des volontés et des libres passions.

2° *Objection du libéralisme rationaliste.* La raison est essentiellement indépendante, n'ayant qu'une règle toute intérieure, l'évidence propre de la vérité. - Or, la liberté indépendante de la pensée entraîne la liberté indépendante de l'expression de la pensée. Cette liberté doit donc être absolue et illimitée comme la première. — Mais pareille liberté est contraire à toute réglementation autoritaire. — Donc, la loi civile ne peut, sans despotisme ou sans violation de droits, limiter cette liberté.

Réponse. Le principe de la majeure est en partie vrai et en partie faux. La raison, il est vrai, n'a qu'une règle dernière et suprême de toute certitude : l'évidence propre de la vérité. Mais cette évidence manifeste les principes que la raison doit admettre et auxquels la volonté libre doit se soumettre, tels que la loi divine, la fin de l'homme et la fin de la société civile, et, conséquemment, la nécessité d'une autorité sociale qui protège la société unie dans une doctrine d'ordre religieux et moral, vraie et certaine, contre la propagande des erreurs nuisibles et permet au peuple de jouir de son bien suprême, qui est la possession sûre de la vérité morale et religieuse.

3° *Objection du libéralisme politique.* Le droit de proscrire la propagande de l'erreur exige l'infaillibilité pour discerner l'erreur de la vérité. Or, l'État n'a pas l'infaillibilité doctrinale pour faire ce discernement en matière religieuse, au nom de la société. — Donc, il n'a pas l'autorité sociale pour proscrire la propagande de l'erreur religieuse parmi les membres de cette société,

Réponse. L'objection prouve trop. Or, qui prouve trop ne prouve rien. Elle suppose, en effet, qu'il faille une science parfaite pour discerner les erreurs nuisibles des vérités salutaires. S'il en était ainsi, l'Etat ne pourrait faire aucune loi prescriptive ou prohibitive, car, pour faire une loi, il faut être certain que la matière de la loi est honnête, et, pour défendre et réprimer un délit, il faut discerner sûrement le caractère vicieux du délit et le caractère honnête et obligatoire de la loi ou du droit dont la violation constitue ce délit.

Si l'on accorde que l'Etat a capacité suffisante pour faire de bonnes lois et bien interpréter, dans une foule d'applications, la science du droit et du pouvoir, pourquoi lui refuserait-on la capacité de juger, d'après l'opinion même d'une société, chez qui on suppose régner l'unité religieuse, que cette religion, admise par toute la société comme vraie et salutaire, l'est réellement et que, par suite, la propagande publique des opinions contraires heurte la raison et trouble la paix de la société? Pour être logique, il faudrait soutenir que l'Etat ne peut pas même proscrire la propagande de la pornographie.

4° *Objection du libéralisme kantien.* L'Etat, d'après Kant, n'a d'autre mission que d'empêcher le conflit entre les libertés égales de tous les citoyens. — Or, la propagande doctrinale, quel qu'en soit l'objet, ne peut créer aucun conflit pareil, vu que tous ont la liberté égale de propager leurs opinions et le droit égal d'écouter ou de ne pas écouter, de lire ou de ne pas lire, d'approuver ou de désapprouver les opinions d'autrui. — Donc, si l'Etat se renferme dans sa mission, il n'a pas à intervenir dans la propagande doctrinale et la liberté des opinions.

Réponse. Dans notre thèse sur la mission de l'Etat, nous avons réfuté la conception kantienne de cette mission et revendiqué pour l'Etat une double mission : une mission d'ordre juridique pour protéger la paix publique par la définition et la sauvegarde de tous les droits, et une mission d'ordre pratique et social pour promouvoir la prospérité publique par un concours supplémentaire à l'insuffisance des initiatives et aux abus des libertés privées.

Or, cette double mission permet à l'Etat, sous certaines conditions, de limiter la libre propagande des erreurs nuisibles : d'abord, pour sauvegarder cette paix publique facilement troublée par les erreurs destructives des principes mêmes de l'ordre social; ensuite, pour promouvoir la prospérité publique, que peuvent compromettre au sein d'un peuple tout entier croyant les controverses irritantes et les luttes passionnées sur le fonds même de ses croyances et sur la doctrine qui inspire et dirige le progrès intellectuel et moral, d'où jaillit la source même de la prospérité publique. Il faut ou nier cette double mission de l'Etat ou accorder cette double conséquence.

Même, la conception kantienne de cette mission toute négative de l'Etat, savoir la répression de toutes les violations de droits et du conflit entre les libertés extérieures des citoyens, ne justifie pas l'objection. En effet, il est faux de dire que, dans la libre diffusion de toutes les opinions, il y a égale liberté et égal droit pour tous. Le droit du sophiste savant et éloquent, dans la propagande habile de l'erreur, opprime le droit du peuple de n'être pas troublé dans la possession sûre de la vérité. Le droit du premier dans une société unie par le lien d'une même foi serait le droit de quelques particuliers contre le droit de la presque unanimité des citoyens. Ensuite, ce serait le droit d'abuser d'une puissance supérieure pour dépouiller d'un bien précieux le faible et l'impuissant. La liberté illimitée de toutes les opinions entraînerait logiquement la liberté de tous les mensonges mis au service de tous les malfaiteurs intellectuels. Or, qui niera qu'il y ait des malfaiteurs intellectuels, comme M. Guizot nommait les écrivains corrupteurs, et qu'il puisse se commettre des crimes et des violations de droit par la parole ou la plume?

5° *Objection d'un certain libéralisme catholique.* La liberté des opinions constitue la meilleure condition pour assurer le triomphe de la vérité dans la lutte contre l'erreur. En effet, la contrainte extérieure au service de la vérité répugne à la raison humaine et l'empêche plutôt de saisir les arguments supérieurs de la vérité. Moins la vérité en appelle à la violence pour tirer toute sa force persuasive de son évidence propre et des preuves qui en éclairent la certitude,

plus elle a prise sur la raison et plus les convictions qu'elle produira seront durables et conformes à la dignité de notre nature et à l'excellence de la religion (1).

Réponse. L'objection est à côté de la question. Il ne s'agit pas de savoir quelle est la condition la plus favorable à l'apostolat et aux conquêtes de la vérité religieuse auprès des hommes qui ne la possèdent pas, mais quel est, en faveur d'une société qui l'a conquise, le meilleur moyen d'en garantir la possession stable et tranquille.

Par suite, la contrainte qu'implique la protection publique de l'unité religieuse ne doit pas s'exercer vis-à-vis des partisans de cette vérité, mais vis-à-vis de ses adversaires, pour les empêcher de nuire aux croyants et d'abuser d'une fausse supériorité de science ou de dialectique sur les âmes simples et ignorantes.

Qu'on ne dise pas : tout croyant doit être capable de se protéger lui-même contre toutes les séductions de la fausse science et toutes les habiletés de la sophistique; c'est là exiger trop de la nature humaine. Le peuple peut avoir une foi éclairée, méritoire devant Dieu et efficace pour pratiquer les vertus qui s'en inspirent, et toutefois, vu la faiblesse et les ignorances de sa raison, être incapable de résister aux mille procédés de la dialectique et de l'éloquence tournés contre elle par d'habiles sophistes. Pourquoi les pouvoirs publics, chargés de l'intérêt général de la société et de la protection de tous les droits, ne pourraient-ils pas empêcher une lutte à armes inégales et reconnaître au peuple le droit de jouir en paix de sa religion? Jamais on ne prouvera que les pouvoirs publics doivent livrer sans défense un peuple croyant et heureux de croire aux assauts de tous ceux qui veulent le pervertir.

On doit cependant accorder que, plus un peuple est instruit, éclairé et civilisé dans le meilleur sens du mot, moins il a besoin de la protection du pouvoir civil pour la sauvegarde de sa religion. En outre, les mesures spirituelles de préservation dont dispose le pouvoir religieux vis-à-vis des

(1) Il y a différentes théories de liberté politique, soutenues par des penseurs catholiques et qu'on désigne par cette étiquette « libéralisme catholique ». Il y en a qui sont parfaitement conciliables avec les principes de la doctrine catholique. Aussi Léon XIII a-t-il défendu qu'on abusât de ce mot pour condamner des opinions libres et des théories inoffensives.

croyants, s'ils sont appliqués avec vigilance et dévoûment, vaudront toujours mieux que les moyens de coercition temporelle.

Seconde proposition.

Quand cet accord n'existe pas, l'autorité civile peut admettre, par égard pour les âmes égarées de bonne foi et pour les conquêtes plus sûres de la vérité, le régime de la tolérance civile et de la libre discussion.

1. *Documents.*

1° L'Encyclique *Immortale Dei*, de Léon XIII, rapproche dans la phrase suivante la thèse et l'hypothèse ou le droit absolu de la vraie religion dans une société où règne l'unité religieuse et le droit relatif des dissidents dans une société où la division religieuse a succédé à cette unité : « Si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis (en principe absolu) de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent en pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat. »

2° Pie IX, dans son Encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, et dans son *Syllabus* y annexé, semble à première vue condamner les libertés modernes (des cultes, de la presse, de l'enseignement) dans un sens universel et dans toutes leurs applications; mais au fond, il n'en est rien. Le pape condamne ces libertés comme des droits *absolus*, devant, par suite, faire loi *en toute société*; il n'en réprouve toutefois pas la tolérance dans les sociétés, où règne la division des esprits et des croyances. Mgr Dupanloup, dans son célèbre *Commentaire de l'Encyclique et du Syllabus* qui a obtenu du Saint Père, le 4 février 1865, un bref des plus élogieux, établit nettement cette distinction. « L'Eglise ne veut pas, dit-il, qu'on proclame ces libertés comme un droit absolu et primordial, comme un idéal universel et obligatoire; mais elle ordonne aux catholiques d'accepter sincèrement la constitution et les libertés de leur pays. C'est une calomnie

que d'affirmer que les catholiques réclament la liberté, quand ils sont faibles et qu'ils la refuseraient aux autres s'ils étaient les plus forts. »

3° La *Civiltà cattolica,* l'organe des Jésuites romains, qui s'est toujours inspirée des idées de Pie IX, écrivait, dans son article du 17 octobre 1863 (p. 147), que les libertés des opinions et de la presse, si on les regarde comme des principes *universels et absolus,* sont condamnables; mais « à titre d'*hypothèse,* c'est-à-dire considérées comme des dispositions appropriées aux conditions spéciales de tels ou tels peuples, elles peuvent être légitimes et les catholiques peuvent les aimer et les défendre; ils font une bonne et très profitable chose quand ils usent de ces mêmes libertés le plus efficacement possible pour servir la religion et la justice. »

4° D'aucuns s'imaginent que le régime de la protection et de l'intolérance civile contre les autres cultes est indispensable à l'Eglise et que le régime de la liberté la précipiterait fatalement à la décadence.

Écoutons comment le R. P. Félix, S. J., dont personne ne contestera la parfaite orthodoxie et la prudente réserve, s'exprime sur ce sujet dans son célèbre discours au Congrès de Malines de 1864 : « Que deviendra-t-elle (l'Eglise) dans les temps modernes? Acceptera-t-elle les conditions qui lui seront faites en ce monde nouveau, dont la liberté sera le grand soleil? Et si elle les accepte, supportera-t-elle l'action de cette dévorante atmosphère? Qu'adviendra-t-il si tous les puissants de la terre, venant à lui retirer leur appui, la laissent passer comme une étrangère, sans insulte mais sans défense, à travers leurs républiques, leurs royaumes et leurs empires, sous la seule sauvegarde d'une commune liberté?... Quoi! l'Eglise qui n'aime rien tant que sa liberté, l'Eglise qui a donné au monde la liberté, la fraternité, elle-même aurait peur de ces biens, dont elle seule a doté des générations ingrates?... Vraiment, vous croyez qu'elle ne pourrait se déployer dans un ciel vaste et libre? Vous croyez qu'elle périrait infailliblement dans cette atmosphère, qui l'a fait refleurir chaque jour, et dans la Grande-Bretagne, où chaque degré ascendant de la liberté publique mesure le progrès croissant de la vie catholique, et dans la vaste Amérique, où

cinquante nouveaux diocèses, fondés en moins de cinquante ans, montrent à ceux qui savent voir et comprendre, comment la liberté nous tue? » (1)

2. *Démonstration.*

Nous avons indiqué deux considérants à l'appui de notre seconde proposition : le respect dû aux âmes égarées de bonne foi et les conquêtes plus sûres de la vérité. Nous avons donc à justifier ces deux considérants.

(1) Discours prononcé à Saint-Rombaud, à la clôture du Congrès de Malines, le 3 septembre 1864.

Reproduisons en note l'éloquent passage qui corrobore cette belle déclaration. « La liberté nous tuer! Ah! si vous en êtes convaincus, allez, allez dire à tous les potentats de retirer de partout et le glaive qui frappe et la main qui protège. Qu'ils vous prennent à témoins et qu'ils jurent devant le ciel et la terre que partout, désormais, la liberté pour tous ne sera plus un mot, mais une chose. Qu'ils jurent qu'ils ne protègeront pas la vérité, mais qu'ils jurent aussi qu'ils ne protègeront pas l'erreur. Qu'ils n'aient plus une main visiblement étendue pour défendre l'Eglise, mais qu'ils n'aient pas non plus une main tendue dans l'ombre à tous ceux qui l'attaquent. Qu'ils réalisent enfin ce qu'ils ont annoncé, mais avec une sincérité absolue et une vérité complète; qu'ils laissent à notre Eglise toute la liberté de sa parole, de sa charité, de sa prière, de son enseignement et de son gouvernement, et alors les miracles nouveaux de notre vitalité vous diront avec éclat pourquoi nous ne craignons pas la liberté. »

Le Comte DE MONTALEMBERT, l'ardent protagoniste de la liberté, a dit dans sa *Lettre au R. P. Félix* (27 septembre 1864) toute son admiration pour ce discours : « Mon admiration n'a été tempérée que par la crainte peut-être téméraire de me trop complaire, en vous admirant, dans mes propres idées. En effet, il n'y a pas un mot de ce discours que je ne voulusse signer. Me sera-t-il permis de remarquer que, dans ce fameux discours de l'an dernier que l'on m'a tant reproché et que l'on a dénoncé à Rome avec un acharnement si infatigable, je n'ai pas dit ou du moins voulu dire autre chose que ce que vous venez de dire vous-même sous une autre forme et une toute autre autorité. »

Cf. sur le discours ou plutôt les deux discours du Comte de Montalembert à Malines, l'ouvrage du R. P. LECANUET (t. III, chap. XVII et XVIII). Il y avait dans ce discours quelques expressions peu mesurées et peu correctes qui semblaient ériger ces libertés en principes absolus et universels; mais l'orateur avait çà et là indiqué ou du moins insinué les correctifs et les réserves qu'exige l'exactitude doctrinale. Mgr D'HULST, dans un article du *Correspondant* (25 septembre 1891), déclare qu'au fond on ne saurait extraire des pages de l'orateur une seule proposition contraire aux Encycliques de PIE IX, *Quanta Cura*, et de LÉON XIII, *Immortale Dei*. Le Cardinal DECHAMPS a également déclaré en 1871 qu'à son avis les discours de Malines ne méritaient aucune censure; et le R. P. MARTIN, ancien professeur de dogme et un des plus éminents théologiens de l'ordre des Dominicains, disait : « Je me charge de soutenir toutes les idées et toute la doctrine de M. de Montalembert à Malines... Il n'y a de victoire et de salut que dans la voie qu'il ouvre et où il convie les catholiques de notre époque. » (*Lettre du P. Chocarne à Montalembert.*)

Pour traiter cette matière si importante avec l'exactitude et la clarté désirables, commençons par écarter quelques notions fausses ou confuses, souvent invoquées en ce débat et propres seulement à en vicier la solution.

Il est faux de dire que l'erreur n'a pas de droits et que seule la vérité en a.

Le *sujet* d'un droit ne saurait être qu'une personne. Une doctrine, une science, une vérité ne *possède* aucun droit; elle peut seulement fonder des droits.

La vérité ne fonde dans les hommes que les droits dont elle constitue l'*objet* ou le *titre formel;* par suite, l'erreur ne saurait détruire que les droits dont elle contredit formellement l'objet ou le titre. Sinon, on pourrait voler et tuer toutes les victimes d'erreurs quelconques. Qui soutiendra qu'on peut voler ou tuer les victimes des erreurs même les plus radicales? Il faut donc impitoyablement écarter, dans la solution de notre problème, ces notions vagues, confuses, inexactes, voire même totalement fausses, qui se résument en cet aphorisme : « L'erreur n'a pas de droits. » Logiquement, on ne peut rien en tirer.

Le droit d'un homme est la faculté morale et moralement inviolable qu'il possède de faire ou d'exiger d'autrui certains actes, qu'il juge nécessaires ou utiles à la poursuite de sa fin, telle qu'il la connaît.

Quand le pouvoir consacre une pareille faculté, il en protège l'inviolabilité par ses lois et son action : elle devient ainsi un droit civil. Or, le pouvoir civil ne doit transformer en droits civils que les droits personnels ou collectifs dont la protection civile importe à la paix générale et au bien temporel de la société, sous le règne d'une justice égale pour tous.

Ce sont là les notions et les principes d'où nous devons tirer la solution de notre problème sur la tolérance civile des opinions et des cultes dans une société où ne règne pas l'unité religieuse.

Toutes les consciences humaines ont le droit général de suivre dans leurs actes extérieurs, — il ne peut s'agir que de ceux-là, — les lois religieuses et morales que de bonne foi elles regardent comme vraies; pourvu que ces lois respectent les droits des autres et les exigences de la paix publique et du bien temporel de la société.

Or, disons-nous, dans une société de croyances divisées, bien des opinions et des cultes, étrangers à la vraie religion, peuvent se concilier avec les droits civils des autres citoyens et les exigences de la paix publique et du bien temporel de la société.

Donc, le pouvoir civil doit accorder la tolérance civile à ces opinions et à ces cultes.

La majeure ou le principe général de notre argument est incontestable.

Pour contester la mineure ou l'application que nous faisons de ce principe général, il faudrait établir que, dans une société divisée par les croyances, le droit des dissidents à la profession publique de leurs croyances et de leurs cultes est infirmé par l'évidence de leur mauvaise foi ou par un inévitable conflit avec le droit supérieur des partisans de la vraie religion ou avec les exigences de la paix publique et du bien temporel de la société. — Or, d'une part, on ne saurait, en général, ni à priori ni à posteriori, prouver cette mauvaise foi dans un groupe de dissidents, tellement le discernement de la vérité et de l'erreur religieuse peut être rendu difficile pour nombre d'esprits par l'effet de certaines ignorances et de certaines préventions involontaires; d'autre part, le conflit avec un droit supérieur d'une majorité croyante ou avec les exigences de la paix publique et du bien temporel de la société n'est qu'*accidentel,* sans résulter de la force inéluctable des choses, et il peut être conjuré par la sagesse même des lois et des pouvoirs publics. Des dissidents de bonne foi peuvent vivre en paix et s'entendre en esprit de justice et de charité pour bien des intérêts communs.

Nous n'avons qu'à justifier notre dernière assertion, ce qui ne nous semble guère difficile.

En effet, le droit d'une majorité croyante consiste à pouvoir pratiquer en paix sa religion et à ne pas être privée des bienfaits spirituels qu'elle en attend. Ce droit ne peut aller jusqu'à vouloir imposer de force la foi et la pratique de sa religion. Il n'y a donc aucun conflit *essentiel* entre l'exercice régulier de cultes différents ou la profession publique d'opinions contraires, respectueuses de leur bonne foi réciproque. Les conflits *accidentels* peuvent être conjurés par l'intelligence éclairée des principes de la loi naturelle

et des devoirs de la charité, obligatoires pour tous, et, pour en compléter dans certains cas exceptionnels l'insuffisance, par certaines mesures d'ordre qui entrent dans la mission des pouvoirs publics. Cela étant, une majorité croyante n'a pas le droit d'exiger des minorités dissidentes le renoncement à la profession publique de leurs convictions et de leurs cultes, cette profession ne pouvant constituer par elle-même un cas d'agression ou d'injuste provocation.

La science de la foi, l'expérience de la vie et l'intelligence du caractère mystérieux des vérités de la foi aident à mieux comprendre et à mieux respecter la bonne foi dans l'erreur chez les dissidents. « Que ceux-là, dit S. Augustin, se montrent sévères (vis-à-vis des âmes égarées) qui n'ont pas connu les difficultés qu'on éprouve à distinguer l'erreur de la vérité et à trouver le vrai chemin de la vie au milieu des illusions du monde. » Ces paroles, si pleines de vérité et de charité de l'illustre Docteur de l'Eglise, font comprendre combien le principe de la tolérance civile, dans un milieu divisé et troublé, est juste, bon, utile à la paix publique et favorable à la religion elle-même (1).

De fait, dans certains pays à croyances désunies, comme la Hollande, l'Angleterre, l'Allemagne, les Etats-Unis, les croyants des divers cultes pratiquent en paix leur religion, la tranquillité n'en est pas troublée et le respect de la bonne foi mutuelle dans des cultes dissemblables n'est pas un dissolvant des croyances éclairées et de l'attachement sincère à la religion qui en est l'objet (2).

Au contraire, vu la puissance des croyances religieuses

(1) Pour juger, par un exemple éminemment suggestif, la bonne foi avec laquelle des esprits sincères et droits peuvent se tromper en matière religieuse, qu'on se rappelle l'acharnement avec lequel S. Paul a persécuté le christianisme à ses origines. Cependant S. Paul, disciple du savant Gamaliel, possédait une science vaste et approfondie de l'*Ancien Testament,* comme ses épîtres en témoignent. Peut-être était-il le scribe le plus instruit de l'école des Rabbins. Toutefois, il atteste, après sa conversion, qu' « il a trouvé miséricorde, parce que son incrédulité provenait de son ignorance : *ignorans feci in incredulitate.* (*1 Epître à Timothée,* I, 13.) J'ai cité aussi, dans mon livre sur *Le nombre des Elus,* l'assertion du savant Cardinal MANNING, qui m'a affirmé, en me faisant le récit de sa conversion, qu'un mois avant sa conversion il serait mort en pleine paix dans la religion anglicane; or, on le sait, il était un des plus savants Docteurs de l'Université d'Oxford!

(2) A titre d'exemple, citons ce télégramme de THÉODORE ROOSEVELT, alors président des Etats-Unis, à Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul, le 1er juin 1907 :

et de la passion d'égalité qu'inspire le sentiment de justice, surtout quand il s'agit des droits de la conscience, l'intolérance civile, dans une société divisée de croyances, est un principe permanent de mécontement, de trouble et d'agitation funestes. Les convictions méconnues et exclues du droit commun deviennent plus ardentes, plus âpres et plus farouches. L'hostilité qu'on leur témoigne et le reproche de mauvaise foi, que cet esprit d'hostilité inspire, provoque la haine, et, plus une religion s'éloigne de l'idéal divin qu'elle devrait incarner, plus, sous la persécution, elle souffle au cœur de ses partisans l'esprit de révolte et de vengeance. Que de guerres civiles et de sang versé témoignent qu'il en est ainsi!

La tolérance civile des opinions et des cultes dissidents se réclame ainsi, dans bien des circonstances, des intérêts mêmes de la paix publique. Les âmes égarées de bonne foi dans l'erreur religieuse y puisent généralement un fanatisme que la contrainte des lois civiles exaspère et porte aux pires violences. On les désarme mieux par une tolérance vigilante et répressive des abus que par une intolérance étroite et implacable.

L'intelligence de ce premier considérant en faveur de la tolérance et de la libre discussion dans les sociétés à croyances divisées éclaire l'intelligence du second considérant, ayant pour objet les *conquêtes plus sûres de la vérité religieuse.*

Les vraies conquêtes de la religion doivent provenir de sa force persuasive sur l'intelligence et sur le cœur, c'est-à-dire de son aptitude à éclairer l'intelligence et à y dissiper les erreurs et les préventions contraires, et de l'amour qu'elle sait inspirer à nos cœurs en vue des efforts et des sacrifices qu'elle demande à nos volontés. Or, cette force persuasive, pour avoir prise sur les âmes, exige deux conditions : la

« Dans cet heureux pays qui est le nôtre, liberté et religion sont des alliés naturels et marchent en avant la main dans la main. »

Le même jour, dans le célèbre discours pour la pose de la première pierre de sa cathédrale, Mgr Ireland disait : « Tout ce qu'il faut à l'Eglise, tout ce qu'elle demande, elle le possède en Amérique, le droit de vivre sans qu'on la trouble ni qu'on l'affaiblisse, sans qu'on l'entrave dans sa mission... Sa puissance d'expansion vient de l'intérieur et ne requiert pas l'appui du pouvoir séculier. Sa force lui appartient en propre... Cette liberté est l'honneur de l'Amérique. »

science et le zèle dans ceux qui cherchent à propager la vérité religieuse et la libre ouverture d'esprit et de cœur dans ceux auxquels s'adresse cet apostolat. Eh bien, ces deux conditions se vérifient généralement mieux sous le règne de la tolérance civile et de la libre discussion loyalement acceptée par les ministres de la vraie religion que sous le régime de l'intolérance civile et de la contrainte.

En effet, sous le régime de la tolérance et de la libre discussion, où la vraie religion, sans protection officielle, doit combattre l'erreur à armes égales et en triompher par ses seules forces, les croyants éclairés, les seuls capables de convertir les âmes, sentent mieux le besoin de mettre les lumières et les forces de la vérité dans toute leur valeur par une science et une dialectique bien éprouvées, comme aussi par un zèle plein de délicatesse et de dévoûment afin de se faire bien accueillir des âmes et d'y faire pénétrer sans obstacle toutes les vérités qui doivent les convaincre et les conquérir. De leur côté, les âmes égarées de bonne foi dans l'erreur ne s'ouvrent et ne se livrent qu'aux hommes qu'ils sentent respectueux de leurs droits et inspirés du désir de les persuader, par les seules forces de la vérité. Plus, par conséquent, les ministres de la vraie religion en appellent, pour sa défense et sa propagande, aux seules armes spirituelles et à la persuasion éclairée, qui se dégage de sa doctrine sous l'égide d'une large tolérance et d'une libre discussion, plus ils rendront efficace l'action de ces armes et de cette persuasion sur les âmes qu'ils veulent gagner et lier, par le fonds de leurs durables convictions et de leurs plus nobles passions, à l'éternelle cause de la vérité.

En résumé donc, mieux la vérité sait éclairer les esprits et se faire aimer des cœurs, plus ses conquêtes s'étendront et s'affermiront. Or, de sa nature, la libre discussion, sous le régime de la tolérance civile, favorise mieux l'action spirituelle de l'apostolat dans ceux qui peuvent l'exercer et dans ceux qui doivent en bénéficier.

L'histoire confirme par d'éclatants exemples la justesse de ce considérant. Sous le régime des persécutions payennes, l'apostolat catholique a su conquérir à la fois la foule et l'élite des peuples gréco-romains, et, sous le régime de la tolérance civile et de la libre discussion, elle fait plus de conquêtes que de pertes parmi les peuples où cette tolérance

et cette liberté sont le mieux acceptées de l'opinion publique et pratiquées avec le plus de justice et d'impartialité.

Au reste, la protection officielle de l'Eglise s'est, plus d'une fois, confondue avec son oppression, et les privilèges accordés par l'Etat à l'Eglise ont, plus d'une fois aussi, provoqué, parmi les adversaires de l'Eglise, les plus funestes représailles et les plus âpres hostilités.

La doctrine théologique de la *thèse,* appliquée avec sagesse à l'état *normal* d'une société où règne l'unité religieuse, peut donc parfaitement se concilier avec la théorie philosophique de l'*hypothèse,* appliquée avec prudence à l'état d'une société où règne la division des consciences et des opinions.

Corollaire. Sous le régime de la tolérance civile, la défense et la propagande dévouée de la vérité religieuse sont pour les croyants le plus indispensable des devoirs. C'est, en effet, aux croyants à remplacer les pouvoirs publics dans la défense de leur religion; car ce devoir réclame un sujet capable qui le remplisse. Il n'admet pas vacation.

VI

Le Droit International

Thèse XXIV.

Il existe un droit international, ayant pour objet les relations juridiques entre les sociétés indépendantes, personnifiées dans leurs souverains. — Ce droit possède son fondement général dans la loi naturelle de justice et de charité, commune à tous les hommes, et sa détermination positive dans des contrats et des coutumes honnêtes.

I. Notions préliminaires.

1. *Sens de la thèse.*

Nous définissons le droit international par son *objet*, son *sujet*, son *fondement premier* et son *fondement dernier*.

L'*objet* de ce droit peut être considéré sous un double aspect : dans sa *matière générale* et dans sa *forme spécifique*.

L'*objet matériel* du droit international, ce sont les *relations morales* entre les sociétés humaines. Son *objet formel*, ce sont ces mêmes relations, en tant que le droit international leur imprime la *forme d'une détermination juridique*, entraînant des responsabilités qui relèvent de la justice humaine et peuvent être sanctionnées par la force publique. Ce sont donc des *relations juridiques*.

Le *sujet* du droit international, ce sont, non les individus de nationalité différente, mais les *sociétés humaines indépendantes*, c'est-à-dire celles qui possèdent l'autonomie législative et une vraie indépendance politique. Ce n'est donc pas le droit international qui règle les rapports de la mère-patrie avec ses colonies. Dans le cas d'un simple protectorat ou d'une fédération largement entendue, comme

celle qui constitue l'empire d'Allemagne, le droit international s'applique à cette partie des relations qui n'est pas réglée par les conventions fédérales et où, par suite, les différents Etats fédérés conservent leur indépendance.

Nous affirmons, en outre, que ces sociétés indépendantes, en tant qu'elles sont les sujets du droit international, ne s'identifient pas avec la collectivité des citoyens, mais avec la *personne du Souverain* (monarchique ou polyarchique). Le motif nous en sera fourni dans la démonstration. *Indirectement* et par voie de conséquence, le droit international, par ses avantages comme par ses charges, atteint les citoyens eux-mêmes.

Le *fondement premier* du droit international est cette loi naturelle de justice et de charité commune à tous les hommes et qui fait corps avec le droit naturel.

Mais ici s'offre une distinction importante. Cette loi naturelle de justice et de charité comprend deux parties : une partie évidente, bien déterminée et obligatoire par elle-même : tel est, par exemple, le devoir général de fidélité aux contrats honnêtes, qu'ils soient privés ou publics, civils ou internationaux, et le devoir de respecter les droits essentiels de la personne humaine, de la famille et des justes libertés; — et une partie moins claire, moins déterminée ou moins stricte, où se trouvent plutôt des considérants de convenance que des exigences ou des nécessités issues de principes évidents. Cette partie réclame donc une *détermination positive*, venant de l'autorité ou des conventions juridiquement obligatoires.

C'est même cette partie de la loi naturelle, devant être fixée par une réglementation conventionnelle, qui constitue l'*objet propre* du droit international, en tant qu'il est un *droit positif*.

Cette réglementation internationale, qui crée les relations juridiques des nations, exige donc, outre ce fondement premier de la loi naturelle, d'où viennent les *exigences* ou les *convenances* des relations juridiques, une *détermination* et une *sanction positive*, qui s'y ajoutent, pour donner à ces relations juridiques et au droit international, qui les promulgue, leur forme concrète et leur pleine valeur.

Nous disons dans notre thèse et nous aurons à prouver que cette détermination positive se compose d'un double élément : des contrats et des coutumes honnêtes.

2. *Distinction du droit international et des notions voisines.* Le droit international se distingue partiellement du *droit naturel.* Le droit naturel en contient les premiers principes dans l'ordre d'exigences ou de convenances, qui en éclairent et en justifient les prescriptions positives.

Il se distingue adéquatement du *droit civil et politique,* qui est le droit propre aux citoyens d'un même pays. Mais, de fait, on incorpore, dans le droit civil et public de certains peuples, des prescriptions de droit international, quand ces peuples se sont mis d'accord sur les relations juridiques qui concernent le même objet. C'est même un progrès que l'uniformité de législation pour des objets semblables, où les peuples sont en contact. C'est ainsi que, dans le droit commercial, le droit maritime, la législation du travail, certaines règles uniformes tendent à s'établir entre les peuples civilisés. Toutefois, le caractère particulier des peuples laissera toujours des différences nombreuses et notables entre leur droit civil et le droit international. On ne doit pas même vouloir étendre trop loin l'uniformité des législations nationales. Il pourrait en résulter des embarras internes ou des conflits externes. A des aptitudes, des habitudes, des ressources et des besoins différents correspondent des conditions de vie et de travail différentes. Par suite, telle loi qui règle ces conditions de vie et de travail peut être bonne pour un peuple et ne pas l'être pour un autre. Aussi est-il à souhaiter que chaque peuple reste suffisamment libre et maître chez lui.

Le droit international se distingue en grande partie du *droit social,* si on restreint celui-ci, comme nous le faisons dans notre traité, aux relations d'ordre privé ou public, qui découlent des exigences ou des convenances générales de la sociabilité humaine. Ces exigences ou ces convenances éclairent le droit international, mais ne suffisent pas à en assurer la valeur juridique. Il y faut le complément des conventions positives.

Le droit international se distingue en partie aussi du *droit des gens,* selon le sens le plus usité de ce mot. Le droit des gens comprend à la fois le droit personnel, le droit domestique et le droit social dans leurs déterminations suffisamment fixées par la loi naturelle. On y comprend donc aussi la partie du droit international que fixe la loi

naturelle et le principe général de fidélité aux contrats quels que soient les sujets, les objets et la portée de ces contrats. On peut dire à ce point de vue que le droit des gens fait la force morale du droit international (1).

3. *Division fondamentale du droit international.*

On distingue naturellement le droit international *privé*, ou l'ensemble des conventions internationales qui régissent les relations de vie et de commerce entre les nationaux et les étrangers; et le droit international *diplomatique*, qui régit les relations officielles des pays étrangers, entretenues par le moyen des ambassades et des consulats.

II. Démonstration de la première proposition.

Cette première proposition comprend deux parties, que nous prouverons successivement : l'existence du droit international considéré dans sa valeur obligatoire; — la détermination du sujet de ce droit, savoir le Souverain.

1. *Constitution du droit international.*

Dieu doit vouloir que toutes les relations morales entre les hommes convergent vers la fin ou le bien commun de l'humanité, et que, par suite, elles soient réglées avec une

(1) Les anciens jurisconsultes, par l'effet d'une confusion de concepts dans la science du droit, n'ont pas su distinguer le droit international des notions voisines. Trois exemples suffiront. Ulpien (livre I, ff. *de Justitia et Jure*) définit le droit naturel : « Illud quod natura omnia animalia docuit », puis il appelle indistinctement « droit des gens » : « Illud quo gentes utuntur », ce qui s'applique aussi bien au droit civil. — Justinien (*Inst. Lib.*, I, titre II, n° 2) définit le droit des gens : « Quod usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanæ sibi constituerunt ». D'une part, il le distingue assez bien du droit naturel, qui ne doit rien à l'institution humaine; mais, de l'autre, il ne le restreint pas aux seules relations internationales. De plus, il apporte comme exemple de ce droit la servitude et la plupart des contrats; mais les contrats dont il parle appartiennent au droit naturel pur. — Enfin, les *Romains* comprenaient sous le nom général de « jus gentium » tout ce qui n'appartenait pas à leur droit civil propre, nommé « jus quiritum ».

Cf. mes *Institutiones philosophiæ moralis et socialis*, pp. 191-195, sur la notion que S. Thomas s'est formée du « droit des gens : Jus gentium » et la distinction qu'il met entre celui-ci et le droit civil. Voyez-y aussi les conceptions sur ces différents droits de Gaïus, de Cicéron et d'Aristote.

efficacité ayant prise sur nos consciences et nos volontés, d'après des principes conformes aux exigences de ce bien commun.

Or, il s'établit naturellement, par le fait des multiples contingences de la vie et de la sociabilité humaines, des relations morales entre les sociétés humaines politiquement indépendantes.

Donc, les relations morales entre ces sociétés doivent être réglées comme les relations morales entre les individus, avec une efficacité décisive sur les consciences et les volontés, d'après les exigences du bien commun de l'humanité.

Mais une réglementation, efficace sur les consciences et les volontés, de pareilles relations entre sociétés politiquement indépendantes doit se faire par la transformation légitime de ces relations morales en relations juridiques.

2. *Sujet du droit international.*

Les sociétés humaines, considérées comme sujet d'un droit, constituent des *êtres juridiques*. Or, un être juridique doit avoir une certaine unité. Mais il est impossible que les citoyens, pris collectivement, constituent une *unité juridique;* car, à cet effet, ils devraient constituer une intelligence et une volonté vraiment *une,* pour posséder et exercer ce droit avec harmonie. D'autre part, les particuliers n'ont ni titre ni mandat, fondé en droit naturel, pour représenter validement toute la collectivité. Donc, celle-ci ne peut être représentée, dans l'ordre du droit international, que par le Souverain, qui seul la personnifie juridiquement.

Par conséquent, le Souverain ou le gouvernement, et lui seul, constitue, au nom de toute la société, cette unité juridique, qui est le vrai sujet du droit international.

III. Démonstration de la seconde proposition.

Cette proposition comprend également deux parties.

1. Le droit international possède son fondement général dans la loi naturelle de justice et de charité commune à tous les hommes.

En effet, nous avons vu, dans le Droit social, que la loi impose à tous les hommes, comme règle de leurs relations

mutuelles, le principe de justice et de charité présumé dans ces deux préceptes : le précepte négatif, plus déterminé et plus rigoureux, « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît », et le précepte positif, moins déterminé et moins rigoureux dans l'ensemble de ses prescriptions, « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît ». Ces deux préceptes eux-mêmes se réduisent à l'unité d'une règle générale d'amour : « Aime le prochain comme toi-même », où l'amour de soi apparaît, sinon comme la mesure, du moins comme l'idéal et la règle objective de l'amour bien réglé du prochain.

Or, cette règle, avec les principes qui en découlent, sort des exigences de la fin commune de toute l'humanité, telle que l'Auteur de la nature humaine l'a ordonnée dans son universelle et parfaite harmonie.

Donc, elle s'impose comme principe d'ordre universel et obligatoire à toutes les relations, tant privées que publiques, tant nationales qu'internationales, puisque toutes ces relations sont voulues par Dieu en vue de cette fin égale en tous et faite pour dominer et régler en tous les actes de la vie sociale.

2. Le droit international possède sa détermination positive dans des contrats et des coutumes honnêtes.

Pourquoi? Parce que la loi naturelle est trop peu claire et trop peu déterminée sur une foule de points pour fixer, dans toutes les convictions, toute l'étendue des relations morales qui peuvent relier les peuples. Si le principe de justice et de charité est clair par lui-même, la matière infiniment variée des besoins, des ressources, des conditions de vie et de travail, qui met en rapport les hommes des différents pays, et à laquelle doit s'appliquer ce principe de justice et de charité, donne lieu à trop d'appréciations différentes pour que toutes les applications du principe s'imposent d'évidence à tous.

Ces applications doivent donc se faire par voie de détermination positive et autoritaire, outre que celle-ci est encore requise pour fixer la sanction de toutes ces lois d'ordre international.

Donc, le droit international, sous sa forme propre, constitue un droit *positif*, éclairé, en partie par les exigences, en partie par les convenances de la loi naturelle.

Un pareil droit ne saurait tirer sa force pour lier, par des prescriptions dûment sanctionnées, les volontés des peuples, que d'une autorité légitime ou bien d'un contrat ou d'une coutume honnête, suffisamment enracinée dans l'opinion et les mœurs publiques pour avoir la force d'un contrat tacite.

Mais de ces trois liens, le premier, c'est-à-dire le lien d'une autorité légitime, ne saurait être invoqué pour lier des sociétés politiquement indépendantes l'une de l'autre.

Donc, il ne reste, pour donner au droit international sa détermination positive et sa valeur juridique, que le second et le troisième lien, savoir les contrats et les coutumes honnêtes suffisamment consenties. Ce double lien lui-même tire toute sa force de la loi naturelle, et le droit international repose ainsi tout entier sur le fondement général que nous avons indiqué dans la première partie de la proposition.

IV. Conséquences et applications de la thèse.

Le droit international, pris dans toute son étendue, comprend donc deux espèces de droits et de devoirs entre nationaux : 1° les droits et les devoirs constitués par les exigences de la loi naturelle; 2° les droits et les devoirs résultant de contrats et de coutumes honnêtes, partie positive, qu'éclaire l'ordre de convenances absolues ou relatives, distinct de l'ordre d'exigences ou de nécessités proprement dites.

Dressons deux tableaux pour faire connaître les principales prescriptions ressortissant à chaque ordre de droits.

1. *Ordre de droits et de devoirs internationaux dictés par la loi naturelle.*

1. Droit pour une nation indépendante à l'autonomie civile et politique interne. Donc, devoir pour les autres de s'abstenir de toute ingérence autoritaire ou violente, hormis les cas de légitime défense ou de légitime vengeance pour une grave violation de leurs propres droits, et hormis le cas d'intervention charitable contre des maux extrêmes auxquels cette nation ne saurait remédier par elle-même.

2. Droit de propriété politique absolue sur le sol et le sous-sol de la nation, et conséquemment droit d'y lever des impôts; droit également de propriété civile sur son domaine propre.

3. Droit de propriété politique modérée sur son réseau fluvial, rattaché à celui d'autres pays, et sur des parties restreintes des mers dûment appropriées dans un but productif, défensif ou administratif, comme sont les détroits et les côtes. L'usage en concède une étendue correspondant à la portée des canons. De là résulte le droit à la douane côtière, au péage pour la traversée des détroits, qu'il a fallu approprier à la navigation et à certaines pêcheries suffisamment circonscrites pour éviter tout conflit.

4. Droit, tant positif que négatif, de commerce pour des motifs et à des conditions en harmonie avec la justice et la bienveillance sociales. Ce droit demande, pour ses applications de détail, une réglementation positive dans le sens du libre échange ou d'un protectionnisme modéré.

5. Droit de tutelle équitable sur les personnes et les biens de ses nationaux vivant à l'étranger, sans qu'ils abdiquent leurs droits de citoyen.

6. Droit d'exiger l'extradition d'un criminel fugitif en cas de délit grave de droit commun. L'extradition pour délit politique ne s'impose pas en vertu d'un principe aussi absolu. Aussi relève-t-elle du droit positif.

7. Droit d'intervention bienveillante dans les conflits entre deux peuples étrangers, par motif évident de justice ou de charité. Le principe de non-intervention ne saurait être admis comme principe universel, surtout comme un principe d'obligation universelle. Autre chose est ne pas être obligé à intervenir et s'obliger à ne jamais intervenir en faveur d'autrui.

8. Droit d'intervention indirecte et modérée dans les affaires civiles et politiques d'une autre nation, pour en conjurer des effets gravement nuisibles à ses propres affaires. Un peuple pourrait, par exemple, tolérer dans son régime politique, administratif, industriel, commercial, des abus dont les effets ou les influences sont gravement dommageables pour d'autres. Ce peuple ne pourrait s'offenser des remontrances qu'on lui ferait à ce sujet, pourvu que

ces remontrances ne revêtent pas un caractère injurieux ou hostile.

9. Droit de neutralité vis-à-vis des parties belligérantes, avec continuation des relations antérieures, sauf livraison des munitions de guerre.

10. Droit de contracter librement avec d'autres peuples, sans intention malveillante ou entreprise injuste contre personne. Ces contrats peuvent avoir pour objet des alliances offensives ou défensives, des traités de paix ou des traités de commerce, des emprunts ou des assurances garantis par les gouvernements.

2. *Ordre de droits et de devoirs internationaux réglés par la force des contrats ou des coutumes honnêtes.*

1. Inviolabilité des ambassadeurs, passagers ou résidents, de leur personnel et de leur domicile.

2. Protection directe de ses nationaux à l'étranger par la concession d'un protectorat légal.

3. Extradition des criminels d'ordre politique, tels que conspirateurs et anarchistes.

4. Abolition poursuivie chez tous les peuples de l'esclavage ainsi que de la traite des noirs et des blanches.

5. Répression commune de certains crimes contre la loi naturelle ou de l'ordre public, d'où résulte l'uniformité croissante du code pénal chez les peuples civilisés.

6. Traités de commerce avec réciprocité de bons offices dans les rapports commerciaux.

7. Limitation des armements et surtout des troupes à la frontière.

8. Protection efficace, en temps de guerre, pour les blessés, les morts, les infirmiers, les aumôniers. Une stipulation positive protège la « Croix de Genève » dans sa belle mission de charité sur les champs de bataille. Il est à souhaiter que semblable stipulation soit faite en faveur de vaisseaux-ambulances contre les maux des batailles navales.

9. Prohibition d'armes trop cruelles. La législation internationale doit doter les peuples civilisés d'un code de guerre, dont un des principes soit que les armes ne visent qu'à mettre l'ennemi hors de combat.

10. Détermination précise de la contrebande de guerre pour éviter les conflits avec les nations neutres. Ainsi le charbon et le fer, qui donnent aux navires toute leur force de vitesse et de résistance, peuvent être prohibés comme contrebande de guerre maritime.

11. Libre offre d'arbitrage, sans que cette offre puisse être considérée comme une injure.

12. Constitution des tribunaux particuliers ou généraux d'arbitrage. C'est là un progrès en voie d'évolution.

13. En voie d'évolution aussi la législation internationale pour la protection des travailleurs, par des conventions prohibitives d'abus, dont tout le monde souffre (1).

(1) Voir sur ce sujet l'excellent ouvrage, couronné par l'Académie de Belgique : *Les traités internationaux pour la protection des travailleurs*, par IGNACE SINZOT. (Louvain, imprimerie Ch. Peeters, et Paris, imprimerie Berger-Levrault, 1911, in-8 de 231 pages.) Excellent exposé de principes et de faits, appuyé sur une documentation très variée.

Thèse XXV.

Les erreurs relatives au droit international peuvent être ramenées à un double ordre : elles sont ou bien fondamentales, savoir, la théorie des différentes écoles matérialistes, utilitaristes, idéalistes et historicistes; — ou bien particulières, comme le principe de l'unité linguistique; celui des frontières naturelles; celui du nationalisme exagéré et celui du non-interventionnisme.

I. Notions préliminaires.

Notre division générale est basée sur la nature même de ces erreurs.

La première classe d'erreurs donne au droit international un fondement tout à fait faux comme les deux premières écoles, ou tout à fait insuffisant comme la troisième et la quatrième.

La seconde classe d'erreurs concerne certains principes particuliers ou relatifs que l'on applique au droit international, en étendant leur portée ou en leur attribuant une valeur absolue.

Ayant déjà exposé dans notre Droit civil et politique, avec suffisante explication et documentation, les théories des écoles radicales, énumérées dans la première partie de notre thèse, nous nous contenterons d'en donner ici une indication sommaire. L'erreur de ces écoles offre le même caractère tant dans son application au droit international que dans son application au droit civil et politique.

II. Démonstration de la première proposition.

Les erreurs fondamentales concernant le droit international peuvent être ramenées à trois systèmes. Ce sont :

1. Les systèmes très variés des écoles matérialistes ou utilitaristes. Ceux-ci ne reconnaissent d'autre base au droit international que l'intérêt des contractants, entendant par cet intérêt, ou bien l'intérêt économique des peuples dans les meilleures conditions de travail, de production et de consommation, ce qui constitue la théorie de l'école socialiste; ou bien l'avantage des souverains, ce qui caractérise la théorie de Machiavel, d'où le nom de machiavélisme donné à cette théorie; ou enfin l'utilité quelconque des citoyens, théorie commune à toutes les écoles matérialistes, qui prétendent que l'égoïsme est la loi fatale à laquelle obéissent tous les êtres.

2. Le système des idéalistes et des métaphysiciens outrés, comme l'école d'Hégel qui prétend tirer tout le droit, droit civil et politique ou droit international, par voie déductive, de principes purs « à priori ».

Le principe « à priori » d'Hégel est l'idée absolue, se développant par des séries de trois moments (thèse, antithèse, synthèse), de telle sorte qu'une série précédente est absorbée par une série suivante, de plus en plus parfaite. Cette théorie en droit international a conduit Hégel à l'apologie de la guerre de conquête et à l'apothéose du succès, prétendant que le peuple, qui représente la phase la plus parfaite de l'idée sociale ou politique, a pour mission de vaincre et de supplanter les autres.

Tous les systèmes évolutionnistes, issus du déterminisme psychologique et professant la théorie du progrès indéfini, comme celui d'Herbert Spencer et, dans un ordre tout différent, celui de Nietzsche, doivent logiquement se rallier à cette conclusion de l'école hégélienne et approuver la politique du succès.

3. Le système de l'école historiciste de Savigny et de G. Schmoller, qui semble réduire tout le droit international comme, au reste, tout le droit civil et politique, au droit exclusivement *positif*, révélé par l'observation et l'analyse

de tous les documents, où l'on peut recueillir le texte ou l'indice des contrats ou des coutumes d'ordre juridique.

Pour être justes, nous avons fait remarquer que cette école ne nie pas d'une manière absolue les principes de droit naturel et les tendances universelles et permanentes de la nature humaine, qui sont la règle supérieure de tout droit; mais elle en méconnait le caractère et la portée et, par suite, elle néglige presque complètement la méthode déductive, sans laquelle la méthode descriptive et inductive dans l'étude du droit national ou international manque de lumière et de fixité.

Tous ces systèmes doivent être réprouvés.

D'abord, tous les systèmes matérialistes-utilitaristes ont été réfutés d'une manière absolue et universelle dans la *Philosophie morale*, car nous y avons démontré la nécessité d'admettre le caractère absolu du principe d'honnêteté morale, supérieur à tout avantage particulier et à tous les intérêts d'ordre matériel.

Ensuite, nous devons réprouver toute théorie idéaliste, qui prétend déduire, par voie de conséquence évidente, d'un principe à priori toutes les règles, toutes les déterminations et même toutes les sanctions du droit. La loi naturelle ne renferme pas de principe pareil, et les théories panthéistiques ou déterministes de n'importe quelle école reposent sur une conception essentiellement fausse de l'homme et de l'univers. Impossible d'y trouver un principe « à priori » vrai, d'où l'on puisse déduire toute la doctrine morale et juridique qui doit régir les actions et les relations humaines.

Enfin, la théorie historiciste comme, au reste, toute théorie positiviste, à laquelle l'école historiciste semble quelque peu apparentée, a été réfutée dans la thèse précédente, où nous avons établi que le droit international possède son fondement réel et universel, quoique parfois assez éloigné, dans le droit naturel, qui doit en éclairer tous les principes, en appuyer toutes les parties et en justifier toutes les applications. Là où la loi naturelle n'en offre pas de solutions évidentes et rigoureusement déterminées, elle renferme au moins des lumières et des considérants, pour éclairer la réglementation positive que fixeront les coutumes ou les contrats. Ceux-ci, au reste, devant être honnêtes, ne peuvent jamais contredire

les principes de la loi naturelle, qui, par suite, demeure au moins toujours la norme négative de tout droit positif. Ainsi se trouve réfutée toute théorie qui ne veut pas recourir à des principes absolus et au raisonnement déductif pour juger la légitimité des faits juridiques que révèle l'analyse des documents historiques.

III. Démonstration de la deuxième proposition.

Nous avons maintenant à juger quatre erreurs particulières qui vicient la saine intelligence et l'honnête pratique du droit international. Parcourons-les dans l'ordre de notre thèse.

1. Le principe de l'*unité de langue ou d'origine* sert parfois de prétexte pour provoquer, par le moyen d'une agitation politique ou d'une propagande révolutionnaire, une fusion de peuples fondée exclusivement sur la communauté de la langue ou de l'origine d'une même race.

Ce principe a donné naissance au mouvement italianiste, au mouvement pangermaniste et au mouvement panslaviste.

Le mouvement italianiste ou italianissime, après avoir réduit en royaume unique les différents Etats de l'Italie, pour lesquels CAVOUR ne réclamait d'abord qu'une fédération stable, sous la présidence d'honneur du Pape et la présidence effective du roi de Piémont, tend à rattacher à l'Italie Trieste, le Tyrol italien et les cantons italiens de la Suisse ainsi que le territoire de Nice et la côte adjacente où l'Italien domine.

Le mouvement pangermaniste, après avoir fait, avec le consentement des intéressés, l'unité de l'empire d'Allemagne, sous la forme d'un empire fédéral, dont l'hégémonie a été dévolue à la Prusse, tend, sous l'impulsion d'un parti exagéré, à absorber la partie de l'Autriche, de la Hongrie et de la Suisse, où domine la langue allemande et même à s'annexer la race flamande et néerlandaise. Mais ce programme ne rallie pas la masse de la nation : il a même été désavoué par le prince DE BISMARK et par les chefs actuels de l'empire.

Le mouvement panslaviste, qui tend à grouper et à unifier, sous le sceptre de l'empereur de Russie, tous les slaves disséminés hors de cet empire, n'est pas fortement organisé. En Russie, domine plutôt le principe opposé, celui de russifier les races différentes, comme la race finlandaise et la race polonaise, qui sont incorporées aux Etats du Tsar.

Ce principe devrait porter toute la race anglo-saxonne à s'unir en un vaste empire, et de même tous ceux qui, en Europe et en Amérique, parlent l'espagnol à réunir dans une fédération politique le monde hispano-américain.

Il est notoire que Napoléon III, dont la tournure d'esprit s'accommodait mieux de rêveries politiques que d'idées pratiques, était partisan enthousiaste de ce principe, et qu'il a ainsi favorisé la création, aux frontières de la France, de l'unité italienne et de l'unité allemande, d'où sont venus les périls et les catastrophes où son empire a sombré.

Comment juger ce principe?

C'est un principe faux et périlleux pour la paix et la prospérité publiques. Ce principe est faux, parce qu'il ne tient aucun compte d'un droit plus puissant pour la formation des nations, savoir le *droit historique* fondé sur les contrats et les coutumes, et qu'il méconnaît les lois providentielles qui président à la constitution et à la délimitation des peuples.

Le *droit historique* se compose de tous les faits, légitimes à l'origine ou légitimés par le consentement durable des peuples, qui divisent ou unissent ceux-ci. Tels sont : la communauté durable des intérêts de l'industrie ou du commerce; l'utilité d'une défense commune contre des ennemis communs; l'identité des croyances religieuses et des mœurs sociales; puis certains événements politiques, comme une cession de territoire, ratifiée par un traité de paix équitable, et la réunion des deux peuples par un mariage ou une succession, unissant deux sceptres dans une même main. De pareils faits, d'ordre contingent, et où se manifeste l'action des lois providentielles, constituent un droit historique d'une valeur supérieure à l'unité de langage ou de race.

On ne saurait prouver que l'unité de langage exige, par soi, l'unité politique des peuples qui parlent cette langue.

On voit, au contraire, des peuples bien unis et désirant rester unis malgré la différence des langues, comme les peuples mahométans, le peuple suisse, le peuple belge et le peuple autrichien. D'autre part, des races parlant la même langue se sont divisées en peuples séparés, en nations autonomes et indépendantes. C'est ainsi que les Etats-Unis se sont même violemment séparés de l'Angleterre; le Mexique et les autres colonies espagnoles, de l'Espagne; le Brésil, du Portugal; et la Corse, de l'Italie. L'unité de langue n'est donc pas un ciment assez fort pour maintenir l'union des peuples. Comment suffirait-elle toujours, par elle-même, à la constituer?

Au reste, il y a parfois enchevêtrement de races et de langues dans un même pays. Comment opérer le triage?

2. Un principe analogue, invoqué pour unir les peuples contre les principes du droit international, est le *principe des frontières naturelles.*

Il peut être utile pour un peuple d'avoir des frontières bien délimitées par la nature, comme par un large fleuve, une chaîne de montagnes, le rivage de la mer; mais encore une fois les contingences et les traditions du droit historique peuvent contredire ce principe et lui enlever toute valeur juridique.

La guerre, entreprise par la France pour la conquête du Rhin, a prouvé que la Providence ne ratifie pas toujours le principe des limites naturelles.

3. Une autre erreur, contraire au droit international, est l'*excès de nationalisme,* qui produit les rêves de *mégalomanie,* de l'*impérialisme,* nommé aussi *jingoïsme,* et qui n'a rien de commun avec le patriotisme sainement entendu.

Le patriotisme éclairé doit se concilier avec les intérêts collectifs et les droits communs de tous les peuples. L'ambition, au contraire, qui porte une nation à exercer une domination ou à prendre une situation prépondérante parmi les autres et, par suite, à s'agrandir aux dépens du voisin et en violation de ses droits, doit être condamnée comme contraire à l'intelligence vraie et à la saine pratique du droit international. L'orgueil collectif d'une nation est aussi répréhensible et beaucoup plus funeste que l'orgueil individuel.

Au reste, les leçons de l'histoire sont là pour prouver que l'ambition illimitée des souverains et des peuples favorisés par des succès passagers aboutit souvent à des catastrophes. Un peuple, qui se lance avec un rêve de domination universelle dans la voie des conquêtes, excite peu à peu contre lui d'indomptables résistances, et il est forcé d'épuiser ses ressources dans des luttes sans cesse agrandies. L'histoire des vieilles monarchies d'Orient, celle de l'empire romain, celle de l'Espagne sous Philippe II, et surtout celle de la France sous Louis XIV et sous Napoléon Bonaparte, sont comme la sinistre illustration de cette grande vérité : L'ambition illimitée mène les souverains et les peuples à leur perte (1).

Hérodote, le « père de l'histoire », fait ressortir dans ses récits cette grande loi comme une loi providentielle. Dès le début, il s'exprime comme suit : « Je parlerai des grandes et des petites cités des hommes. En effet, de celles qui étaient grandes autrefois beaucoup sont devenues petites et celles qui sont grandes aujourd'hui étaient petites autrefois. Or, comme je sais que le bonheur et la prospérité des hommes ne durent guère, je ferai mention des unes et des autres. » (I, 5.) Et il présente cette alternance de progrès et de décadence comme voulue par la Divinité, qui sait que l'homme ne peut supporter des succès sans mélange et qu'un pareil bonheur l'enivre d'orgueil et le rend impie. (I, 39, 86.) Dans son livre VII, il met cette leçon dans la bouche d'Artaban, oncle de Xercès, pour corriger l'ambition et l'orgueil de son neveu : « Vois-tu comme la foudre du Ciel frappe toujours les têtes les plus hautes et ne les laisse pas croître dans leur orgueil, tandis qu'elle ne touche pas à ce qui est moins élevé? Vois-tu comme l'éclair de Dieu s'abat toujours sur les monuments, sur les arbres les plus hauts? C'est que Dieu aime à briser

(1) Le grand homme d'Etat, qui s'appelait Octave Auguste, avait parfaitement compris cette leçon de l'histoire. Il défendit, dans son testament à ses successeurs, de reculer les frontières de l'empire; et Tibère, son successeur, que Tacite, malgré son antipathie pour ce tyran soupçonneux et vindicatif, dépeint comme un excellent administrateur, ne voulut jamais, durant son long règne, profiter de ses forces et d'incidents favorables pour agrandir l'héritage d'Auguste. Le testament d'Auguste fit loi pour la plupart des empereurs romains. Malgré cette limitation posée à l'ambition du peuple romain, l'empire était trop vaste et composé de parties trop dissemblables pour garder longtemps son unité.

ce qui s'élève... Dieu ne souffre point qu'un autre que lui s'estime grand. » (1)

L'impérialisme de certaines grandes nations, comme l'Angleterre, l'Allemagne, la Russie et les Etats-Unis, mal réglé, pourrait menacer d'un grand péril la paix du monde et empêcher la répartition équitable de la richesse parmi les peuples civilisés. Les Etats-Unis surtout semblent vouloir profiter de leurs immenses ressources et de leur gigantesque puissance, pour accaparer les grands marchés extérieurs, tout en se réservant, par un protectionnisme vraiment excessif et abusif, leur vaste marché intérieur. Mais nous aurons à revenir sur ce point dans la thèse suivante.

4. Enfin, nous devons répudier le principe de *non-intervention*, érigé en droit ou en devoir. Le *non-interventionnisme* tend à interdire les interventions charitables d'une nation étrangère soit dans le conflit entre deux peuples, soit dans les affaires publiques d'un peuple, acculé à des maux extrêmes. Il n'y a là qu'une théorie pseudo-juridique de l'égoïsme, aussi condamnable chez les peuples que chez les individus. Cette théorie permettrait aux forts et aux violents d'écraser impunément les faibles et les innocents. Le XIX^{e} siècle a vu quelques applications bien regrettables de ce funeste principe (2).

Heureusement qu'en face des gouvernements il y a l'opinion publique des peuples libres, servie par une presse encore en grande partie indépendante. Cette opinion et cette presse ne sont pas à la veille de sacrifier, à des mots d'ordre venus de gouvernements trop égoïstes, le noble et fécond principe de la solidarité humaine.

(1) Hérodote (VII, 10). Dans ce temps-là, on ne pouvait soupçonner la loi physique qui détermine l'action de la foudre. La crédulité en faisait directement remonter la cause immédiate à une intervention de la Divinité. Mais, si le principe de la comparaison est faux, l'application morale qui en est faite est juste et dénote un observateur d'une grande élévation d'esprit.

(2) Cette théorie, prise dans son sens absolu, a été condamnée avec raison par Pie IX dans la 62^{e} proposition du *Syllabus*. Elle est, en effet, contraire au droit naturel, dont la saine intelligence relève de l'enseignement catholique.

Thèse XXVI.

Le droit international est violé : 1° quand un peuple ne veut pas accueillir ou protéger les étrangers inoffensifs; — 2° quand il lèse, par un acte public et officiel, l'honneur, le droit strict ou les intérêts légitimes d'un autre peuple; — 3° quand, par la nature même de son régime politique ou économique, il est, pour d'autres, une cause de grand préjudice ou de grand péril; — 4° quand il persiste à méconnaître quelque clause d'une convention proprement dite.

I. Notions préliminaires.

1. Nous disons, dans le texte de notre thèse, « étrangers inoffensifs », car un peuple ne doit pas accueillir, du moins sans garanties, les étrangers qui peuvent, par leur genre de travail et de vie, être pour lui une source de maux.

Ainsi, les Etats-Unis se sont protégés contre le péril jaune, en limitant l'immigration chinoise, craignant, d'une part, que l'affluence des ouvriers chinois n'abaissât trop le prix de la main-d'œuvre et, par suite, le « Standard of live » de leurs propres ouvriers, et que, d'autre part, la fécondité prolifique de la race chinoise ou la multiplication des mariages mixtes ne devînt dans l'avenir un péril pour la prospérité de la race américaine. En outre, le gouvernement unioniste n'admet, depuis quelques années, les émigrants européens sur son territoire qu'après preuve fournie de moyens d'existence, pour qu'ils ne tombent pas à charge aux nationaux. Cette préoccupation, à première vue, semblerait peu conciliable avec le droit des gens :

toutefois elle trouve son explication et sa justification dans le nombre si grand d'émigrants, qui, chaque année, vient chercher fortune sur le territoire de l'Union. Ces milliers de colons, que les paquebots débarquent chaque mois à New-York, et qui parfoisy sont attirés par des spéculations malhonnêtes, sur la foi de promesses mensongères, motivent des mesures de surveillance et la vérification de certaines garanties dans l'intérêt général de la paix et de la prospérité durables du pays. Il n'y a là, au fond, qu'une précaution prise contre l'envahissement d'aventuriers et de gens sans aveu.

Au reste, le droit international n'a pas pour objet la protection des émigrants, qui renoncent à leur patrie pour s'établir définitivement dans un pays étranger. Ces émigrants, pour être protégés par le pays d'adoption qu'ils ont choisi, doivent en accepter les lois et satisfaire aux conditions que leur dicte le droit civil et politique du peuple auquel ils désirent s'incorporer.

2. Pour qu'il y ait violation du droit international, il faut que la lésion de l'honneur, des droits ou des intérêts soit *publique et officielle,* c'est-à-dire qu'elle provienne du Souverain; ou bien, si elle provient des sujets, qu'elle soit approuvée par le Souverain ou toléré efficacement par lui, alors qu'il pourrait légalement l'empêcher et qu'on lui demande de l'empêcher.

L'objet de cette violation peut être l'*honneur*, les *droits stricts* ou les *intérêts légitimes* d'une nation.

L'*honneur* d'une nation consiste dans la reconnaissance publique de son autorité, de sa dignité ou de son honnêteté, non dans l'éloge, libre ou forcé, de ses mérites au gré de ses prétentions.

Les *intérêts légitimes* dont il est ici question sont les intérêts *généraux* ou *collectifs* d'un peuple, qui sont conformes aux exigences de la loi morale. Une lésion privée d'intérêts privés ne peut constituer une violation du droit international que si cet acte d'injustice était approuvé et protégé par les pouvoirs publics.

Le *droit strict* n'a pas le même caractère ni toujours la même extension que les intérêts légitimes. Bien des intérêts légitimes peuvent être créés par des actes honnêtes et ratifiés par le bon sens et la pratique commune des peuples, sans avoir le caractère d'un droit strict. D'autre part, il y a des

droits stricts qui, par défaut d'exercice, ne sont pas encore devenus des sources d'intérêts, mais sont capables de le devenir.

3. Le troisième cas de violation du droit international, énoncé dans la formule de la thèse, peut se vérifier de différentes manières. Un peuple pourrait, par des armements militaires vraiment exagérés, forcer ses voisins à des dépenses ruineuses ou leur enlever toute sécurité. Il pourrait, pour toucher un autre ordre, par ses lois et ses mœurs politiques, développer l'esprit révolutionnaire, favoriser la licence des mœurs, encourager l'utopie socialiste ou les menées anarchistes, de façon à devenir pour ses voisins une cause de grands périls et de graves préjudices. C'est ainsi que, dans ce siècle, l'appui ostensible donné par le gouvernement piémontais aux Carbonari et aux Garibaldiens a préparé la révolution du centre et du sud de l'Italie; et, au siècle passé, le régime à la fois démagogique et despotique de la terrible Convention a apparu aux nations européennes comme un motif suffisant de lui déclarer la guerre, pour mettre fin à une contagion de propagande provocatrice et de mauvais exemples qui menaçaient la paix et la prospérité communes des autres peuples de l'Europe.

Dans l'ordre économique, un gouvernement pourrait, par une réforme radicale de son régime financier ou de ses tarifs douaniers, troubler et fausser complètement les relations commerciales établies avec d'autres peuples. Le bimétallisme, par exemple, substitué brusquement au monométallisme avec cours forcé des deux monnaies pour satisfaire à tous les engagements contractés sous un autre régime, peut avoir, sur les pays étrangers en relations intimes d'affaires, un funeste contre-coup. De même, une brusque et notable aggravation de droits d'entrée peut être, pour l'industrie d'un autre pays vivant d'exportation, une cause de trouble et de ruine.

On ne peut pas, sans manquer au droit international, modifier radicalement, et du jour au lendemain, ses relations commerciales avec les autres peuples (1).

(1) Pour citer un exemple instructif, peut-être trouvera-t-on que les Etats-Unis ne pèchent pas sous ce rapport par excès de bienveillance internationale. Ne considérons que ses relations commerciales avec la Belgique. Les tarifs Mac-Kinley

On ne pourrait non plus livrer à un monopole oppresseur une denrée dont d'autres peuples ont besoin.

Nous pourrions également signaler, comme violation du droit international, l'appui donné aux corsaires de toute forme du commerce ou de la finance : c'est ainsi qu'Elisabeth, reine d'Angleterre, fut forcée à bon droit par Philippe II de fermer ses ports aux gueux de mer en révolte contre lui, qui y trouvaient un abri. A plus forte raison, le droit international permet-il d'exiger que tout gouvernement sache réprimer sur son territoire les associations xénophobes, comme celle des Boxers chinois, formées pour molester les étrangers.

Dans la législation du travail, le gouvernement qui tolérerait, malgré les remontrances faites et la possibilité d'y faire droit, par le travail gravement abusif des femmes et des enfants et par l'avilissement systématique des salaires, des pratiques de concurrence désastreuses pour les peuples honnêtes, pourrait être également considéré comme violant

ont brusquement porté un rude coup à plusieurs industries belges, telle que l'industrie verrière. La Belgique reçoit en franchise la plupart des produits de l'Union américaine, et celle-ci, par contre, frappe de droits exorbitants presque tous les produits belges, ne nous ouvrant qu'aux conditions les plus dures son immense marché intérieur, même au préjudice des consommateurs indigènes. En 1904, elle nous vendait, avec gros bénéfices, pour plus de 200 millions de francs, en ne nous achetant, avec grosse rançon à l'entrée, que pour 52 millions de francs. En 1894-1895 (du 1er juillet au 30 juin), son commerce avec la Belgique était, pour son exportation, de 24,881,000 dollars, et pour son importation, seulement de 10,141,000 dollars. La proportion maintenant est de 4 à 1!

Un petit fait typique nous permet de juger jusqu'à quelles minuties descend ce protectionnisme étroit vis-à-vis d'une nation aussi largement libre-échangiste qu'est la Belgique. Nos conserves de primeurs, les premières du monde pour leur qualité et leur prix de revient, grâce à l'excellence de notre culture maraichère et à l'initiative de quelques industriels habiles, pénétraient il y a trente ans aux Etats-Unis : le chiffre d'affaires n'avait pas encore atteint vingt mille francs. Brusquement, on frappa cet excellent produit de droits exorbitants, et ce chiffre d'affaires, qui devrait monter à des millions, tellement notre culture maraichère l'emporte sur celle des Etats-Unis, tomba à quelques milliers de francs. Donc, pour favoriser quelques maraichers de l'Est, qui doivent payer le double ou le triple du salaire belge une main-d'œuvre moins parfaite, on empêchait les cultivateurs belges, dont la culture maraichère serait une des plus grandes sources de bénéfices à raison de l'abondance relative de la main d'œuvre, de gagner un peu d'argent aux Etats-Unis, où des millions de riches consommateurs trouveraient tout avantage à devenir nos clients. Ce n'est pas là faire preuve, vis-à-vis de la Belgique, d'échange de bons procédés.

L'équité, à défaut de la justice stricte, devrait faire accepter dans les relations commerciales le principe de la réciprocité internationale.

le droit international privé. Au reste, les peuples honnêtes pourraient se couvrir contre cette concurrence déloyale, en frappant à leurs frontières, de droits compensateurs, équivalents à l'avilissement du prix de revient, les produits ainsi fabriqués.

4. La dernière espèce d'infraction au droit international n'exige aucune explication, car les prescriptions de la loi naturelle concernant la fidélité aux contrats ont une portée illimitée, sans distinction d'individus ou de nations.

II. Démonstration.

Reprenons par ordre les quatre membres de notre thèse pour ajouter à nos notes explicatives quelques preuves qui en démontrent la vérité, là où l'explication ne rendait pas sensible cette démonstration.

Les quatre espèces de violation du droit international signalées dans la thèse sont manifestement des infractions aux principes de charité et de justice, qui doivent régir toutes les relations humaines, entre les peuples comme entre les citoyens d'un même pays, pour qu'elles soient orientées dans l'ordre de la fin commune de l'humanité. Les peuples ne peuvent pas se nuire et ils doivent s'entr'aider, selon les exigences de leurs besoins et selon les titres des droits acquis, comme les individus entre eux.

Cela étant, le premier ordre d'actes de mauvais gré, que nous avons énumérés dans notre thèse, constitue évidemment un manque au devoir de charité. Ne pas accueillir ou ne pas vouloir protéger des étrangers, qui viennent avec intention honnête chercher dans un autre pays des conditions de vie et de travail qui ne peuvent porter aucun préjudice aux nationaux, est contraire à la bienveillance, que la loi naturelle inspire à tous les hommes. C'en serait fini de la sociabilité internationale, si chaque peuple prétendait seul profiter des ressources de son territoire et de sa civilisation, en n'acceptant chez lui que les étrangers dont il espère tirer un avantage particulier. Au reste, cet égoïsme serait bien souvent inintelligent et pernicieux, car il est impossible de calculer ainsi « à priori » l'utilité qui résultera de l'accueil d'étrangers inconnus.

Le deuxième ordre d'actes signalés comme contraires au droit international constitue non des manquements à la charité, mais des manquements à la justice proprement dite.

Il faut, comme nous l'avons dit dans nos explications, que cette violation de la justice revête un caractère officiel et soit imputable au Souverain, qui seul a titre pour représenter le corps de la nation. Des injures et des accusations ou des calomnies même graves, émanées de la presse ou d'hommes publics, qui ne sont pas censés représenter le Souverain, peuvent donner lieu à des demandes d'explications et de désaveux, mais ne constituent pas des violations formelles du droit international. De même, tous les actes d'injustice privée, qui lèsent les droits ou les intérêts d'autres peuples, ne peuvent créer un conflit international qu'en cas de refus ou d'impuissance de la part des pouvoirs constitués à les faire réparer par leurs auteurs. Si une injure ou une injustice privée, si grave soit-elle, devait être considérée comme une offense faite par un peuple à un autre peuple, la paix entre nations serait éternellement compromise. Il dépendrait du premier venu de briser l'union de deux peuples amis.

Le troisième ordre de violations du droit international qu'indique la thèse, est plus difficile à bien caractériser que le second. Il y faut un certain degré de gravité et d'intensité, pour que les peuples, qui se croient lésés par le régime militaire, politique, économique d'un autre peuple, aient le droit de protester et de donner une sanction efficace à leurs protestations. Chaque peuple, en effet, est juge de sa politique et sa législation intérieure, et, vu les temps et les mœurs, certains gouvernements doivent tolérer des abus que d'autres gouvernements ont réussi à supprimer. La répercussion des abus d'un peuple moins bien gouverné sur l'opinion, les mœurs, le régime économique ou politique des autres peuples, ne constitue pas une lésion directe et intentionnelle des intérêts de ces peuples. Il faut que cette lésion soit très grave et que le gouvernement en cause puisse, sans lésion de ses propres intérêts, y remédier efficacement pour motiver une protestation publique et menaçante. Il ne suffit pas de croire, par exemple, que tel pays, à raison de sa législation trop libérale, est un nid d'anarchistes et de révolutionnaires ou un foyer de

corruption pour ses voisins, pour pouvoir, dans une protestation publique ou officielle, le traiter comme tel et sommer son gouvernement de modifier son régime, de réformer ses lois et de supprimer les abus que l'on dénonce. Il faut que le mal aille très loin et mette en grave péril la paix et la prospérité publiques des autres peuples pour pouvoir traiter le peuple en défaut comme violant formellement le droit international (1).

Le quatrième ordre d'actes énumérés dans la thèse, l'infidélité formelle aux clauses d'une convention acceptée et signée de part et d'autre, constitue la violation la moins contestable du droit international, puisqu'elle s'attaque directement au principe, qui en fait la force et la stabilité.

(1) C'est surtout par voie diplomatique et avec le plus grand secret qu'on devrait s'efforcer d'obtenir des gouvernements étrangers une amélioration de leur régime économique, quand on a lieu de s'en plaindre, ou le redressement de certains abus ou de certaines pratiques administratives, dont le contre-coup est préjudiciable aux autres peuples.

Sous ce rapport, il est souverainement utile d'avoir un ministre ou un secrétaire général des affaires étrangères très intelligent, servi par des ambassadeurs et un corps consulaire bien rompus aux finesses diplomatiques, pour la conclusion d'excellents traités de commerce, surtout en faveur de pays comme la Belgique qui, vu leur surpopulation, doivent à la fois importer beaucoup pour les besoins de leur consommation et exporter beaucoup pour pouvoir payer cette consommation sans s'appauvrir.

Au point de vue du secret de l'action diplomatique, l'historien doit juger sévèrement les remontrances publiques, faites jadis par le prince Napoléon, président de la République française, à Pie IX, dans sa célèbre lettre à Ney, au sujet de la législation et de l'administration des Etats pontificaux. La publicité et le ton autoritaire de ces remontrances doivent être jugés contraires au droit international qui revendique pour les souverains l'indépendance et le droit réciproque au même respect. En outre, de pareils procédés ont jeté le discrédit sur le gouvernement pontifical et, en encourageant les desseins des factieux, ils empêchaient l'exécution pacifique d'un sage projet de réformes.

Thèse XXVII.

Le droit de la guerre se fonde sur la nécessité du recours à la force publique pour empêcher ou châtier une violation grave du droit international. — Toute guerre doit être juste dans ses motifs; humaine dans son exercice; modérée dans les conditions de paix qui la terminent. — Au reste, le progrès du droit international inspire non seulement de sages conventions pour adoucir les maux et les conséquences de la guerre; mais l'institution de tribunaux d'arbitrage pour prévenir les causes et limiter les cas de guerre.

La matière de cette thèse est vaste et exigerait un long traité, s'il fallait l'étudier dans ses multiples applications et ses détails si variés. Mais n'ayant à l'étudier qu'au point de vue des principes du droit naturel, nous croyons pouvoir nous borner à l'explication et à la démonstration des différentes parties de nos trois propositions. Celles-ci expriment les solutions de principe que réclame le problème de la guerre, envisagé au point de vue des exigences ou des convenances du droit international.

Première proposition.

Le droit de la guerre se fonde sur la nécessité du recours à la force publique pour empêcher ou châtier une violation grave du droit international.

Notions explicatives.

La guerre peut se définir « une lutte, entre sociétés indépendantes, à l'effet de soutenir par la force publique leur droit, gravement violé ou menacé ».

Cette définition nous fait connaître le *sujet* du droit de la guerre; — la *condition essentielle* de ce droit; — le *but* qui doit en justifier et en régler l'exercice; — le *moyen d'action* qui doit se proportionner au but.

Le *sujet* du droit de la guerre est la société, considérée comme personne morale, ou personnifiée dans son Souverain. Seul, le Souverain a le droit d'imposer à ses sujets le devoir de combattre, en acceptant le fardeau de la guerre; seul, il peut déclarer la guerre à un peuple étranger. C'est là évidemment l'acte le plus grave de son pouvoir souverain. Or, comme il ne peut exercer son pouvoir que pour le bien de ses sujets et l'intérêt général de l'humanité, il faut, pour l'acte le plus grave de ce pouvoir, un motif non seulement juste, mais proportionné aux effets nuisibles qui peuvent s'en dégager.

Notons, en outre, à propos du *sujet* qui exerce le droit de la guerre, qu'on distingue une guerre *publique* et une guerre *nationale*. Une guerre publique est celle qu'accepte une nation, par obéissance à son Souverain; une guerre nationale est une guerre où la nation toute entière, dans un acte d'initiative spontanée et universelle, approuve et sanctionne la déclaration de guerre ou contraint moralement son Souverain à la faire. Dans ce second cas bien constaté, le peuple vainqueur, qui s'estime injustement provoqué, peut exiger une réparation plus complète et prendre des sûretés plus grandes pour l'avenir.

La *condition essentielle* du droit de guerre est que le droit d'une société indépendante ait été gravement violé ou menacé. Une violation d'un droit privé des nationaux résidant à l'étranger n'est pas elle-même et directement un motif suffisant de guerre. Il faut qu'à travers ce droit privé, le droit public de la nation soit gravement atteint, par exemple, par le refus du peuple offensant de satisfaire aux réclamations publiques et officielles de la nation dont les sujets ont été offensés.

Nous disons « violation grave ou mesure grave ». De là deux espèces de guerre : la guerre *défensive*, pour se protéger contre l'attaque commencée ou la menace imminente d'attaque, et la guerre *offensive*, pour châtier et réparer une violation de droit.

La violation de droit doit être *grave dans son objet*, *intentionnellement voulue* et *opiniâtrement maintenue*.

La menace doit être certaine et constituer un péril réel et imminent.

Le droit violé doit être un droit *strict* ou un droit fondé en justice. Mais l'*objet* d'un pareil droit peut être un *devoir de charité*. Ainsi, supposez un peuple livré aux maux extrêmes de l'anarchie ou du despotisme : un autre peuple, puissant et généreux, a le droit en justice de pouvoir remplir vis-à-vis du peuple opprimé un grand devoir de charité en le délivrant de ses maux. Si alors le pouvoir tyrannique ou anarchique prétend repousser le peuple sauveur qui vient au secours de l'opprimé, il commet une violation de droit strict et le peuple sauveur peut recourir à la force publique pour remplir son devoir de charité.

Le *but* d'une guerre légitime est toujours la protection de son droit violé ou menacé, sous les conditions essentielles que nous venons de préciser.

On ne peut jamais faire une guerre pour s'agrandir ou s'illustrer. Le mobile de l'ambition et de la cupidité doit être réprouvé aussi bien chez une nation ou un Souverain que chez les particuliers. Qui déchaîne le fléau de la guerre par orgueil ou par convoitise, en colorant ce mobile de n'importe quel prétexte, celui-là doit être regardé comme un malfaiteur public. Il viole le droit international et il commet un crime de lèse-humanité.

Le *moyen d'action* de la guerre est le recours à la force publique. Or, la légitimité du but est le principe et la mesure de l'honnêteté du moyen. On ne peut donc se permettre à la guerre d'autres actes de violence que ceux qui revêtent un caractère public.

D'abord, on ne peut faire la guerre aux particuliers, mais seulement à la nation offensante, considérée dans sa force publique et ses moyens d'attaque et de défense publique. Par suite, on ne peut tuer, blesser ou faire prisonniers que ceux qui soutiennent la violation du droit international par leur action publique. En outre, en cherchant à rendre aussi efficace que possible l'emploi de la force publique, pour atteindre à coup sûr le but en vue, on doit en écarter toute barbarie ou cruauté que l'efficacité de l'attaque ou de la défense n'exige pas; c'est ce que nous avons spécifié dans un membre de la seconde proposition.

Démonstration.

Une société indépendante, personnifiée dans son Souverain, est une personne morale, constituant un être juridique, dont la mission est de protéger le bien commun et les droits généraux de tous ses membres. Il faut donc lui reconnaître le droit fondé en justice de recourir aux moyens efficaces pour protéger ce bien commun et ces droits généraux et, par suite, celui de pouvoir secourir, par esprit de charité, les sociétés voisines, livrées sans défense aux maux extrêmes.

Or, de ce droit étendu à ce double objet peut découler un juste motif de guerre.

En effet, toutes les sociétés sont tenues de respecter ce droit de juste protection, que possède chacune d'elles. Si donc ce droit peut être violé ou sérieusement menacé, sans que cette violation ou cette menace puisse être efficacement empêchée, il en résulterait un grave dommage pour le peuple offensé et de cette impunité assurée un très contagieux exemple pour les sociétés peu honnêtes. La loi naturelle a donc dû donner à chaque société un moyen efficace pour empêcher semblable violation de son droit. Mais, dans bien des cas, les réclamations pacifiques ne suffisent pas. Il ne reste donc que le recours à la force, qui, de ce fait, est légitimé.

De même, les sociétés indépendantes ont entre elles, comme les particuliers entre eux, le devoir de s'entr'aider. Dans l'hypothèse qu'une partie notable de la population soit livrée aux maux extrêmes de l'anarchie ou du despotisme, ce devoir de charité crée le droit d'intervention armée, quand c'est le seul moyen de le remplir.

Il faut toutefois, disons-nous, que le mal soit extrême et affecte une partie notable de la population; sinon, les cas d'intervention armée se multiplieraient trop au détriment des intérêts généraux de l'entente internationale et de la paix publique.

Seconde proposition.

Toute guerre doit être juste dans ses motifs, humaine dans son exercice, et modérée dans les conditions de paix qui la terminent.

Notions explicatives.

Premier membre : Toute guerre doit être juste dans ses motifs.

Les motifs justes de faire la guerre sont ceux qui rentrent dans la définition donnée plus haut du but de la guerre. La défense contre une attaque injuste; la punition d'un délit contraire au droit international; la compensation pour les dommages reçus; la garantie contre une menace réelle et imminente d'agression ou de revanche; le devoir, enfin, de sauver un peuple voisin des maux extrêmes de l'anarchie ou du despotisme : voilà les titres généraux de la justice des guerres.

Ces titres doivent être, en outre, proportionnés à la gravité des maux et des périls qu'entraîne la guerre, et il faut, comme condition essentielle, l'impossibilité d'atteindre le but visé par des moyens pacifiques. *La guerre,* en effet, *ne se légitime que comme un moyen nécessaire de protéger le droit international en matière vraiment grave.*

Une simple menace ou une crainte légère de péril ne suffit pas pour légitimer le recours aux armes.

On ne peut donc souscrire à la doctrine de Montesquieu, qui permet de faire la guerre à son voisin, par le seul motif que ce voisin est puissant et qu'il est en voie de progrès et d'agrandissement (1).

Le danger matériel n'est rien sans le danger moral et le danger se mesure sur les dispositions habituelles ou les intentions manifestées. Même quand un peuple voisin fait de grands préparatifs de guerre, ce n'est pas encore un motif suffisant pour l'attaquer. Tout ce qu'on peut faire, c'est de préparer, de son côté, ses moyens de défense ou de demander

(1) Montesquieu, *Esprit des lois,* liv. X, chap. II.

des explications sur ces armements extraordinaires. On ne peut donc voir, dans la prospérité croissante d'un Etat, un motif suffisant de lui faire la guerre.

On ne peut non plus invoquer, comme titre à une juste guerre, ce que l'on nomme la rupture de l'équilibre entre les nations. Qu'on cherche à se prémunir contre les périls éventuels d'une pareille rupture par des alliances d'ordre défensif, rien de mieux; mais un Souverain juste ne peut déchaîner, sur son peuple et sur un peuple rival, le fléau de la guerre, parce que le système politique qui assurait la sécurité publique lui semble en train de se modifier. De là ne résultent pas nécessairement une menace positive et un péril imminent contre la paix publique.

Les chances et les avantages espérés d'une guerre heureuse ne peuvent non plus fonder par eux-mêmes la justice de cette guerre. Ils peuvent simplement s'ajouter à un juste titre, pour décider une guerre dont le péril pourrait se reproduire à un moment où ces chances et l'espoir de ces avantages feraient défaut.

Enfin, notons qu'une guerre ne saurait jamais être réellement ou *objectivement juste* pour les deux parties belligérantes. Mais par l'effet de la bonne foi dans des illusions, qu'expliquent un patriotisme aveuglant et la complexité des incidents et des conflits internationaux, la guerre peut être *subjectivement juste* pour les deux partis. Nous croyons même que c'est là le cas habituel.

A défaut d'évidentes convictions sur l'injustice de la guerre, — évidence qui ne se réalise presque jamais, — les soldats peuvent et doivent obéir au pouvoir souverain qui décrète la guerre.

Mais il suffit d'un vrai doute ou d'une sérieuse probabilité sur cette injustice pour rendre illicite la participation à une guerre offensive de la part de ceux qui n'y sont pas tenus par devoir d'obéissance. La participation, au contraire, à une guerre défensive pour protéger sa patrie menacée est permise et même louable en cas de doute sur le caractère juste de cette guerre; car, en cas de doute, l'amour de la patrie prévaut et il est méritoire de vouloir la protéger contre des calamités dont un autre peuple la menace, peut-être sans raison.

Deuxième membre : La guerre doit être humaine dans son exercice.

La loi naturelle d'humanité fait valoir différents ordres d'exigences qui s'imposent aux belligérants :

1. Exigences concernant l'*ouverture* des hostilités. Qu'elle soit précédée d'une déclaration nette et publiquement notifiée.

2. Exigences concernant le *caractère même de la lutte.* L'humanité et la justice commandent d'épargner les citoyens inoffensifs, c'est-à-dire tous ceux qui ne prennent pas part à la lutte : les femmes, les enfants, les vieillards, les hommes eux-mêmes non enrôlés dans l'armée. Durant le combat, on doit respecter les conventions d'immunité pour les médecins, les infirmiers, les ambulances, et pour les abris inoffensifs où se tient la population paisible. Après le combat, on doit respecter l'armistice accordé pour l'enlèvement des blessés et des morts, et, à la demande du parti vaincu, accorder aussitôt cet armistice, sauf les nécessités de la stratégie pour assurer ou compléter les effets de la victoire. Enfin, on ne peut se servir d'armes trop cruelles, le but des armes devant se réduire à mettre l'ennemi hors de combat et à détruire ses munitions, sans lui infliger d'inutiles souffrances.

3. Exigences concernant les *neutres.* On ne peut exiger qu'ils rompent leurs relations d'amitié et de commerce avec un des deux belligérants et surtout qu'ils prennent parti pour l'un d'eux. On peut simplement leur interdire toute contrebande de guerre, laquelle, pour couper court à tout conflit, doit être spécifiée dans des conventions bien détaillées (1).

4. Exigences concernant la *fin* des hostilités. Celles-ci ne peuvent être prolongées au-delà des limites requises pour en réaliser le but. Ces limites atteintes, on doit se prêter aux interventions de la diplomatie, recevoir les parlementaires du peuple vaincu avec courtoisie et se montrer prêt à débattre et à régler les conditions de paix avec équité. Le vainqueur doit arrêter les hostilités, dès qu'elles ne sont plus nécessaires pour appuyer ses justes revendications.

(1) Napoléon Bonaparte a manqué à ce principe du droit international en imposant aux neutres le blocus continental contre le peuple anglais. Il a abusé violemment de la faiblesse du gouvernement de Pie VII, en prétendant le contraindre à cet acte d'hostilité envers un peuple avec lequel le Pape désirait garder une paix loyale.

Troisième membre : La guerre doit être modérée dans les conditions de paix qui la terminent.

En matière évidente, la justice seule doit servir de règle; mais en matière douteuse où les prétentions et les passions poussent à l'exagération du droit, on doit s'inspirer de l'équité et de la modération. L'équité ne permet pas en matière douteuse d'étendre son droit jusqu'à la limite de l'injustice évidente, et la modération, fruit de l'humanité et de la douceur, incline à régler un différend à l'amiable, de façon à ce que les deux parties soient satisfaites et bien réconciliées.

La modération portera le vainqueur à ne pas abuser de sa victoire, selon le cri de l'égoïsme payen : « Vae victis ». Il n'imposera pas des conditions trop onéreuses. Il n'ajoutera rien, par haine, ambition ou cupidité, aux conditions qu'exigent la réparation du dommage causé par la violation du droit, les justes indemnités de la guerre et les sûretés raisonnables à prendre contre un retour offensif du vaincu.

Sous ce rapport, le code de la guerre, dans la dictée des conditions de paix, s'est beaucoup adouci. On ne réduit plus les peuples vaincus en servitude, soit pour les punir, soit pour se garantir contre une crainte de revanche; et on est attentif à ne plus venger sur les innocents les fautes des coupables et à regarder la guerre comme un permis d'extermination. S'il y a des retours partiels aux procédés barbares, ce n'est plus sous le couvert des pouvoirs publics.

Démonstration.

La nécessité de justes motifs pour déclarer la guerre se déduit de la définition même du droit de la guerre ou du principe qui crée ce droit. Quand un moyen, de sa nature, produit de grands maux, il ne peut être employé que dans la mesure de sa nécessité pour des effets supérieurs à ces maux. C'est cette mesure qui fonde et limite les justes motifs de la guerre, comme nous les avons spécifiés dans l'explication fournie plus haut. La guerre doit donc être regardée comme un pis-aller, dont une nation doit se passer quand elle le peut, sans sacrifier son droit de protection vis-à-vis d'elle-même et son droit de charité vis-à-vis d'autrui.

La guerre doit être humaine dans son exercice.

Tous les droits doivent toujours se concilier avec tous les devoirs. Ce qui est vrai surtout au sens négatif du mot. Il faut que l'exercice d'un droit ne heurte pas la pratique d'un devoir. Or, le droit à la guerre impliquant le recours à la force publique, destructive de vies humaines, est contraire, par nature, à la bienveillance et à la bienfaisance vis-à-vis de l'ennemi. Il faut donc savoir se limiter au mal nécessaire et concilier l'efficacité de la violence particulière et passagère pour défendre le bon droit avec les exigences générales et permanentes de l'humanité. Donc, toute violence inutile doit être proscrite et tout acte de destruction ou toute souffrance infligée à l'adversaire doit pouvoir se justifier par le besoin d'assurer le succès de la force au service du bon droit.

La guerre doit être modérée dans les conditions de paix qui la terminent.

L'explication de cette partie, donnée plus haut, se tourne d'elle-même en démonstration.

Troisième proposition.

Le progrès du droit international inspire non seulement de sages conventions pour adoucir les maux et les conséquences de la guerre; mais l'institution de tribunaux d'arbitrage pour prévenir les causes et limiter les cas de guerre.

I. Notions explicatives.

Premier membre : Le progrès du droit international inspire de sages conventions pour adoucir les maux de la guerre (1).

(1) Grâce à la généreuse initiative du tsar Nicolas II, une conférence internationale de la paix s'est réunie à La Haye en juillet 1899. Trois grandes commissions y ont été créées : la première, pour étudier la question de la limitation des armements et des dépenses militaires; — la seconde, pour mieux réglementer les lois de la guerre; — la troisième, pour étudier l'usage des bons offices, de la médiation et de l'arbitrage facultatif.

Cette conférence a créé un organisme permanent de pacification et elle a élargi le courant d'opinion qui porte les peuples et les gouvernements à prévenir par l'arbitrage les maux de la guerre.

Nous n'avons, dans ces notions explicatives, qu'à éclaircir la question de fait. De fait, le droit international a répudié peu à peu et frappé d'une réprobation universelle les pratiques invétérées des peuples païens et des peuples barbares. Le progrès a été lent, il faut bien l'avouer, mais il est sûr et très grand. Les conditions de paix injustes et cruelles ont été abolies, et, durant la guerre, la puissance de la coutume et les conventions positives ont proscrit également bien des cruautés révoltantes. Un général d'armée n'oserait plus ni promettre ni permettre, comme il y a quelques siècles, la destruction et le pillage des villes, la prostitution des femmes, la dégradation des propriétés privées et l'enlèvement des objets d'art soit privés, soit publics.

En outre, des conventions précises ont proscrit la piraterie sur mer vis-à-vis des vaisseaux marchands du peuple ennemi; l'empoisonnement des boissons et des aliments; l'emploi de la mitraille et des balles explosibles ainsi que la saisie de toute marchandise autre que la contrebande de guerre, dont on a défini la nature (armements, équipements, munitions et engins, qui sont un instrument de force destructive, y compris le fer et le charbon pour les navires de guerre).

On a enfin couvert d'une protection efficace les soins à donner aux blessés : de là les heureuses immunités accordées à la Croix Rouge de Genève (service d'ambulances), qui s'étendront bientôt à la guerre maritime.

Deuxième membre : Le progrès du droit international inspire même l'institution des tribunaux d'arbitrage pour prévenir les causes et limiter les cas de guerre.

Dans les trente dernières années du XIX^{e} siècle, la cause de l'arbitrage international gagne du terrain. Outre la médiation papale entre l'Espagne et l'Allemagne dans l'affaire des Carolines, on peut citer parmi les arbitrages principaux : 1° 1872, entre l'Angleterre et les Etats-Unis, au sujet des rives de Vancouver; arbitre : Guillaume I^{er}. — 2° 1875, entre l'Angleterre et le Portugal, au sujet de la Baie de Delagoa; arbitre : Maréchal Mac-Mahon. — 3° 1890, entre le Danemarck et les Etats-Unis, affaire maritime; arbitre : Sir E. Monson. — 4° 1891, entre la France et la Hollande, limites de la Guyane; arbitre : Alexandre II.

— 5° 1893, entre l'Angleterre et les Etats-Unis, Pêcheries de Behring; Commission arbitrale. — 6° 1897, entre la France et le Brésil, limites de la Guyane française; Conseil fédéral suisse. — 7° 1897, entre l'Angleterre et le Vénézuéla, limites de la Guyane anglaise; Commission arbitrale. — La presse, les ligues de la paix, associations nationales et internationales, qui vont se développant, et des orateurs parlementaires aident à ce progrès, pour faire prévaloir les saines inspirations du droit des gens dans le protocole des conférences diplomatiques (1).

Il y a donc dans ce sens un progrès qui s'accentue, et qui, sous la poussée de l'opinion publique et grâce aux efforts persévérants de publicistes et d'hommes d'Etat dévoués, semble nous conduire vers l'institution de tribunaux permanents d'arbitrage international, Toutefois, bien des difficultés se dressent encore sur la route de ce salutaire progrès.

Il n'est pas vraisemblable que la guerre soit jamais abolie dans l'humanité. Pourquoi? Parce que, dans la vie des peuples, il se produit accidentellement, sur des questions d'intérêt majeur, trop de litiges, qu'on ne saurait trancher par une solution qui s'impose d'évidence. Or, dans les cas douteux, l'intérêt et la passion poussent trop énergiquement les peuples forts aux partis extrêmes. Le droit international gagne, il est vrai, chaque jour, en lumière et en faveur; l'humanité elle-même progresse chaque jour; mais le droit international ne suffira jamais à résoudre avec certitude tous les conflits des peuples, et les peuples ne seront jamais disposés à mettre le bien de la paix générale au-dessus de leurs intérêts et de leurs passions.

Ne nous payons pas d'utopies. Les peuples sentiront toujours le besoin d'un puissant établissement militaire contre les périls intérieurs et extérieurs, et ils estimeront toujours la carrière militaire, parce qu'ils comprendront toujours qu'en mettant la force publique au service du droit, elle est l'honneur et la sécurité des peuples vaillants.

(1) Cf. *Pasicrisie internationale* : « Histoire documentaire des arbitrages internationaux », par H. La Fontaine. Recueil comprenant 368 documents officiels, qui reproduisent, autant que possible pour chaque arbitrage, le compromis, la sentence et les règles de procédure. L'introduction donne, en outre, un tableau des clauses compromissoires et des traités d'arbitrage permanents.

Mais on peut espérer que, de commun accord, ils réduiront leurs armements et reviendront au principe si juste du volontariat bien rémunéré, avec le complément d'un service universel très modéré pour la protection de la défense permanente du territoire (1).

(1) Signalons, comme source de documents et de renseignements dans l'ordre des idées et des faits qui sont l'objet de cette quatrième thèse, l'ouvrage russe de Jean de Block, *La guerre future, au point de vue technique, économique et politique.* (Six volumes in-8, traduits sous le titre : « La guerre ». — Paris, Guillaumin et Cie, 1898.)

Le tome I donne la description du mécanisme de la guerre; le tome II traite de la guerre sur le continent; le tome III traite de la guerre navale; le tome IV expose les troubles économiques et les pertes matérielles que déterminera la guerre future; le tome V parle des efforts tendant à supprimer la guerre, des causes des différends politiques, des conséquences et des pertes qu'occasionnera la guerre; le tome VI, intitulé « Le mécanisme de la guerre et son fonctionnement; la question du tribunal international d'arbitrage », contient le résumé de tout l'ouvrage et les conclusions générales de l'auteur.

A son avis, les grands armements actuels sont absurdes, vu que la guerre d'envahissement entreprise avec de pareils engins ne peut aboutir à aucun résultat décisif. Ces immenses armées ne seront que des cohues, car elles n'auront pour noyau que des soldats jeunes, ayant fait peu de service, et ceux-ci devront encadrer des réservistes, ayant encore moins que les premiers les goûts, les aptitudes militaires et l'endurance à la fatigue. Puis, il n'existe, au milieu de ces transformations incessantes de l'attirail de guerre et de ces agrandissements prodigieux de l'effectif, ni traditions fixes, ni théorie claire sur les questions touchant aux principes essentiels de la tactique. C'est un gâchis inévitable.

L'effet des nouvelles armes à feu empêchera les rencontres et les prises de contact décisives. « Entre les deux partis opposés se formera une certaine zone absolument infranchissable, par suite du feu terrible dont elle sera, de chaque côté, inondée à petite distance. » En outre, la mobilisation d'un million de soldats, leur distribution sur le champ de bataille, leur coordination, leur unification vers un même but, avec les exigences du ravitaillement en vivres et en munitions au milieu du tumulte et du désarroi de la guerre, où l'imprévu domine, semble défier les plus habiles prévisions du génie militaire.

Assurer, en pays ennemi et en face d'une défense bien organisée, les libres communications d'un million d'hommes, avec un centre unique d'opérations et des lignes suivies de ravitaillement, constitue une entreprise trop complexe et trop hasardeuse pour pouvoir compter sur la certitude du succès.

La conclusion de l'ouvrage est que la grande guerre d'envahissement est condamnée fatalement, car de plus en plus tous les perfectionnements introduits dans l'armement tournent au profit de la défense et au détriment de l'agression. M. de Block a réuni, pour justifier cette conclusion, un vaste ensemble de preuves.

De ce fait résulte, selon l'auteur, une conséquence très importante : c'est qu'une grande nation, résolue à ne pas conquérir d'autre territoire, peut en toute sécurité réduire notablement ses dépenses militaires, pourvu qu'elle garde un contingent et un armement proportionnés aux exigences d'une solide défense, qui lui permettront d'attendre que son adversaire épuise ses forces et ses ressources dans l'exécution de son plan d'envahissement.

Il y a assurément une bonne part de vérité dans ces considérations. Depuis lors, les progrès de l'aviation sont venus compliquer d'un facteur plein de surprises l'organisation de l'offensive et de la défensive.

Démonstration.

Le premier membre de cette proposition, savoir que le progrès du droit international inspire de sages conventions pour adoucir les maux de la guerre, résout une question de fait dont nous avons fourni suffisamment d'exemples dans nos explications. La raison de ce fait se trouve dans la nature même du droit international chaque jour mieux médité et interprété sous les lumières des principes de justice et de charité qui le fondent. Plus ces principes se propagent en pénétrant les intelligences et les volontés humaines, plus le code de la guerre s'adoucira, la justice parfaite ne permettant que des peines et n'exigeant que des réparations proportionnées au préjudice volontairement causé, et la charité parfaite inclinant au minimum de ces peines et de ces réparations, conciliable avec les exigences de la protection efficace des droits et de l'ordre public.

Le second membre de la proposition, ayant pour objet l'institution des tribunaux d'arbitrage, peut aussi se réclamer des faits cités dans nos explications. Mais, comme ces faits ne datent que depuis un petit nombre d'années, ils ne sauraient par eux-mêmes fonder une induction, étendue à l'avenir définitif des peuples civilisés.

Invoquons donc un considérant plus général.

Pour éviter la guerre et régler pacifiquement les conflits internationaux, les philosophes et les juristes n'ont à proposer que deux remèdes d'une portée universelle : 1° l'établissement d'une *ethnarchie,* c'est-à-dire une fédération positive des sociétés politiques ou de la plupart d'entre elles sous une autorité commune, monarchique ou polyarchique chargée de régler tous les différends de ces sociétés, ce qui leur permettrait de réduire notablement leur armement et leur budget militaire; — ou 2° la constitution d'un *tribunal d'arbitrage suprême,* dont les Etats, par convention préalable, accepteraient la décision.

Or, le premier remède doit être rejeté au nom d'un argument psychologique et historique, comme une véritable utopie. Les sociétés politiques sont à la fois trop indépendantes, trop inégales en forces et trop variables pour constituer un organisme stable, où tous posséderaient, soit

la même part, soit une part proportionnelle d'influence. Le devoir d'obéissance perpétuelle à cette autorité monarchique ou polyarchique coûterait trop, car cette autorité ne serait ni infaillible ni impeccable dans le règlement des conflits internationaux. Tout peuple, qui croirait son droit mal interprété, ne ménagerait pas à pareille autorité le reproche de partialité et de complicité.

L'histoire confirme cette induction psychologique, que suggère la connaissance en gros de la nature humaine, par des exemples concluants. Ainsi cette ethnarchie partielle, nommée le Saint Empire Romain, malgré ses fortes traditions historiques, est loin d'avoir réalisé ce rêve d'union et d'entente mutuelles. L'empereur souvent était peu obéi; d'ardentes compétitions surgissaient généralement pour l'élection de son successeur et affaiblissaient le prestige de l'autorité impériale; cette élection était parfois douteuse et provoquait de longues et violentes querelles. Enfin, au sein de l'empire, les princes électeurs se sont faits plus d'une fois la guerre, sans que l'autorité impériale ait pu aplanir le différend.

Les Etats-Unis d'Amérique, par la guerre de sécession, poursuivie jusqu'à la complète défaite des Sudistes, nous fournissent au siècle passé un second exemple des difficultés qui entravent le pacifique et équitable règlement des conflits sous un régime fédératif.

Les peuples sont plutôt portés à former, entre amis ou alliés naturels, des ligues partielles de défense ou d'attaque contre leurs rivaux. La communauté durable des intérêts est l'âme de ces ligues. En étudiant le développement des races, les groupements rationnels des intérêts et l'orientation de l'ordre politique et économique dans le monde, on serait porté à croire que, sous la poussée des craintes et des ambitions communes, les peuples de l'Europe formeront peu à peu, au moins sous forme d'alliance, les Etats-Unis de l'Europe contre les Etats-Unis d'Amérique ou l'alliance économique et politique des races slaves, germaniques et latines contre l'extension si rapide de la race anglo-saxonne sur le champ de la concurrence internationale. De pareilles ligues pourraient donner naissance à des guerres plus gigantesques et plus formidables que les guerres du passé.

Aussi l'intelligence du droit international, de la paix

publique et des intérêts généraux de l'humanité inspire-t-elle le vœu de voir se perfectionner le second remède de pacification internationale, l'établissement de tribunaux d'arbitrage, forts de l'opinion publique des peuples, auxquels les conflits entre nations seraient soumis.

Ce second remède est lui-même trop imparfait et d'un fonctionnement trop inégal pour qu'il puisse radicalement supprimer les périls et les maux de la guerre. Mais le vrai progrès consiste à corriger de plus en plus les imperfections de ce remède pour qu'il produise le maximum du bien, conciliable avec les accidents et les vices, dont l'humanité ne saura jamais se dégager pleinement.

APPENDICES

Nous jugeons utile de signaler au lecteur trois appendices qui se rattachent aux matières traitées dans ce *Cours de droit naturel* et qu'il trouvera dans deux autres de nos ouvrages :

1er Appendice : *Les effets sur l'ordre économique de l'industrie moderne.*

(*Institutiones philosophiae moralis et socialis,* pp. 597-624.)

Nous y avons groupé avec ordre différents tableaux qui montrent, surtout pour les pays industriels, le mouvement et la répartition de la richesse publique au XIXe siècle.

C'est à cet appendice que nous renvoyons le lecteur de la note qui se trouve au bas des pages 455 et 456.

2e Appendice : *Exposé et critique des systèmes modernes d'économie politique.*

(*Ibid.,* pp. 622-649.)

Nous y passons en revue neuf écoles différentes depuis le socialisme d'Etat jusqu'au libéralisme manchestérien, en terminant cet inventaire par l'exposé du système et de la méthode de l'école Leplaysienne.

3e Appendice : *Méthode des Sciences sociales.*

(Tiré à part de notre *Logique,* pp. 1-71, qu'on peut retrouver dans notre *Traité de Logique,* pp. 481-548.)

Nous avons essayé d'y exposer, d'une manière méthodique et raisonnée, l'art d'observer, de noter, de classifier, d'expliquer et de juger les faits qui constituent l'objet propre des sciences sociales.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION.

Définitions du droit, du devoir, du droit naturel. — Relations du droit naturel avec la philosophie morale, qui en est le principe, et avec le droit positif, qui en constitue les applications. — Les six sections du présent traité.

I. — Le devoir religieux.

THÈSE I.

PAGES

Dieu a fait du devoir religieux le premier devoir de l'homme. — Ce devoir a un triple objet : la science de la Religion; le culte, tant interne qu'externe, et non seulement privé mais public et social, de la Divinité; la loi morale, reconnue et acceptée, dans sa portée universelle, comme Loi divine.

Exposé des systèmes contraires. — Matérialistes. — Kant. Fichte. Hégel. — Benjamin Constant. Vacherot. — Le modernisme 7
Science des religions. — La hiérographie; la hiérologie; la hiérosophie. — Principaux ouvrages sur cette matière 15
Preuve métaphysique de la première proposition 17
Preuve historique. — Importance et état de la religion chez les peuples non-chrétiens, autres que le peuple juif et le peuple mahométan, où la preuve est superflue. — La religion gréco-romaine : poètes épiques, lyriques, tragiques, orateurs, historiens, philosophes. — Peuples chinois. — Mèdes, Perses, Parsis actuels. — Égyptiens. — Indiens. — Chaldéens. 19
Influence sociale de la religion. De toutes les puissances sociales, c'est la religion qui unit et divise le plus l'humanité; qui est la plus difficile à vaincre; qui influe le plus sur la moralité des peuples : témoignage de Taine 43
Preuve de la seconde proposition. — Triple objet du devoir religieux : 1er Science religieuse. Preuves de la révélation chrétienne. — 2e Culte interne, externe, public, social. — Différence entre le culte politique et le culte social. — 3e Acceptation de la loi morale comme loi divine 48
Corollaires. — Thèse de l'unité religieuse. Hypothèse de la division religieuse. Place de la religion dans l'éducation. Témoignage de Montaigne et de Goethe. Exemple de l'Angleterre 60
Appendice. — Statistiques démontrant l'influence de la religion sur la moralité publique 61

II. — Le droit individuel.

PAGES

Remarques générales sur les thèses II-V 77

THÈSE II.

L'amour bien réglé de soi est le principe de tous nos devoirs personnels, lesquels se divisent en devoirs de conservation et devoirs de perfection.

Démonstration 79

THÈSE III.

Les devoirs de conservation sont en partie négatifs, comme ceux qui défendent le suicide, le duel et tout acte qui lèse directement l'intégrité du corps ou les facultés de l'âme; — en partie positifs, comme est la défense de sa vie poussée en droit jusqu'à la mort de l'injuste agresseur et l'acquisition des biens nécessaires à notre fin.

Du suicide. — Notions préliminaires. — Arguments. — Statistiques. — Corollaires et conséquences. — Objections 81

Du duel. — Notions préliminaires. — Arguments. — Objections. — Corollaires. — Doctrine catholique sur le duel 86

Autres devoirs négatifs de conservation par rapport à l'âme et au corps. — Question de l'alcoolisme et statistiques. — Professions périlleuses. — Question de l'hypnotisme 93

Droits positifs de conservation. — Droit de légitime défense : conditions et arguments. — Acquisition des biens nécessaires à notre fin : Science. — Liberté. Réputation. Biens de la fortune. Application à la théorie socialiste 99

THÈSE IV.

Les devoirs de perfection ont pour objet la subordination stable des facultés inférieures aux facultés supérieures par la tempérance et la force; — et l'évolution de nos facultés ainsi que l'amélioration des habitudes et des conditions de notre vie selon les convenances de notre fin.

Argument général de toute la thèse. Différence entre l'ordre d'exigences et l'ordre de convenances 105

Subordination stable des facultés inférieures aux facultés supérieures par la tempérance et la force 107

Évolution de nos facultés et amélioration progressive des habitudes et des conditions de notre vie. Culture de l'intelligence par les sciences et de la volonté par les vertus. Que doit être cette double culture? 108

Théorie philosophique sur la richesse, confirmée par les enseignements de la *Bible* 113

PAGES

THÈSE V.

De ces devoirs et de ces droits personnels sort le premier principe qui fonde le devoir du travail, le droit de propriété et la liberté dans le choix de sa vocation et de son travail.

Le devoir du travail. — Argument. Enseignement de la *Bible* 115
Le premier principe du droit de propriété tiré du droit personnel de tendre librement à sa fin 119
Liberté de la vocation. — Liberté du travail. — Question de l'esclavage. — Théorie payenne. — Théorie chrétienne. — Action de l'Eglise 120

III. — Le droit social.

Remarques générales sur le droit social 131

THÈSE VI.

Comme nos droits vis-à-vis du prochain sont fondés dans l'amour bien ordonné de nous-mêmes, nos devoirs vis-à-vis de lui sont fondés dans l'amour bien ordonné du prochain, issu de l'amour même qui est dû à Dieu — Ces devoirs ont leur règle formelle dans trois grandes vertus : la sincérité, qui proscrit le mensonge et la duplicité, sans toutefois désarmer le droit des justes secrets ; — la charité proprement dite, qui comprend la bienveillance, la bienfaisance et l'indulgence ; — enfin, la justice, soit commutative, soit générale, soit distributive, qui a pour mesure, dans sa triple espèce, un triple droit du prochain vis-à-vis de nous et se prolonge, en matière douteuse, par l'équité, jusqu'aux frontières de la charité.

Du fondement de nos droits et de nos devoirs vis-à-vis du prochain et de la règle formelle de nos devoirs, ramenés à la sincérité, à la charité et à la justice 133
Du mensonge. — Difficulté du problème selon S. Augustin. Définition. Opinions. Arguments. Juste défense des secrets. 135
Des devoirs de charité. — Leur objet. Devoir spécial d'assistance matérielle. Théorie sur l'obligation de l'aumône. Rôle de la bienfaisance privée et de la bienfaisance officielle. Diverses législations sur ce point 140
De la justice en général 146
Des trois espèces de justice. — La justice commutative. — La justice générale, dont une partie passe en force de justice légale. Différence entre les deux. — La justice distributive. Quelques applications 148
De l'équité 154

THÈSE VII.

On peut réduire à cinq les principes à invoquer en faveur de la théorie socialiste, savoir : le principe de Platon ou l'intérêt de la concorde sociale ; — le principe de J.-J. Rousseau ou le principe de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes ; — le principe de Louis Blanc ou le droit au travail ; — le principe de Karl Marx ou le droit du travail ; — enfin, le principe du collectivisme scientifique ou l'exigence de la plus féconde production et de la plus juste répartition des biens terrestres.
Or, non seulement ces cinq principes sont faux ; — mais toute forme de socialisme est contraire à la nature humaine et serait funeste aux sociétés humaines.

Notions préliminaires. — Différence entre Communisme et Socialisme, fondée sur la différence des biens de consommation et des biens de production. Les différents articles du programme socialiste-radical 157

PAGES

Théorie de Platon. — Le principe de l'harmonie sociale : Exposé et réfutation. 162

Théorie de J.-J. Rousseau. — Le principe de l'égalité : Exposé et réfutation. Légitimité et utilité des inégalités sociales. — Droit égal pour tous de développer des aptitudes inégales. — Logiquement, le principe de l'égalité devrait s'appliquer aux peuples comme aux individus, d'où conflits perpétuels 164

Conclusion. — Il faut concilier les inégalités accidentelles avec un principe supérieur d'égalité dans la justice et la charité. Doctrine évangélique. 175

Théorie de Louis Blanc. — Le droit au travail : Argument et réfutation. Erreur de principe, travestissement des faits généraux et fausse explication des faits anormaux. Quatre ordres de faits 177

Différence entre l'industrie privée et l'industrie officielle. Pourquoi l'État est généralement mauvais industriel 183

Avantages de la grande industrie privée 185

Avortement des essais d'organisation socialiste. Ateliers nationaux d'Émile Thomas. Essais de Owen, de Fourier et de Cabet. Essai antique en Chine. Essai actuel en Australie. Socialisme d'Etat de Dioclétien dans son « Edit du Maximum ». 188

Referendum suisse sur le droit au travail. — Quel droit au travail est légitime 193

Théorie de Karl Marx. — Le droit du travail ou la théorie de la valeur. 194

Analyse des quatre thèses de Marx. — Principe fondamental, première thèse : Seule, la quantité de travail fait la valeur des marchandises selon la justice commutative. — Deuxième thèse : Le capital nait et croît par une injuste retenue de cette valeur. — Troisième thèse : Sous le régime du capital, les entreprises et les fortunes suivent un progrès indéfini en spirale, tuant peu à peu la petite et la moyenne industrie. — Quatrième thèse : Ce progrès aboutira à un petit nombre de monopoles universels, qui rendra justes et faciles l'expropriation par l'Etat et la socialisation de tous les instruments de production et de commerce. Le remède naitra ainsi de l'excès du mal. 194

Réfutation de la première thèse marxiste. Théorie gratuite et contraire aux faits. Éléments de la valeur négligés par Marx 200

Réfutation de la deuxième thèse marxiste. — Vraie genèse du capital. Quatre sources de légitimes profits pour le patron. — Le capital, fruit du travail et de l'épargne. — Exagération des abus. — Six bienfaits du capital pour le peuple : faits et statistiques 203

Réfutation de la troisième thèse marxiste. — Sa loi d'évolution forcée. Obstacles à la concentration trop grande des capitaux et des entreprises. — Rôles des sociétés par actions, pour faire profiter les petites bourses des plus grandes entreprises. Faits et statistiques. — Champ encore illimité de la production et du commerce 213

Réfutation de la quatrième thèse marxiste. *Réfutation* du principe qu'au travail social doit correspondre la propriété sociale. — Sa thèse suppose quatre conditions contraires aux faits : extension du machinisme, fédération des entreprises, concentration des fortunes, toutes les trois illimitées, et, par contre, limitation fixe des sources de la production 219

Théorie du collectivisme scientifique.

Exposé du système. Supériorité du régime collectiviste au point de vue de la fécondité et de la direction du travail national. 226

Réfutation. — Lacunes, exagérations et fausses appréciations de cette théorie. 228

PAGES

Démonstration générale contre tout régime socialiste. — Qualités qu'il n'aura pas; défauts qu'il aura; maux qu'il produira. Preuves et documents. — Exemples du régime actuel de la France; de la grande révolution; du mandarinat chinois; et de l'esclavage payen 231

THÈSE VIII.

Le droit de propriété se réclame d'un double ordre d'exigences : les exigences personnelles de notre liberté et de notre perfectibilité privée, et les exigences sociales de la paix et de la prospérité publiques. — Il implique le droit d'héridité, qu'on ne peut en séparer. — L'autorité sociale a, vis-à-vis de ce droit pleinement admis, un double devoir : celui d'en assurer le respect inviolable et celui d'en déterminer les titres, les limites et les obligations, selon les principes de la justice commutative et de la justice générale. — Toutefois, la loi naturelle en est la règle supérieure et universelle pour tous les devoirs, soit de justice, soit de charité.

Notions préliminaires. — Quatre relations possibles entre un droit positif et le droit naturel. Exposé de quatre systèmes 255
Arguments tirés de la liberté de la personne humaine; de la perfectibilité inégale entre les hommes; de la stabilité et de la prospérité publiques; influence des classes riches sur cette prospérité 258
Le droit d'hérédité. — Notions. — Arguments. — Objection 265
Devoirs de l'Etat vis-à-vis du droit de propriété 268
Titres légitimes du droit de propriété.
Modes originaires. — Occupation et accession 269
Modes secondaires d'acquisition. — Contrats. Théorie des contrats : Définition. Conditions. Efficacité juridique. Modalités. Formes. Interprétation. Différentes espèces. — Hérédité. — Prescription 272
Limites et obligations juridiques du droit de propriété 279
Devoirs sociaux de la propriété. — Justice et charité. Relations entre ces deux vertus. La charité est nécessaire à l'intelligence pratique de la justice et à ses lacunes 281

THÈSE IX.

Le juste prix des choses dépend à la fois de facteurs économiques et de principes moraux, qui ne sauraient se plier aux formules et aux contrôles d'une réglementation officielle. — La loi de l'offre et de la demande, interprétée selon les principes de la justice par des consciences honnêtes, peut seule en fixer le cours. — Il appartient à l'Etat de le protéger contre toute tentative pour l'avilir et l'élever, et parfois, par des droits d'entrée opportuns et modérés, contre la concurrence ruineuse de l'étranger.

Première proposition. — Vraie théorie du prix des marchandises d'après les différents facteurs d'ordre quantitatif ou qualificatif qui le pénètrent. Valeur d'échange et valeur d'usage. Difficultés d'une détermination juridique. — Exemple tiré du « Statut des Laboureurs » d'Edouard III, à rapprocher de l'édit de Dioclétien 289
Deuxième proposition. — La loi de l'offre et de la demande : sa saine interprétation. Son équité et son utilité 299
Troisième proposition. — Rôle de l'Etat en cette matière : Contrôle sur la valeur de la marchandise. — Contrôle sur la monnaie métallique. — Question du monométallisme et du bimétallisme. — Contrôle sur la monnaie fiduciaire. Différents papiers de crédit. — Contrôle sur la spéculation. Accaparements. Cartels. Trusts. Opinion et exemples d'Aristote. Jeux de bourse. Marchés à terme. Libre échange et protection. 303

PAGES

THÈSE X.

Le juste salaire d'un ouvrier a pour mesure, en justice commutative, la valeur économique de son travail estimée d'après le prix courant des produits de ce travail. — Seule, donc, la loi de l'offre et de la demande des marchandises, et non la loi de l'offre et de la demande des bras, peut, par l'effet d'une crise, faire descendre le juste salaire au-dessous des besoins moyens d'un bon ouvrier, père de famille. — L'équité, au service de la justice générale, demande, en outre, que le patron prélève sur la partie douteuse de son bénéfice une part convenable pour les institutions patronales qui répondent aux exigences du salaire familial collectif. — Par suite, nous rejetons, soit comme toujours exigibles, soit comme toujours suffisants, cinq genres de salaires : le salaire conventionnel, le salaire usuel, le salaire personnel, le salaire familial relatif et le salaire familial absolu ou moyen.

Remarque générale. — Définition des différentes espèces de salaires . . . 315
Documents. — Encyclique *Rerum Novarum* avec l'explication du Cardinal Zigliara. — Autorités théologiques 318
Première proposition. — Preuve. — Théorie de Mgr Waffelaert 322
Deuxième proposition. — Différence entre la loi de l'offre et de la demande selon qu'elle a pour objet les marchandises ou le travail. Preuve. — Mauvais argument qu'on tire de l'Encyclique 326
Troisième proposition. — Théorie des subventions patronales. Preuves et exemples (complétés plus loin) 331
Quatrième proposition. — Réfutation des théories opposées 333
Résumé de toute notre doctrine en douze points 338

THÈSE XI.

Le prêt d'argent n'entraîne pas par nature ou en toutes circonstances le droit à un intérêt. Ce droit dérive de titres extérieurs à la nature générale du prêt d'argent, et doit se mesurer sur la valeur de ces titres, telle qu'elle résulte des faits particuliers ou d'une estimation générale.

Documents et notice historique. — Ancien et Nouveau Testament. — Doctrine des SS. Pères. — Le prêt à intérêt dans l'antiquité payenne. Théorie d'Aristote. — Dans la pratique des peuples chrétiens jusqu'au XVI^e^ siècle. — Du XVI^e^ au XIX^e^ siècle : époque de transition. Témoignages de Sixte V et d'Alexandre VII. Célèbre bulle de Benoît XIV. Lessius, Pichler et saint Alphonse de Liguori. — Le XIX^e^ siècle ou l'époque de la réforme définitive. Changement du milieu économique. Influence des théories du Cardinal de la Luzerne et de Mastrofini 343
Exposé des opinions modernes. — *Titres légitimes à l'intérêt* 357
Démonstration de la première proposition ; — de la seconde proposition. — Explication de la conduite et de la doctrine de l'Eglise. 359

THÈSE XII.

Le luxe et le faste ne sont pas seulement contraires à l'ordre moral, mais à la prospérité elle-même de l'ordre économique. Il ne faut toutefois pas confondre ces vices avec la magnificence, qui est une vertu d'ordre naturel.

Première proposition. — Définition. Funestes effets du luxe dans l'ordre moral ; — dans l'ordre économique 353
Deuxième proposition. — Théorie d'Aristote et de S. Thomas : Six propriétés de la magnificence. — Excès et défaut dans cette vertu. 365

PAGES

THÈSE XIII.

La vraie civilisation suppose le développement harmonieux du progrès moral, intellectuel et matériel au sein de la société. — Pour que cette loi d'harmonie s'y réalise, le progrès moral doit régir les deux autres progrès et s'étendre également à toute la société; tandis que le progrès intellectuel et le progrès matériel suivent une évolution hiérarchique en constituant des classes sociales, qui, sous l'influence du progrès moral, assurent le mieux la paix et la prospérité publiques.

Première proposition. — Différents besoins de la nature humaine. Moyen de les apaiser. Œuvre de réforme et de progrès 369

Deuxième proposition. — Quatre conditions du progrès social. Hiérarchie des classes sociales d'après les fonctions et les conditions de vie et d'éducation. Enseignement de l'Encyclique *Rerum Novarum* sur ce sujet. Raison d'être de l'aristocratie. Exemples 371

THÈSE XIV.

Après avoir fixé les conditions de la prospérité économique d'un peuple civilisé, — et analysé, à la lumière des principes et des faits, les formes outrées du protectionnisme économique, — et spécialement le régime des corporations médiévales avec ses répercussions sur l'ordre économique, ainsi que les projets contemporains pour le reconstituer, — nous croyons devoir nous prononcer en faveur de la liberté économique, préservée des abus du libéralisme manchestérien.

Conditions de la prospérité économique d'un peuple. — Stimulant et bonne direction du travail. Comment on apprend au peuple à bien ordonner son travail, sa dépense et son épargne 381

Formes outrées du protectionnisme économique. — Droits de sortie. — Fixation légale des prix et des salaires. Exemple tiré des lois frumentaires de Rome. Exemple de l'Angleterre. — Droits d'entrée abusifs et primes d'exportation. Exemples tirés de l'industrie sucrière. — Commandes officielles peu justifiées. — Organisation du travail et réglementation positive du contrat de travail. Excès en cette matière 385

Corporations médiévales. — Histoire divisée en deux larges périodes. Caractères de toute cette organisation. Effets sur la situation économique et sociale du peuple durant la première période. Etat économique et social de l'Angleterre durant cette époque. — Causes et preuves de la dégénérescence de ces corporations. Triple antagonisme qui s'y développe. Motifs de leur abolition. Edit d'abolition de Pie VII. — Les quatre caractères qui différencient l'état économique passé et présent : l'influence prépondérante de la science, de la machine, du capital et de la concurrence internationale. — Conclusion : imiter la solidarité sociale des corporations médiévales en réformant leur organisation économique 396

Projets contemporains sur le régime du travail. — Autriche et Allemagne, pays à traditions interventionnistes. Programmes allemands de différente nuance. — Législation allemande sur les corporations et sur le règlement d'usine. — Résultats 417

Conclusions sur le meilleur régime du travail. — Faits culminant pour juger l'excès de l'interventionisme. — Excès contraire du libéralisme économique. — Programme d'Angers et correctifs. — Doctrine de l'Encyclique *Rerum Novarum* sur le principe et la mesure de l'intervention officielle dans les rapports du capital et du travail 426

THÈSE XV.

A la lumière des principes précédents, nous reconnaissons comme les facteurs légitimes et utiles de la prospérité économique d'un peuple : 1° l'intérêt privé, la responsabilité personnelle et la liberté honnête du travail, des contrats et de la concurrence ; — 2° le développement régulier des capitaux, des entreprises et des machines ; — 3° le maintien de l'autorité et des obligations patronales, surtout dans les grandes exploitations ; — 4° la solidarité sociale, favorisée d'abord par le régime corporatif, dont l'union mixte entre patrons et ouvriers, avec suffisante indépendance pour la protection de leurs droits respectifs, est le meilleur type ; ensuite par le régime coopératif modéré, dont les caisses, genre Raffeisen pour le petit crédit, et les mutualités pour assurances ou pour ventes et achats en commun, sont d'utiles applications ; enfin par l'excellente institution des chambres de conciliation et d'arbitrage et par les conseils de l'industrie et du travail ; — 5° la diffusion élevée et large de la science technique par les écoles professionnelles et de l'économie domestique par les écoles ménagères ; — 6° l'intervention des pouvoirs publics, à la fois répressive et préventive par de bonnes lois et un sérieux inspectorat vis-à-vis des vrais abus, et prudemment initiatrice et protectrice vis-à-vis des durables progrès ; — 7° enfin, pour concilier tous ces principes et ces facteurs du progrès matériel et en répandre partout les bienfaits, l'influence permanente d'une puissante doctrine de justice et de charité.

Intérêt privé et responsabilité personnelle. — Puissance de l'intérêt privé. Harmonie naturelle des intérêts, exigeant toutefois des correctifs. . . 439

Liberté honnête du travail. — Les six avantages de cette liberté depuis l'abolition de l'ancien régime. — Analyse psychologique des effets de cette liberté sur le progrès.

Liberté des contrats. — Nature libre du contrat du travail. — Rôle de l'Etat pour en régler les conditions accessoires et certains modes accidentels. 446

La liberté de la concurrence. — Preuves et faits. Correctifs. Doctrine de l'Encyclique 448

Développement régulier des capitaux, des entreprises et des machines. — Effets généraux. — Objection tirée du sort des classes moyennes et des petits métiers. — Examen des faits. — Trois catégories de petits métiers. Industries protégées contre le machinisme 452

Autorité et obligations patronales. — Nécessité de cette autorité. Devoirs y afférents. Quelques exemples 462

Régime corporatif et régime coopératif. — Définition et différences. — Régime corporatif des unions professionnelles. — Heureux effets du régime syndicaliste prouvés par des exemples. — Différents systèmes d'unions professionnelles obligatoires ou libres. — Les unions professionnelles d'après la loi belge. — Le problème de l'entente entre le capital et le travail. Les grèves. Exemples et statistiques. Remède dans les chambres d'explication, de conciliation et d'arbitrage. Les conseils de l'industrie et du travail en Belgique. — Pratique du régime coopératif modéré : distinction entre coopératives de production et de consommation, les premières plus aléatoires. Caisses Raiffeisen. Caisses de retraite. — Principe de la liberté subsidée pour le progrès des œuvres sociales. 468

La diffusion de la science technique et économique. — Utilité de la science technique et des écoles professionnelles. Exemple de l'Angleterre. — Culture rationnelle du sol et développement de la culture maraichère, surtout en Belgique. — La science économique et les écoles ménagères. Exemples 501

PAGES

Les lois sociales et l'inspectorat. — Ni la théorie de l'Etat-gendarme ni celle de l'Etat-providence. Nécessité des lois répressives et préventives contre les abus de l'ordre économique et d'un sérieux inspectorat pour les appliquer. — Exemples : organisation de l'inspectorat en Angleterre. 514

Nécessité sociale d'une puissante doctrine de justice et d'amour appuyée à une puissante religion. — Citations de Lamartine et de Victor Hugo. 514

V. — Le droit domestique.

Notions générales sur la société et sur l'autorité 521

THÈSE XVI.

La société conjugale est une société naturelle de l'homme et de la femme, ordonnée par l'Auteur de la nature, en fin principale, pour la propagation et l'éducation convenable du genre humain, et en fin secondaire, pour les avantages de la vie commune. — Cinq lois la régissent : l'unité stricte; l'indissolubilité perpétuelle; l'inviolabilité continue; l'égalité dans la justice devant les droits essentiels et la fin principale de cette société, et l'inégalité tempérée par l'amour devant les droits secondaires, où le bon ordre demande un principe d'autorité.

La société domestique dans la « Bible » et dans l' « Evangile ».

La femme juive : son caractère, son état social. — L'éloge de la femme forte. — Sa mission. — Fiançailles et mariage. — Education de l'enfant. Haut degré de la civilisation juive 529

La famille chrétienne : triple réforme opérée par Jésus-Christ — Relèvement de la femme chrétienne : son idéal, son héritage, sa mission. — Jésus-Christ protecteur et modèle de la famille. Influence de sa doctrine et de ses exemples 540

Première proposition. — La société conjugale, considérée comme société intime et stable, est fondée dans les inclinations et les exigences raisonnables de la nature humaine. 550

Elle est ordonnée par Dieu pour une double fin, dont la seconde est subordonnée à la première. 552

Conséquence. — Les caractères distinctifs des deux sexes et la théorie du féminisme. Sens légitime et sens abusif du mot. Le féminisme américain. 554

Deuxième proposition. — Unité stricte. Polyandrie et polygamie 559

Indissolubilité perpétuelle. — Arguments contre le divorce. Le divorce civil. Législation. Effets. Statistiques 561

Inviolabilité continue. — Raisons de la sévérité de l'Eglise sur ce point. Les mœurs payennes et les mœurs chrétiennes 572

Egalité essentielle des deux sexes. — Droits à revendiquer pour la femme. Recherche de la paternité. Régime matrimonial. Participation de la femme aux affaires publiques 576

Hiérarchie dans l'amour. Soumission de la femme à l'homme dans l'ordre des droits secondaires. Pourquoi et dans quelle mesure. 583

PAGES

THÈSE XVII.

La société conjugale est constituée par un consentement mutuel et libre, qui est un vrai contrat à caractère religieux. — Elle est indépendante de l'Etat par sa fin essentielle et par les principaux droits et devoirs qui s'y rattachent — Toutefois, il appartient à l'Etat d'en régler les effets civils, et, à défaut d'une religion autorisée, d'en déterminer les empêchements.

Première proposition. — Notions préliminaires. — Preuve du caractère contractuel qu'offre le mariage. Preuve philosophique et historique de son caractère religieux. Le mariage chez les Grecs et les Romains. — Objections et réponses 587

Corollaire sur la passion de l'amour. 594

Deuxième proposition. — Le droit civil et le droit ecclésiastique en matière matrimoniale. Leur évolution dans la période de paix, jusqu'à la Renaissance. — Causes et points du conflit. Distinction des légistes entre le contrat matrimonial, qu'ils soumettaient à la juridiction de l'Etat et le sacrement regardé comme accessoire, qu'ils laissaient à l'Eglise. — Réfutation de cette théorie. — Nature et limites des droits de l'Etat en cette matière. Diverses législations 597

Appendice. — Le mouvement de la population et le Malthusianisme. Théorie d'Aristote. Opinions chez les peuples chrétiens. — Les deux thèses de Malthus sur le développement de la population et celui des subsistances. Examen des faits et jugement sur ces thèses. Le célibat. Statistiques sur le mouvement de la population en France (à rapprocher de la statistique des pages 62-64 et 557-558) 619

THÈSE XVIII.

La nature crée entre les parents et les enfants une société autonome et hiérarchique, pour assurer, par le dévouement et l'autorité des parents, l'éducation physique, intellectuelle et morale des enfants. — La fin secondaire de la société filiale est de multiplier, grâce à la puissance de tradition et de solidarité qui s'y incarne, des familles stables et prospères, qui soient la première force du corps social.

Aperçu historique et social sur la société filiale d'après Le Play. Famille patriarcale; famille instable; famille-souche. Leurs caractères distinctifs. Leur influence sur l'état social. Exemples, surtout de la famille catalane. 627

Première proposition. — Les devoirs et les droits des parents. Différentes preuves. Conséquences. 643

Deuxième proposition. — Démonstration réduite à trois assertions, appuyées de leurs preuves. — Les principales traditions des familles prospères. Exemples de familles à fortes traditions et unies par une intime solidarité. — Les familles stables et prospères font la stabilité et la prospérité des peuples. Exemples de la Biscaye et du peuple boer . . 659

V. — Le droit civil et politique.

THÈSE XIX.

La société civile peut se définir une société d'hommes juridiquement unis sous une autorité suprême et indépendante, en vue d'assurer leur paix et leur prospérité communes dans l'ordre temporel. — Elle a donc pour fin de compléter l'insuffisance des individus, des familles et des sociétés particulières vis-à-vis de ce double bien. — De cette fin résulte une double mission : une mission principale, ayant pour objet la paix publique par la juste détermination et la protection efficace de tous les droits civils et politiques; et une mission secondaire, qui est de promouvoir la prospérité générale de la société par les ressources et les services qu'elle exige.

PAGES

Les théories scolastiques sur la foi et la mission de l'Etat. — Aristote. — S. Thomas d'Aquin. — Alexandre de Halès. S. Bonaventure. Guillaume de Paris, les Cardinaux Cajetan, Tolet et Lugo, Vasquez. — Théorie de Suarès. — Théorie de Taparelli et des scolastiques modernes. . . 679

Les théories des écoles non-scolastiques. — Systèmes qui pèchent par défaut : écoles de Locke, d'Adam Smith, de Kant. — Systèmes qui pèchent par excès : écoles de J.-J. Rousseau, de Hégel, et des différentes formes de Socialisme; — Systèmes qui pèchent par indétermination ou confusion de leur principe fondamental, mais inclinant au Socialisme d'Etat : écoles du Positivisme, de l'Historicisme, de l'Organicisme, et de l'Evolutionnisme. 693

Première proposition. — La société civile définie par la nature de sa fin et la nature de l'accord dans la poursuite de cette fin. — Distinction entre la cause générale qui produit la sociabilité humaine et la cause spéciale qui engendre la société civile. — Les exigences du bien commun, déterminées par certains faits humains, créent dans une multitude, jusque là libre, le devoir de se lier et le droit de lier les opposants par les liens juridiques d'une société civile 713

Distinction des droits civils et des droits politiques 715

Deuxième proposition. — Le principe générateur de la société est l'insuffisance des volontés privées dans la poursuite convenable de leur fin. Les droits privés ne doivent donc être limités que dans la mesure de cette insuffisance générale pour assurer la paix et la prospérité publiques. — De là la double fin de la société civile. Cette double fin en détermine les droits et les devoirs, qui ne sauraient avoir pour objet que les actes externes. — Sphère de l'insuffisance privée et des droits de l'Etat, étendue trop loin par les pessimistes, et trop restreinte par les optimistes. Vraie théorie. 716

Troisième proposition. — La mission de l'Etat pour assurer le règne de la justice dans l'ordre juridique domine sa mission de concours pour promouvoir la prospérité sociale et économique de la nation. Double raison de nécessité et d'importance supérieure 726

Explication sur la première mission : sa nature et ses limites, dans les droits civils et dans les droits politiques. 729

PAGES

Explication sur la deuxième mission : ses principes régulateurs. Applications à l'ordre religieux, moral, scientifique, esthétique. Théorie de l'instruction obligatoire. — Ordre économique : Agriculture. Commerce. Industrie et métiers. — Protection spéciale des classes inférieures. Limites et correctifs de cette mission 735
Réfutation des systèmes contraires énumérés plus haut 753
Conclusion. — Texte de S. Thomas sur la mission du prince chrétien dans une société unitaire 757

THÈSE XX.

L'origine du pouvoir civil ne saurait s'expliquer ni par les théories à la fois naturalistes et absolutistes de Hobbes, de J.-J. Rousseau, de Kant et de Savigny ; ni par la théorie du droit divin de Jacques Ier et des Gallicans ou la théorie des titres providentiels de Haller et de Bonald. — Il faut en revenir à la théorie scolastique, qui distingue entre le principe de l'autorité civile, qu'elle fait découler, par la loi naturelle, de la volonté divine, et la communication ainsi que la détermination des formes de cette autorité, qu'elle fait dériver du consentement formel ou virtuel du peuple.

Première proposition. — Exposé et réfutation des six systèmes :
Théorie de Hobbes, émanée du sensisme et de l'utilitarisme, d'après une conception pessimiste de la nature humaine. — Despotisme absolu. La force crée le droit. Système ramené à neuf propositions formant suite. — Système semblable de Spinosa 761
Théorie de J.-J. Rousseau, inspirée par les idées de Hobbes et de Locke. — Mélange d'optimisme et de pessimisme. Contrat social. Source du despotisme des Jacobins. 769
Théorie de Kant. — Théorie du libéralisme politique en harmonie avec sa théorie morale de l'impératif catégorique et de l'autonomie de la raison 773
Théorie de Savigny. — Théorie du droit historique, apparentée à l'école positiviste et évolutionniste 776
Théorie de Jacques Ier et des Gallicans. — Théorie du droit divin et de la monarchie absolue 780
Théorie de Haller et de Bonald. — Théorie des titres providentiels, inclinant à l'absolutisme de la théorie précédente 781
Deuxième proposition. — Le système de l'école scolastique.
Théorie de S. Thomas ; — de Suarès ; — de S. Alphonse de Liguori. — Polémique entre *Suarès* et *Jacques Ier.* — Opinion de *Bossuet* 784
Démonstration de la thèse 788
Conséquences. — Les lois injustes. — La tyrannie. — L'usurpation injuste. — Les différentes formes de gouvernement. — L'ordre de succession. — Application à la Constitution belge 790

THÈSE XXI.

La meilleure organisation des pouvoirs publics est celle qui concilie le mieux, dans une durable harmonie, l'autorité et la liberté ; l'égalité naturelle des citoyens et leurs inégalités légitimes ; la division des partis politiques et leur union dans la fidélité aux traditions nationales. — A cet effet, quatre conditions y sont requises chez les peuples civilisés :

PAGES

1° une division des pouvoirs supérieurs et une décentralisation des pouvoirs inférieurs rationnellement ordonnée; 2° une constitution écrite pour déterminer les attributions et régler l'exercice général de tous ces pouvoirs; — 3° un régime représentatif à double Chambre et à responsabilité ministérielle, couvrant l'inviolabilité d'un monarque héréditaire; — enfin, 4° une participation au gouvernement de tous les citoyens capables, par un suffrage à vote obligatoire et secret, qui, tout en étant universel, soit modérément hiérarchisé et adapté à la représentation distincte des grands intérêts de la nation.

Théorie d'Aristote sur l'organisation et l'exercice des pouvoirs publics. Valeur de cette théorie. Opinion d'Aristote sur la division des pouvoirs, la démocratie, la monarchie, les classes moyennes, l'esprit de conservation et de modération 795
Notions générales sur les formes du gouvernement. — Citation de Taine. 804
Notions spéciales sur les gouvernements mixtes. — Différentes opinions. 808
Notions spéciales sur la démocratie pure ou mixte. — Critique de Platon. Opinion de Montesquieu. Quelques faits 814
Exposé et réfutation méthodique des arguments en faveur du gouvernement démocratique pur. 828
Démonstration de la première proposition.
Harmonie de l'autorité et de la liberté; — de l'égalité essentielle et des inégalités accidentelles; — de la division des partis et de l'union nationale. Moyens pour faire régner cette harmonie dans l'ordre politique 836
Démonstration de la deuxième proposition.
Division des pouvoirs et décentralisation : Principe et application. . . . 851
Constitution écrite : Théorie opposée du Comte de Maistre et réfutation. Qualité d'une bonne constitution. 857
Royauté héréditaire, responsabilité ministérielle et double Chambre. Raison d'être. Exemple de l'Angleterre 863
Régime électoral 867
Conditions du système. — Avantages du système belge 869

THÈSE XXII.

L'autorité civile possède, entre les limites de la loi naturelle et des lois constitutionnelles, le triple pouvoir, législatif, exécutif, judiciaire, dont l'exercice, réglé par la justice générale, crée pour tous les citoyens des obligations de conscience.

Notions générales sur les lois. — Définition de la loi et différentes espèces de lois. — Définition de la loi civile 873
Conditions pour qu'une loi soit juste. — Division des lois civiles 881
Les lois fiscales. — Principes qui doivent les régler. — Applications. — Exemples. — Quotité des impôts. — Emprunts productifs et improductifs. — Répartition des emprunts. — Impôt proportionnel ou progressif. — Impôt sur la consommation. — Mode de perception. Impôt sur le revenu 881
Les lois criminelles. — Principes pour les régler, tirés de leurs fins et de la nature des délits. — Théorie des circonstances atténuantes. — La libération et la condamnation conditionnelles. — La peine de mort. 903
Les lois militaires. — Fin de ces lois. Quotité et répartition des charges militaires 912

PAGES

Les lois de police et les lois civiles. Notion et renvoi aux principes déjà exposés 914
Exercice du pouvoir exécutif. — Principes pour y éviter l'excès d'administration et de centralisation 916
Exercice du pouvoir judiciaire. — Douze règles pour en assurer le fonctionnement régulier 919

THÈSE XXIII.

Quand un peuple s'accorde sur une doctrine religieuse et morale, conforme à la loi naturelle et regardée comme le fondement stable des droits et des devoirs sociaux, le droit naturel demande que l'autorité civile protège efficacement ce peuple dans la possession de cette doctrine. — Quand cet accord n'existe pas, l'autorité civile peut admettre, par égard pour les âmes égarées de bonne foi et pour les conquêtes plus sûres de la vérité, le régime de la tolérance civile et de la libre discussion.

Notions préliminaires. — Thèse et hypothèse concernant l'état religieux d'un peuple donné. — Intolérance dogmatique; tolérance pratique: intolérance ou tolérance civile 925
Première proposition. — Exposé des opinions. — Démonstration avec ses preuves et ses limites. — Cinq objections tirées des différents systèmes de libéralisme et réfutation 930
Deuxième proposition. — Documents sur la question. Pie IX. Léon XIII. La *Civiltà Cattolica*. Les discours du P. Félix et de Montalembert à Malines. — Démonstration : Jugement de la maxime « L'erreur n'a pas de droits ». Droits des âmes égarées. Conditions de la lutte pacifique et loyale entre les croyances qui divisent une société 944

VI. — Le droit international.

THÈSE XXIV.

Il existe un droit international, ayant pour objet les relations juridiques des sociétés indépendantes, personnifiées dans leurs souverains. — Ce droit possède son fondement général dans la loi naturelle de justice et de charité, commune à tous les hommes, et sa détermination positive dans des contrats et des coutumes honnêtes.

Notions préliminaires. — Objet, sujet, fondement premier et fondement dernier du droit international. — Distinction d'avec le droit civil, le droit social et le droit des gens. — Division en droit international privé et diplomatique 955
Première proposition. — Preuve concernant la constitution du droit international et la détermination de son sujet 958
Deuxième proposition. — Preuve concernant le double fondement du droit international 959
Conséquences de la thèse. Application aux droits et devoirs dictés par la loi naturelle, et aux droits et aux devoirs réglés par les contrats et coutumes honnêtes 961

PAGES

THÈSE XXV.

Les erreurs relatives au droit international peuvent être ramenées à un double ordre : elles sont ou bien fondamentales, savoir, la théorie des différentes écoles matérialistes, utilitaristes, idéalistes et historicistes ; — ou bien particulières, comme le principe de l'unité linguistique ; celui des frontières naturelles ; celui du nationalisme exagéré et celui du non-interventionisme.

Notions préliminaires 965

Première proposition. — Exposé et réfutation des systèmes matérialistes hégéliens, évolutionnistes et historicistes 966

Deuxième proposition. — Réfutation du premier principe : L'utilité de langue ou d'origine opposée souvent au droit historique. — Réfutation du second principe : les frontières naturelles, simple convenance qui ne suffit pas à créer un droit. — Réfutation du troisième principe : l'excès du Nationalisme. Périls de la Mégalomanie. — Réfutation du quatrième principe : le non-interventionisme 968

THÈSE XXVI.

Le droit international est violé : 1° quand un peuple ne veut pas accueillir ou protéger les étrangers inoffensifs ; — 2° quand il lèse, par un acte public et officiel, l'honneur, le droit strict ou les intérêts légitimes d'un autre peuple ; — 3° quand, par la nature même de son régime politique ou économique, il est pour d'autres une cause de grand préjudice ou un grand péril ; — 4° quand il persiste à méconnaître quelque clause d'une convention proprement dite.

Notions préliminaires. — Pour qu'il y ait violation du droit international, la lésion doit être publique et officielle. — Ce qu'on entend par honneur, intérêts légitimes et droits stricts d'une nation. Exemples. — Jugement sur l'abus de tarifs douaniers au point de vue international 973

Démonstration des quatres membres de la thèse 977

THÈSE XXVII.

Le droit de la guerre se fonde sur la nécessité du recours à la force publique pour empêcher ou châtier une violation grave du droit international — Toute guerre doit être juste dans ses motifs ; humaine dans son exercice ; modérée dans les conditions de paix qui la terminent. — Au reste, le progrès du droit international inspire non seulement de sages conventions pour adoucir les maux et les conséquences de la guerre, mais l'institution de tribunaux d'arbitrage pour prévenir les causes et limiter les cas de guerre.

Première proposition.

Notions explicatives. — Définition de la guerre. — Sujet, condition essentielle, but, moyen d'action. Différence entre guerre publique et guerre nationale ; entre guerre défensive et guerre offensive 981

Démonstration. 984

PAGES

Deuxième proposition.

Notions explicatives. — Motifs justes. Motifs insuffisants. Motifs objectivement injustes, mais subjectivement justes. — Humanité de la guerre dans l'ouverture des hostilités, dans le caractère de la lutte, dans le respect des neutres, dans le mode de la finir, le but étant atteint. — Modération dans les conditions imposées aux vaincus 985

Démonstration 988

Troisième proposition.

Notions explicatives. — Progrès dans les conventions interventionales pour adoucir les maux de la guerre. Conférence de La Haye. — Tribunaux d'arbitrage. Faits et documents 989

Démonstration 993

Appendices recommandés 997

Index analytique 999

Index alphabétique 1015

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

Abstention dans les élections, 871.
Accaparements, 307-309.
Accession, titre du droit de propriété, 271-272.
Açoka, roi bouddhiste, 45.
Administration (Excès d'), 917-918.
Agression injuste, droit de défense, 99-100.
Agriculture et classes agricoles, 504-506; 747.
Ahrens, 99.
Ahura-Mazda, 37.
Alcoolisme : fléau social, statistiques, 95-96.
Aléa des entreprises, 187-188.
Alexandre III, sur le prêt à intérêt, 347-349.
Alexandre VII, sur le prêt à intérêt, 351.
Allemagne-Autriche : Systèmes religieux issus du rationalisme allemand, 8-9; Etat où s'y trouve la science des religions, 16-17.—Natalité dans certaines zônes protestantes, 165. — Mouvement des suicides, 83-84. — Programme du socialisme allemand, 160. — Mouvement et répartition de la richesse en Prusse de 1864 à 1898, 215; — Etat de ce mouvement en 1909, 216; — Kartelle, 308. — Les jésuites allemands et le prêt à intérêt au XVI^e siècle, 351.—Protectionnisme du ministre du commerce en Prusse, 394. — Richesse de l'Allemagne au moyen âge, 406-407. — Traditions favorables au socialisme d'Etat en Allemagne, 417-418. — Programme de la démocratie chrétienne en Allemagne, 419-424. — Législation allemande sur les corporations de la grande et de la petite industrie, 422-423. — Vues divergentes en Allemagne sur les corporations obligatoires, 420. — Comparaison entre l'Angleterre et l'Allemagne pour le coût de la main-d'œuvre, 443. Brevets d'invention, 444. — Proportion entre les grandes et les petits entreprises, 461-462. — Syndicats agricoles, 473. — Métiers syndiqués, 474-475. — Caisses Raiffeisen en Allemagne, 499. — Trilogie des assurances ouvrières, 500. — Constitution de la famille en Allemagne, 640. — Régime chrétien de l'école allemande, 656-657. — Histoire de Krupp, leurs institutions patronales, 752-753. — Impôts, 896-897. — Le mouvement pangermaniste, 968-969.
Allègre (Chanoine), 616.
S. Alphonse de Liguori, 143; 355; 787.
S. Ambroise, sur le prêt à intérêt, 345.
Amour, la passion de l'amour : sa nature, sa fin et sa loi, 595-597.
Amour de soi : double sens; comment est-il le fondement de nos droits et devoirs personnels? 79-80.
Angers : Programme économique de l'école d'Angers, 429-430.

Angleterre : Culte public, 58. — Régime scolaire, 60-62. — Naissances illégitimes, 63. — Criminalité, 70-71. — Suicides dans l'armée anglaise, 84. — Bienfaisance officielle, 145. — Accroissement de la richesse, 185. — Chemins de fer anglais, 207. — Répartition de la richesse, 215. — Statut des laboureurs d'Edouard III et conséquences, 294-298. — Etat économique du XIII^e^ au XV^e^ siècle, 389. Origine de son essort industriel, 403-405. — Brevets d'invention, 455. — Grèves, 480-482. — Chambres d'arbitrage, 488. — Coopératives, 497-498. — Ecoles professionnelles, 502-503. — Inspectorat du travail, 511-513. — Aristocratie, 807-808. — Caractères du régime politique du peuple anglais, 865-866. — Mutualités, 887.

Annonaires (lois), 387-389.

Anseele, 161.

Antagonisme dans les corporations médiévales, 412.

Antagonisme prétendu entre capital et travail. Les faits : 205-212.

Antoine (R. P.), sur le salaire : 339.

Arbitrage, 486-489.

Arbitrage international, 990-992.

Argent : Question de l'argent, 305-306.

Aristocratie : Son utilité au point de vue économique et social, 264; 376-379; 670 673; 807.

Aristote, son système religieux, 28-29, 122, 127, 136, 149, 157, 164, 259, 309, 346, 363-367; 619-620; 680-683; 682; 705; 769-804; 827.

Artels russes, 192.

Arts : Rôle de l'Etat dans cette matière, 746.

Assiette et incidence de l'impôt, 899-900.

S. Augustin, 81; 136; 345; 938-939.

Aumône : Règles de ce devoir, 141-143.

Australie : Essai de socialisme, 189-190.

Autorité : Notions générales, 526-528.

Autriche : Etat de la bienfaisance officielle, 145.

Avenel (Vicomte d'), 410.

Avesta, 36.

B

Babœuf, 166.

Baïus, 597.

Balfour (la loi Balfour), 60-61; 741.

Ballerini-Palmieri : sur le salaire, 321; sur le prêt à intérêt, 357.

Balmès, 783; 790-791.

Banneux, L., 498.

Baantous et negritos, 17.

Baroche, 885.

Barrot, F., sur les excès de législation, 733.

Barth, 42.

Barthélemy (la Saint-), 933.

Bascoup et Mariemont : conseils de conciliation, 489.

S. Basile, sur le prêt à intérêt, 345.

Bastiat, 395, 725.

Baudoux, verreries : visite pour juger les conseils de conciliation, 490.

Baudrillart, H., 363.

Bayard, famille, 671.

Bebel, 159.

Beco, 508.

Beernaert, 96.

Belgique : Divorces, 63. — Suicides dans la bourgeoisie et dans l'armée, 84. — Régime de la bienfaisance officielle, 146. — Progrès dans l'exploitation et les salaires de l'industrie houillère, 187-188. — Etat du commerce, 207. — Brevets d'invention, 455. — Syndicats agricoles, 472. — Loi des unions professionnelles, 475-479. — Grèves, 485. — Loi sur les conseils de l'industrie et du travail, 491-495. — Enseignement professionnel, 507. — Ecoles ménagères, 508. — Caractère général des lois sociales en Belgique, 729. — Esprit de la constitution belge, 793. — Système électoral belge, 868-869. — Impôts en Belgique, 889. — Budget de l'année 1896, 898-899. — Régime de décentralisation, 918. — Lois sur les accidents du travail : Réparation garantie sans assurance obligatoire, 919. — Commerce avec les Etats-Unis et différence de procédés, 975-976.

Bellamy, son roman : 189.

Bellarmin, 786-787.

Bellefond, 483.

Benoist, Ch., 495.
S. Benoît (ordre de), 542.
Benoît XIV et le duel, 87; sur le prêt à intérêt, 352-354.
Bentham, 257.
Berardi, 137.
Bergeret, D., 65.
Berlepsch (de), 420.
S. Bernard : sur la science, 110.
Bernard et Hoffmann, 456.
Bernheim, 98.
Bernstein, socialiste dissident sur la vitalité des petits métiers, 463.
Bertheau, 65.
Bertrand, Joseph (sur Comte), 705.
Bianchi, 787.
Bien général et Bien total : différence, 232-238.
Bienfaisance libre et légale, 145-147.
Bimétallisme et monométallisme, 305-306.
Biscaye : pays à mœurs familiales, 673-675.
Bismarck et le socialisme d'Etat, 420-421; 968.
Blanc, L., droit au travail : 179-193; 257.
Blanzy, progrès, 206; institutions patronales, 333.
Block, M., 71; 571.
Blocus continental de Bonaparte, 987.
Blondel, G., 425.
Blondel, M., 13.
Board-Schools de l'Angleterre, 61 note.
Bodeux, 70.
Boers : peuple à mœurs familiales, 674-675.
Boissier, G., 16, 29, 396.
Bonald : théorie politique, 781-783; 859.
S. Bonaventure, 686-687.
Borel-Mabille : œuvres patronales et syndicales, 336.
Bossuet, 787-788.
Boucicaut (le Bon Marché), 213, 333.
Bouglé, 778.
Bouvier, Fr., 18.
Brahmanisme, 40-43.
Brandis, 26.
Brandts de München-Gladback, 424-425, 467, 487.
Brants, V., 216; 425; 461; 475; 488.
Brentano Lujo, 401; 412; 777.
Brevets d'Invention, 223, 444.
Briand, 485; 931.
Broglie (abbé de), 18; 40; 42.
Brunet, 16.
Buchot et Roux, 257.
Budget du culte, 739.
Burke sur la démocratie française, 820.
Burnouf, Emile, 16.
Burns, J., 480.
Buysse, V., 501.

C

Cabet, 188.
Cadafalch, sur la famille catalane, 640-643.
Cahiers de 1789 : 127.
Caisses de retraite belges, 500.
Caisses Raiffeisen, 498-499.
Cajetan (Cardinal), 611; 687; 783; 900.
Calvin, sur le prêt à intérêt, 350.
Campanella, 766.
Cano (Melchior), 602.
Capart, J., 39.
Capéfigue, 248.
Capétiens, 671.
Capital : Les thèses de Marx sur le capital, 195-199; origine, répartition et bienfaits du capital, 200-210; évolution et utilité du capital, 452-457; problème de l'accord du capital et du travail, 479-488.
Carayeux, 189.
Carlier-Meyer, 504.
Carlovingiens, 671.
Caubert, L., 189.
Cauwès, 893.
Cavour, 968.
Cépéda, 521; 658; 828.
Centralisation (excès), 917-918.
Chabas, 39.
Chagot, I., 206, 333.
Chaldéens : Religion, 42.
Chambres de justice, après la mort de Louis XIV, 185.
Chambres (pourquoi deux?), 865-867.
Champagny (de), 29, 576, 818.
Champollion, 39.
Charité : Rapport de la justice et de la charité, 283-286. — Nécessité des deux vertus, 514.
Charles IX, 933.
Chemins de fer : Exemple-type du progrès mécanique, 207.
Cheysson, 65, 332, 583, 888.

Chine : Idées religieuses; livres sacrés, 29-36; essai de socialisme au XI[e] siècle, 189; mandarinat et examens en Chine, 239-240.
Chrysostôme (S. Jean), 137; 345; 564.
Christianisme : Hommage rendu à sa morale, 7-8; 47-48.
Cicéron : sur le suicide, 86; 591; 778; 809; 816.
Cilleuls (des), 246.
Circonstances atténuantes dans les lois pénales, 907-908.
Civilisation (thèse sur les caractères et les facteurs de la vraie civilisation), 369-379.
Civiltà Cattolica : sur les libertés modernes, 945.
Clair, 656.
Clandestins (mariages), 603.
Classes sociales : Hiérarchie des classes, principe de progrès social; leurs devoirs mutuels, 373-379.
Classes moyennes, 801-804; 850.
Clément VIII, sur le duel, 92.
Clément d'Alexandrie, 136; 345.
Cleveland, président des Etats-Unis, [828.
Cliffe Leslie, 707.
Cobden (lord) : Formule concernant le salaire, 316.
Cockerill, 210.
Code social de J.-J. Rousseau, 165.
Colbert, 620.
Collectivisme scientifique, 226.
Communisme. 157.
Comte, Aug. : sur le divorce, 562; Jugement de Jos. Bertrand, 705, 756; Théorie politique, 704; 756.
Concentration des capitaux et des entreprises, 214-225.
Concurrence libre, 229, 448.
Condamin (le P.), 42.
Condamnation conditionnelle, 908.
Confarreatio : Mariage solennel à Rome, 590.
Confucius: Idées religieuses, 30-32.
Conseil d'usine : 488-495.
Conservation : devoirs pour l'âme et pour le corps, 93-94.
Constant Benjamin : Systèmes religieux, 10-11.
Constitution belge, 767.
Contrainte dans le travail, 188-193; 232-244; 250-251; 294-297.
Contrat matrimonial (thèse), 587-613.
Contrat de travail, 315-334; 446-448.
Contrat social de J.-J. Rousseau, 165.
Contrats (théories des), 273-276.
Convention (la) : Gaspillages financiers, 247-249.
Coopératives de consommation, 497-498.
Coopératives de production, 221; 496.
Corporations médiévales : Organisation, histoire, jugement, 396-406.
Corporatif et coopératif (régime), 495-496; 847.
Costa Rosetti, 428, 521; 778; 791.
Coût de la vie, 208-209.
Creuzer : Livre sur les religions, 16.
Criminalité : Statistique, 67-68.
Criminalité des jeunes gens, 69-71.
Cruppi, 72.
Cuivre : Affaire des cuivres; exemple-type d'un essai d'accaparement, 307-309.
Culte intérieur et extérieur, 52-57.
Culte public et social chez les peuples modernes, 58.
Cumont, Fr., 37.
Cus, 472.
S. Cyprien, sur le prêt à intérêt, 345.

D

d'Aguesseau : Education familiale, 664.
Daniel, 616.
Danton, 249.
Darmesteter, 37.
De Becker-Remy, 210; 504.
De Bloch, Jean, sur la guerre future, 992.
Décentralisation des pouvoirs, 854-858; 917-918.
Dechamps (Cardinal), sur les libertés modernes, 946.
Défense contre l'injuste agresseur, 99-100.
De Franqueville, 734.
De Gardanne, famille modèle de Provence, 664.
Dejace, 495.
de Lanessan, 70.
de Laprade, 112.
de la Vallée-Poussin, 42.
De Lisle, Léop., 657.
de Maistre, sur Malthus, 662; 625; — théorie politique, 781; 857-861.

Démocratie, 814-828; 842-846.
De Moriana, 673.
Démosthène : idées religieuses, 22.
De Naeyer, 498.
Denfert-Rocherau, sa part dans l'affaire des cuivres, 308.
Denis, H., 161.
Denys d'Hallicarnasse, 592.
Denzinger : Exposé des systèmes religieux du rationalisme allemand, 10.
Dépenses du Gouvernement, 246-249; 825-828.
Deploige, S., 779.
de Ribbe, 628; 657-666.
de Robillard de Beaurepaire, 657.
de Rougé, E., 39.
Descamps-David, sur les incohérences des lois, 734.
Desjardins, Arthur, 920.
de Smet de Naeyer et le protectionnisme, 393.
Destoppeler, 489.
Dettes du gouvernement français et du gouvernement allemand, 889.
Devoirs de charité : objet; charité privée et publique; obligatoire ou libre, 140, 145-146.
Devoirs de conservation, 80, 81-103. — Devoirs de perfection, 105-114.
de Wiedemann, 39.
Dewit-Guizot : la grève de Pensylvanie, 482.
d'Hulst (Mgr), 946.
Dioclétien (édit du Maximum de), 189-191.
Divorces en France et en Belgique : 62-63, aux Etats-Unis : 557; histoire et effets de la loi du divorce en France, 568-571; mouvement des divorces dans différents pays, 571.
Doellinger, 20, 26, 574-576.
Dotal (régime), 580-581.
Douarnenez (ville bretonne) : indices de moralité, 65.
Droit de propriété, thèse, 255-285.
Droit individuel : son objet, 79-80.
Droit naturel et droit positif, 2. — Quatre relations entre les deux droits, 256-257.
Droit personnel de tendre à la perfection, 106.
Droit au travail : divers sens, sens socialiste; arguments, réponse, 177-192.
Droits civils et politiques de la femme, 580-582.
Droits civils et droits politiques : leur distinction, 730-735.
Droits et devoirs sociaux : leur fondement, 131-134.
Droits d'entrée, 212-213.
Droulers, 189.
Dualisme persan, 38.
Duel : Trois espèces, arguments, objections, corollaires, moyens employés par l'Eglise pour l'extirper, 86-93.
Duhr (le P.), 351.
Duns Scot, 349.
Dupanloup (Mgr), 647; 944.
Dupin, sur les excès de législation, 712.
Dupuis, 16.
Duranti, famille modèle de Provence, 662.
Durkheim, 779.

E

Echange (libre) et protection, 312-313.
Echelle mobile de salaires, 326.
Edouard III : Son statut des laboureurs, 294-296.
Education : Rôle de la religion, 60; principes d'éducation, 644-650; éducation publique ou privée, 682; 691.
Egalité et inégalité, 170, 171-176; la vraie égalité chrétienne, 176-177; 264.
Egalité et inégalité des deux sexes, 576-585.
Egypte : Culte. Indication des sources, 39-40.
Electorat : Le meilleur système, 868-871.
Emission de valeurs au point de vue du contrôle de l'Etat, 311.
Emprunts productifs et improductifs, 888.
Engels, Fr., 160.
Enseignement oral et écrit, 740-745; professionnel, 501-504; 740; maraîcher, 505; ménager, 506-508.
Entreprises (utilité des grandes), 452-457.
Equité, 154-155; son rôle dans le salaire, 331-333.
Equivoques, 138.
Erti et Licht, 473.
Eschbach, P., théorie du salaire, 319-321.
Esclavage, 121.

Esclavage, abolition par l'Eglise, 123-124.
Esclaves : proportion du nombre avec les hommes libres, 252.
Eschyle : Idées religieuses, 21 ; 591.
Etalon : Question du double étalon, 305-306.
Etats (les trois.), de Comte, 705.
Etats-Unis : Culte public, 58 ; grèves, 482-484 ; la femme américaine, 557 ; Divorces, 558 ; Démocratie, vues du gouvernement, 819 ; 826 ; Décentralisation, 917 ; Protectionnisme outré, 975-976.
Etendue des sources de productivité dans le globe, 218.
Expropriation pour cause d'utilité publique, 279.

F

Famille : juive, 529-539 ; — chrétienne, 540-549 ; — payenne, 591-594 ; — famille patriarcale, famille instable, famille souche, d'après le Play, 627-636 ; — familles modèles, traditions et exemples, 662-675.
Faste, 362.
Fayet, P., 657.
Feer, L., 37.
Félix (S. J.), sur les libertés modernes, 945-946.
Féminisme : Diverses théories, principes et faits, 556 ; la femme américaine, 557-559 ; rapport des deux sexes, 576-585.
Fénelon, sur le culte extérieur, 56, note.
Ferraris, sur le duel judiciaire, 86.
Fichte : Système religieux, 9.
Finances publiques : Gaspillage par les gouvernements, 185 ; surtout par les républiques, 246-247.
Flach, J., 633 ; 637.
Flavius, Josèphe, 82.
Folk-lore, 17.
Fonctionnarisme en France, 246.
Fortunes en France, 450 ; en Angleterre et en Prusse, 215-216.
Fouillée, A., 26, 68-69, 71 ; 707.
Fourier, 160, 188.
France : l'état où s'y trouve la science des religions, 17-18. — Divorces en France, 62. — Naissances illégitimes, 63. — Natalité générale et spéciale, 64 ; — 626. — Criminalité de différente espèce, 67. — Mouvement des suicides, 68-69 ; 84. — Régime de la bienfaisance légale, 145. — L'aléa de l'industrie à Lyon, 188. — Progrès de l'industrie à Roubaix, 205-206. — Proportion de la grande et de la petite industrie, 217 ; 461. — Illusions de la France sur son armement à la veille de sa guerre contre la Prusse, 235. — Progrès du fonctionnarisme et des dépenses de 1 milliard 700 millions sous Napoléon III à 4 milliards 265 millions pour 1911, 246-247. — Effet du partage forcé, 276-277. — Subventions patronales dans certaines industries françaises, 333-335. — Les établissements de crédit en Normandie au moyen-âge, 349. — L'aristocratie en France, 378-379. — Valeur de l'argent en France au moyen âge, 404. — Les corporations sous Napoléon Ier, 427. — Programme d'Angers sur la liberté économique, 429-432. — Accroissement des fortunes en France d'après le montant des successions, 450. — Brevets d'invention en France, 455. — Despotisme de certains syndicats socialistes en France, 470. — Syndicats jaunes, 470. — Syndicats agricoles, 472. — Grèves, 483-485. — Coopératives de production en France, 496. — Le féminisme français, par Turgeon, 559. — La genèse et les conséquences de la loi du divorce en France, 565-571. — La législation française sur la séduction, 578-579. — Législation du mariage civil, 603-606 ; 615-619. — Traditions familiales en France, 627-639. — Régime chrétien de l'école dans la vieille France, 657. — Quelques familles françaises modèles, 662-663 ; 671-674. — Eloge du Béarn, par Young, 674, — Excès de législation, 733-734. — Théorie politique des Gallicans, 780-781. — Statistiques sur les violences commises par la Révolution française, 820-821. — Le suffrage électoral en France, 823. — Dettes et impôts en France, 889. — Impôt sur le revenu rejeté en

1894, 901. — Défense insuffisante contre la pornographie, 915. — Excès de centralisation, 917.
Francotte, H., 192-193.
Francs-Alleux, 639.
Franqueville, 556.
Franzelin (Cardinal), 354.
Frédéric II et le duel : 92; partisan du socialisme d'Etat, 417; sur l'éducation religieuse, 656-657.
Freppel (Mgr), son programme économique, 429-431.
de Freycinet, 510.
Freyre, frères, 248.
Friendly, société des ouvriers anglais, leur comptabilité : 887.
Fustel de Coulanges, 29; 592; 663.

G

Gallicans : Leur théorie politique, 870.
Garnier, 65.
Gairal, 472.
Génestal, R., 349.
Genicot, S. J., 339.
Génie exige le travail, exemples : 116.
Gens (droit des), 957.
George, H., 271.
Gerdil (Cardinal sur le duel judiciaire, [86.
Gerson, 657.
Gibbon, 498.
Gide, Ch., 707.
Gierke, 397.
Gigot, A., 578.
Gildes du moyen âge, 397-408.
Girard, J., 29.
Glasson, 559; 566.
Goblet d'Alviella, 15-16, 17.
Gœthe, sur l'instruction sans l'éducation, 60.
Goncourt (de), 248.
Goossens (Cardinal) : Célèbre lettre à Rome sur le salaire et réponse, 319-321.
Gorce (Pierre de la), 821.
Gouvernement (formes du), 792; 804-828.
Grasserie (de la), 579.
Gratien (décret de), sur le prêt à intérêt, 347.
Gréco-Romains : Leur religion, 20-28.
Grégoire XIII, sur le duel, 92.
Grégoire de Nysse (S.), 345.
Gresham : loi de, 305.
Grèves : Droits et faits, 480-485.
Grotius, 136; 257.
Guerre : Thèse sur la guerre, 981-989.
Guignault : Ouvrage sur les religions, 16.
Guillaume II, empereur, 424; 753.
Guillaume de Paris, 687.
Guillemet, 95.
Guillot, A., juge à Paris, 69.
Guimet, E., 18.
Guizot, sur la liberté des cultes, 740; — sur le despotisme, 840.
Gunther, 14.
Gustave-Adolphe et le duel, 92.
Guyesse, 886.
Guyot (Yves), 725.

H

Haberland, 422.
Habert Marcel, 916.
Halès (Alexandre de), 686.
Haller : théorie politique des titres providentiels, 781-783; sur la démocratie, 818.
Harlez (de), sur les Parsis, 36-39.
Harmel, L. : caisse de famille, 334.
Harris, 16.
Hartmann (de), 82.
Hegel : Système religieux, 9; — théorie politique, 701-703; 756, 966.
Henri IV, 620, 665; 781.
Henry V, 42.
Hérédité (droit d'héridité), 275-277.
Hérodote : Idées religieuses, 22-23; sur la Mégalomanie, 971.
Hervé, 485.
Hibbert, lectures, 17.
Hiérarchie des classes, leur utilité, 376-379.
S. Hilaire, sur le prêt à intérêt, 345.
Hildebrand, Hugo, 706.
Hippodamus, sur le gouvernement mixte, 809; 863.
Histoire économique de Bruges, Ypres et Louvain, 209.
Historicisme, théorie politique, 706-710; 756-757; 776-780.
Historiens grecs, idées religieuses, 22-24.
Hitze, 420-425; 487.
Hobbes, 165; théorie politique, 761-768.
Homère : Citations sur Zeus, 20.

Howell G., 488.
Hubert, H., 17.
Hygiène, devoir social de la soigner, 94.
Hyperzoaire social de M. Izoulet, 712.
Hypnotisme, 97-98.

I

Ihering, 707.
Impossibilités auxquelles se heurte le socialisme, 232-244.
Impôt proportionnel et éclectique, 275; 280.
Impôt proportionnel, dégressif, 153; quotité, répartition, perception, 883-903.
Impôts de consommation, 987.
Indiens : Système religieux, 40-41.
Indissolubilité du mariage, 561-570.
Industrie houillère en Belgique, 181-187; mouvements, salaires, 187-188; entrées et sorties aux charbonnages de Charleroy, 208.
Industrie privée et officielle, infériorité de celle-ci pour quatre motifs, 183-185.
Ingram, 705; 709.
Innocent XI, 351.
Innocent IV, 349.
Innocent III, 564-565.
Innungen de l'Allemagne, 423-424.
Inspectorat du travail : divers systèmes d'organisation, 509-514.
Instruction obligatoire, 741-743.
Intérêt privé, facteur du progrès, 440-444.
Intervention de l'Etat dans l'ordre religieux et moral, 738-749; dans l'ordre scientifique à différents degrés, 741-745; dans les arts et la culture esthétique du peuple, 746-747; dans les différentes sphères de la prospérité matérielle, 747-749; limites de cette intervention, 751-752.
Intolérance dogmatique, civile, 930-952.
Iowa, Etat des Etats-Unis qui défend la vente de l'alcool, 95.
Irlande : Naissances, 63.
Izoulet, 712.

J

Jacquart, inventeur du métier Jacquart, 409.
Jacques (le Docteur J.), 472.
Jacques Ier : Théorie politique, 780, 786.
Jagetzow Rodbertus, 418.
Jannet Claudio, 247; 265; 276; 295; 307; 310; 357; 394; 411; 419; 496; 556; 819; 827.
Janssen (Mgr), 406-408, 806.
Jaurès, 485.
S. Jérôme, sur le mensonge, 136; sur le prêt à intérêt, 345.
Jeu à la hausse et à la baisse, 310.
Jingoïsme, 970.
Job, L., 16.
Joly, H., 70.
Judiciaire (pouvoir), 919-924.
Juifs, formés par la *Bible* au travail, 118.
Jupiter (culte de), 20.
Justice : Notion, triple espèce, 149-152. — nécessité sociale d'une puissante doctrine de justice et d'amour, 514-518.
Justiniano Marino, ambassadeur de Venise, 657.
Justinien, 600; Code : sur le droit des gens, 958.

K

Kannengieser, 484.
Kant : Système religieux, 8-9; idées politiques, 697-699; 755; 773-776; 941-942.
Kartelle, 308.
Kautsky, 709.
Keesen (Mgr), sur le salaire, 339.
Ketteler (Mgr de), 443.
Kings, livres sacrés des chinois, 31-32.
Klotz, 247.
Kniez, K., 707.
Koch (Docteur), sur le service hygiénique des armées françaises et anglaises, 856.
Kögel : Programme de démocratie évangélique, 419.
Korum (Mgr), 421.
Krupp, Etat de fortune, 216; — Industriels et patrons modèles, 752-753.
Kühn, A., 16.

L

Labanca, 17.
Laboureurs (Statut des), 295-297.
Lacordaire, 625.
La Fontaine, H., sur les arbitrages internationaux, 991.
Lagasse de Locht, 495;498.
La Haye (Conférence internationale de), 989.
La Luzerne (Cardinal de) sur le prêt à intérêt, 355.
Lamartine, 516, 824.
Lang, A., 16.
La Parade : Village gascon : état moral, 64-65.
Laprade (J. de), 112.
Lasalle, 443.
Las Cases (Comte de), 559.
Lauwerys (Mgr), 338.
Leboeuf (Maréchal), 235.
Lecanuet, 821.
Lecomte Marius, 931.
Ledesma, 783.
Législation du travail en Allemagne, 422-424.
Legrand, Georges, 897.
Leibnitz, 110.
Le Jeune, J. : Réformes dans les lois pénales, 908.
Léon Legrand, sur le prêt à intérêt, 345.
Léon le Philosophe, empereur de Constantinople, 600.
Léon XIII, ses encycliques, surtout l'encyclique « Rerum novarum », Thèse 3 : 93. — Thèse 7 : 177. — Thèse 8 : 253, 257, 259, 287. — Thèse 10 : 318, 321, 328. — Thèse 13 : 377, 433, 438. — Thèse 15 : 451, 467, 469. — Thèse 16 : 572. — Thèse 17 : 590, 613. — Thèse 19 : 733. — Thèse 21 : 811-812. — Thèse 23 : 933; 944.
Léopold Ier, avis sur la constitution belge, 849.
Le Play, 276; 579; 627-640.
Lerminier, 16.
Leroy-Beaulieu, An., 929.
Leroy-Beaulieu, Paul, 443, 485, 824, 889.
Leroy-Beaulieu, Pierre, 189, 239-240.
Leroy (Mgr), évêque d'Olinda, 17.
Lessius, 258, 321, 350, 893.
Levasseur, 65, 299, 401, 426.
Libéralisme catholique, distinction à y faire, 943-945.
Libéralisme, différentes espèces; objections, 938-942.
Libération conditionnelle, 908.
Liberté personnelle, 101; dans le choix de sa vocation, 121-124; dans le choix de son travail, 208.
Liberté du culte, 739-740.
Liberté économique, 183-188; 252; — thèse sur la liberté économique, thèse 14, 374-438.
Libertés modernes, 944-951.
Liberté testamentaire et partage forcé, 275-277; 658; 675.
Lichtenstein (A. de), programme de la démocratie chrétienne, 419-420.
Lieber, 421.
Liebknecht, 160.
Lilienfeld, 711.
Limbourg, 495.
Locke, son jugement sur les athées, 58; question monétaire, 305; théorie politique, 693-694; 721; 754.
Loi morale doit être reconnue comme loi divine, 58-59.
Lois : Notions générales, 873-874; lois civiles; définitions et propriétés, 875-877; conditions pour qu'elles soient justes, 878-881; différentes espèces de lois, 881-883.
Lois criminelles, 903-912.
Lois fiscales, 883-902.
Lois militaires, 912-914.
Lois de police, 914-916.
Loisy, 13.
Lugo (Cardina), 86, 297, 321, 322; 350; 687; 893.
Luther, sur le prêt à intérêt, 350.
Luxe : Thèse sur le luxe au point de vue moral et économique, 363-367.
de la Luzerne (Cardinal), sur le prêt à intérêt, 350-351.
Lyon, statistique du commerce de la soie, 188.
Lyriques grecs : Idées religieuses, 21.

M

Mabille, V., 495, 498.
Machiavel, 766; 966.
Machines : Opposition qui leur était faite par les ouvriers au début, 409-411; leur utilité, 414; 457.
Mac Kinley (tarifs), 975.
Magnificence, vertu naturelle selon Aristote et S. Thomas; ses caractères, 363-367.
Mahaim, 401, 405.
Maintenon (Mme de), 559; 585.
Malthus et malthusianisme, 620-625.
Manning (Cardinal), 481.
Maraîchère (culture) : Utilité, avenir, enseignement, 504-507.
Marché à terme, 310.
Mariage : Rapports du droit civil et du droit ecclésiastique en cette matière, [598-609.
Marillier, 16, 18.
Mariote-Bey, 39.
Marquardt, 29.
Mark (la), 417.
Martha, J., 29.
Marx, notice, 194; les quatres thèses marxistes, 195-199; Réfutation : 199-[226.
Maspero, 39.
Mastrofini, sur le prêt à intérêt, 355.
Maurus, Silvester, 363.
Maury, A., 16, 29.
Mauss, 17.
Max Muller, 16-17.
Maybach (de), ministre de Prusse, et le protectionnisme outré, 394.
Mazdéisme ou Parsisme, système religieux : 36-39; 45.
Mazzini, 690, 822.
Mèdes : Doctrine religieuse, 36.
Mégalomanie, 970.
Meitzen, 633.
Mélanchton, sur le prêt à intérêt, 350.
Mellaerts (Abbé) : 499.
Mélot, Aug., 897.
Mélot, Ernest, 897.
Ménagères (écoles), 506-508.
Ménard, L., 16, 29.
Mensonge : Notions et opinions sur la nature du mensonge. Arguments. Equivoques et mensonges matériels, 135-138.
Merlet, 23.
Mesureur, 887.
Métal : qualités qu'il faut au métal pour être monnaie, 301.
Métiers (petits) à favoriser par la division de la force motrice, 223; — présent et avenir, trois catégories à considérer, 459-461.
Meyer, Rudolf, 418.
Meyer (S. J.), 713; 778.
Michel, Ch., 18.
Michel, Jules, 887.
Militaires (lois), 912-914.
Mill (Stuart), 621; 705.
Mirabeau, 257; 926; 931.
Mirs russes, 192.
Mithra (culte de), 37.
Modalité des contrats, 274.
Modernisme : Exposé du système et noms des auteurs, 13-15.
Mœurs à la fin du régime payen, 674-676.
Molescott : Aveu sur l'excellence de la morale chrétienne, 7.
Molina, 321; 783; 893.
Mommsen : 29, 192, 396, 591.
Monarchie héréditaire, meilleure qu'élective, 863-864.
Monnaie : Monnaie métallique, qualités du métal, 301; rôle de l'Etat en cette matière, 304-309; monnaie fiduciaire, ses différentes formes, 306.
Monnier, Fr., 656.
Monométallisme et bimétallisme, 305-306.
Monopoles, 307-310.
Monsabré, sur le mariage, 609.
Montalembert, sur la démocratie, 821; discours de Malines, sur la liberté, 946.
Montenach (Baronne de), 559.
Montesquieu, 257; 623; 690; 811; 817; [985.
Moreau (de), 492.
Morisseaux, 494-495.
Morphine, 97.
Morel, J., 340.
Mortara (cas du petit), 655.
Mort (peine de), 909-911.
Morts (livre des), collection égyptienne, 39.
Moyennes (classes), opinion d'Aristote sur elles, 801-803; 850.
Mun (Comte de), 321, 432.
Mundela, 488-489.
Munk, 532.

N

Nadaillac (de), sur la natalité en France, 65.
Naissances illégitimes, 63; mortalité pour les naissances illégitimes, 552.
Napoléon Ier, son interventionnisme, [427.
Napoléon III, 824; 969; 979.
Naquet, père de la loi du divorce en France, 567.
Nasse, 707.
Natalité : tableaux comparés, 64-65; 626.
Newton, 242.
New-York : Exemple-type, développement et répartition de la richesse, 208; 440; — mouvement de la population indigène et étrangère, 558; — sa dette, 826.
Neymarck, 246.
Nicolas II : Initiative pour la conférence de La Haye, 989.
Nietsche, 966.
Nogaro et Moye, sur les régimes douaniers, 313.
Nordhoff, 189.
Nypels, 907.

O

Occupation : 1er titre du droit de propriété ; notion et preuve, 269-272.
Offre et demande : Loi appliquée aux marchandises, 296-301; loi appliquée au salaire, 328-330.
Or : La question de l'or et de l'argent, 301.
Organicisme : Théorie politique, 709-712.
Origène, 611.
Originel (péché), 723-724.
Ormuzd et Ahriman, 37.
Owen Robert, sort de ses sociétés, 188.

P

Palissy Bernard, 665.
Pangermanisme, 968.
Panslavisme, 969.
Parmenide : Idée sur Dieu, 24.
Parsis actuels, 37-39, 667.
Partage forcé, 276.
Pascal, 135.
Pasteur, 242.
Paternité (recherche de la), 579.
Patron : Subventions patronales, 317; 332-335; 752; autorité et devoirs, 462-470.
S. Paul, beau passage sur l'égalité, 176.
Pauvreté : Soulagement de la pauvreté dans les différents pays, 145-146.
Pavie, Th., 16.
Perin, Ch., 66-67; 432-433; 622; 893.
Perraud (Cardinal), 609-611.
Perrot, 16.
Perses : Doctrine religieuse, 36.
Pfleiderer, 17.
Philippe Auguste, 564.
Philosophes grecs : Idées religieuses, 24-26.
Pie VII, 126; 413.
Pie IX, 92; 126; 413; 613; 655; 907; 944; 972.
Pie X, condamnation du modernisme, 13-15; législation sur le mariage, 588.
Picard : Aveu sur l'excellence de la morale chrétienne, 7-8.
Pichler, 351.
Picot, Georges, 559.
Pieper, Abbé allemand, 425.
Pindare : Idées religieuses, 21.
Pirmez, Eud., 908.
Platon : 20, 26-28, 50; 162-164; 258; 281; 620; 815-816.
Pline le Jeune, sur l'éducation, 656.
Plutarque : Idées religieuses, 20; sur le culte familial, 591; sur les Basques, 635.
Police (lois de), 914-916.
Portalis : Théorie gallicane sur le mariage, 603-605.
Positivistes : Théorie politique, 704-710; 776-779.
Prescription : Titre et conditions du droit de propriété, 277-278.
Prêt d'argent : Thèse; doctrine de l'Ecriture; aperçu historique, différentes opinions; démonstration de la thèse, 343-362.
Prins, 405, 825.
Prix des choses : Thèse sur le juste prix, sa règle; intervention utile et nuisible de l'Etat, 289-313.
Proal, 72.
Professions dangereuses d'amusement public, sont-elles permises? 95-96.
Progrès matériel, 113-114; triple progrès dans ses rapports, 369-375.

Propriété, 102-103-119-120-255-287; Titres du droit de propriété, 269-278.
Prospérité économique : Ses conditions, 380-385; thèse sur les facteurs de ce progrès, 439-518.
Protection de la femme, 577-579.
Protectionnisme modéré, 312-315.
Protectionnisme outré, 385-396.
Protestants : Question de la supériorité relative des peuples protestants sur les peuples catholiques, 724-725.
Ptolémée de Lucques, 686.
Puffendorf, 137, 257.
Pyfferoen, 503.
Pythagore : Idées religieuses, 24.

R

Raiffeisen (caisses), 498-499.
Raison (Livres de), 664.
Rambaud, J., jugement sur l'école de Smith, 696; 709; 711-712; 778.
S. Raymond, sur le prêt à intérêt, 349.
Reclus, E., 39.
Referendum suisse sur le droit au travail, 193, 827-828.
Réglementation des prix contre l'intérêt général, 294-297.
Réglementation du travail, conditions, 437-438; abus, 445; 509-514.
Règlement d'usine, 424.
Reinach Salomon, 17.
Le devoir religieux comme devoir social dans la thèse de l'unité religieuse et dans l'hypothèse de la division religieuse, 56-58.
Religieux (systèmes) issus du rationalisme, 8-15.
Religion : Premier devoir de l'homme, 17. — Preuve métaphysique, 18-19. — Preuve historique, 19-48. — Triple objet de ce devoir, 48-51. — Puissance sociale de la religion sur les mœurs, 43-48; statistique des divorces, des naissances illégitimes, des naissances légitimes, de la criminalité, 61-73.
Religion (science de la), 48-52.
Religions : Les sept grandes religions dans leurs rapports, 19-43; 45.
Religions (science des) : Note, 16-18.
Religion surnaturelle : Preuve de sa vérité, 51-54.
Renan, 16; 39; 540; 747.
Rendu, Eug., 656.
Représentation des intérêts, 869-871.
Réputation, droit à sa réputation, 102.
Responsabilité personnelle, facteur du progrès, 440-443.
Retraite (caisse de), 500.
Reville, A., 16.
Révolution française, distinction à faire : 127.
Reybaud, L., 189.
Ricardo, 200.
Ricci (le P.), sur la religion chinoise, 30-32.
Richald, L., 901.
Richesse : Théorie chrétienne sur le désir de la richesse, 113-114; répartition de la richesse, 215-218.
Rig Veda : Idées religieuses, 40-42.
Robespierre, 257, 926.
Rochard (Docteur), sur la natalité en France, 66.
Roche, J., 450, 897.
Rocquigny (Comte de), 472.
Rogers, Th., 294-298; 389; 403-405; 707.
Romagnosi, 689.
Roosevelt, 309, 823, 949.
Roscher, W., 706.
Roubaix : Mouvement de l'Industrie, 205-206.
Rousiers (P. de), 310.
Rousseau, J.-J. : Son jugement sur les athées, 58; son principe d'égalité, 164; 177; théorie politique, 699-701; 756; 769-772; 790.
Roux, Vital, 426.
Rubichon, 807; 920.
Ruskin, John, 141.
Rutten (Mgr), 494.

S

Saint-Luc : Ecoles, 504.
Salaires : Accroissements des salaires, 207-208; thèse sur le juste salaire; cinq espèces de salaires, 316-342; résumé en douze propositions, 338-342; salaires en Angleterre et en Allemagne, 443.
Saleilles, R., 579.
Sanchez, sur le duel judiciaire, 86.
Sauerbeek, 208-209, note.
Savigny (de), 708-709; 778-780; 966.
Say, J.-B., 893.

Schaeffle, 707.
Schaffers, S. J., 889.
Scheel (von), 707.
Schultze-Goevernitz, 442.
Science des Religions : différents systèmes, 15-17.
Science de la Religion : Devoir personnel et social, son objet, 48-102. — Ses preuves, 10, 54-57.
Science : Objet de devoir, 101, 109-110.
Schmoller, G., 706; 757; 779; 966.
Schneider, 210.
Schopenhauer, 82.
Secrétan : Sa tentative d'accaparement dans l'affaire des cuivres, 307-308.
Semler, H., 189.
Serres (Olivier de), 665; 666.
Servais, 907.
Shuh King : Citations, 32.
Shih King : Citations, 31.
Simmel, 707.
Simon, J., 556.
S. Simon, 166.
Sincérité, importance et caractères du devoir, 135-137.
Sixte V, sur le prêt à intérêt, 351.
Smith, A., 200; théorie politique, 694-697; 754-755.
Socialisme d'Etat, 417-422; 706-709.
Socialisme : Notion, arguments, réponse, démonstration contraire, 150-248; essais de socialisme, 189-190.
Société : Notions générales, 521-526.
Société domestique dans la bible, 529-540; dans l'Evangile et dans l'Eglise, 540-550; thèse sur sa fin et sur ses lois constitutives, 550-585; thèse sur le contrat matrimonial, 587-618.
Socrate : Idées religieuses, 25-26.
Sophocle : Idées religieuses, 21-22.
Soto, D., 258; 783.
Spalding (Mgr), son rôle dans une grève, 482.
Sparte : Opinion d'Aristote sur son gouvernement, 803.
Spencer, Herbert, 709; 757; 966.
Spiegel, 37.
Sportule, 388.
Stanley, P., Reginald, sur l'ancienne Egypte, 39.
Statolâtrie, 127; 417.
Statut des laboureurs, 294-296.
Stobée, 809.
Stoecker : Programme de démocratie évangélique, 419-420.
Stoïciens sur le suicide, 81.
Stourm, René, 248.
Strabon, sur les Cantabres, 635.
Stocklin, 17.
Stumm (Baron de), 425.
Suarès, 258; sur la mission de l'Etat, 688-689; 783; 786-788; théorie de l'im-l'impôt, 900.
Subventions patronales, 317; 332-334.
Sucre : Crise du sucre, comme exemple du protectionnisme outré, 393-394.
Suffrage universel, pur et simple, appréciation en principe et en fait, 822-827.
Suicide : Opinions sur ce sujet, 81; pourquoi illicite, 82; statistique des suicides, 83-84; suicide indirect, 85; objections, 85-86.
Summer Maine, 825.
Syndicats agricoles, 472-473.
Syndicats des petits métiers en Allemagne, 474.
Syndicats rouges et syndicats jaunes, 471.

T

Tacite, 600; sur les mœurs familiales des Germains, 636; sur le gouvernement mixte, 810.
Taft, 309.
Taine : Citation sur la morale chrétienne, 47; sur l'aristocratie, 807; sur la Révolution française, 820-821.
Taparelli, 55; 86; 521; sur la fin de l'Etat, 689 693; théorie politique, 781; sur la démocratie, 828; sur l'impôt, 893.
Tarde, 80, 711-712.
Tchéou-Li : Idées religieuses, 34.
Teissier, Octave, 672.
Temmerman (Abbé), 508.
Tempels, 276.
Tempérance : Objet de ce devoir, 107-108.
Terres vacantes, 270-271.
Testament (liberté), 266-268; 276.
Thalès de Milet : Exemples d'accaparement, 309.
Théocratie, 931-932.

Théry, 616.
Thèses et hypothèses dans le régime des libertés modernes, 925-927.
Thiers, 249; sur l'impôt progressif, 892.
Thiriez, 215; 334-335.
S. Thomas, sur la thèse I : 56. — Thèse VI : 136, 138, 142, 143, 149. — Thèse VII : 164. — Thèse VIII : 258, 281. — Thèse X : 321. — Thèse XI : 348, 349, 359. — Thèse XII : 363, 365. — Thèse XIX : 683-686; 757. — Thèse XX : 784-786. — Thèse XXI : 811. — Thèse XXII : 878. — Thèse XXIII : 934. — Thèse XXIV : 958.
Thomas, Em., chef des ateliers nationaux, 188.
Thucydide : Idées religieuses, 23.
Tiberghien, 99.
Tiele, 17, 39-42.
Tite-Live, 599.
Titres du droit de propriété, 269-279.
Titres légitimes de l'intérêt, 359.
Tobar (le P.), 239.
Tocqueville, 665; 818-819.
Tolérance pratique, civile, 927-929; 944-952.
Tolet (Cardinal), 687.
Toniolo, 151-152.
Toréador : cette profession est-elle permise? 95-96.
Totémisme, 17.
Tourcher, P., missionnaire chinois, 35.
Toutain, 17.
Tragiques grecs : Idées religieuses, 21-22.
Travail, devoir personnel, 115-116; doctrine de l'Ecriture sur le travail, 117-119; doctrine de l'Eglise, 119.
Trilogie des assurances en Allemagne, 421.
Trochu (Abbé), 532.
Troplong, 258.
Trueba (A. de), 673.
Trusts, 309.
Turgeon, 559.
Turinaz (Mgr), sur le salaire, 319-321.
Turquan, 246.
Tylor, 16.
Tyrannie, 791.
Tyrrel, 13.

U

Ulpien, 147; — 958.
Unions professionnelles : Au moyen âge, 396-412; en quoi il faut les imiter et ne pas les imiter, 415; ce qu'elles doivent être actuellement, 470-472; différents systèmes, 473-474; U. P. d'après la loi belge, 475-479.
Urbain III : Sur le prêt à intérêt, 347.
Ursel (Duc d'), 494.
Usurpation injuste, 792.

V

Vacherot : Système religieux, 12-13.
Valeur : Théorie de la valeur selon Marx, 195-197; 200-202; vraie théorie, 289-295.
Valleroux Hubert, 401; 409; 888.
Van der Bilt, 264.
Vanderkindere, L., 401.
Vander Smissen, 65-66; 622.
Vandervelde, 151, 187, 219.
Van Overbergh, 511; 514.
Varigny (de), 556.
Varron, 28.
Vasquez, 687.
Vereine de l'Allemagne, 423.
Vermeersch, S. J., sur le salaire, 338-339; sur le prêt d'argent, 344-346; 511; 889.
Vernes, M., 17.
Victoria (Grégoire à), 783.
Virgile, sur le suicide, 86.
Voguë (de), 66.
Volonté : Formation et qualité de la volonté, 111.
von Scheel, 707.
von Steen, 707.
Vosters (Abbé), 771.

W

Waffelaert (Mgr), 137; théorie du salaire : 323-324, 338.
Wagner, Ad., 410, 707, 757.
Wagner, pasteur protestant, 65.
Waltzing, 192, 396.
Weber, Alfred, 703.
Wegscheider : Système religieux, 9.
Weiler, 489.

Weiss (R. P.), sur le prêt d'argent, 344.
Wels Williams, sur la religion de la Chine, 35.
Wieger (R. P.), sur la Chine, 30, 35.
Windthorst, 421.
Woeste, 491, 908.
Womens's College de Baltimore, 558.
Wright Caroll, 482-483.

X

Xénophane : Idées religieuses, 24.
Xénophon : Idées religieuses, 23; 25.

Y

Young, Arthur : Jugement sur le Béarn, 674.

Z

Zend-Avesta : 36.
Zigliara (Cardinal) : Réponse à la lettre du Cardinal de Malines, 319-321.
Zoroastre : Doctrine religieuse, 36-38.
Zwingle, 351.

33056

72.02
. 276 CASTELEIN, A.

AUTHOR

TITLE Droit Naturel
nouvelle edition revue et
completée

DATE LOANED

BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

33056